

LA QUESTION MÉTISSE

ET SES AVATARS
CONTEMPORAINS

Maria-Benedita Basto
Françoise Blum
Dorothée Boulanger
Martin Mourre (dir.)



KARTHALA

Cet ouvrage s'intéresse au métissage dans les empires coloniaux modernes (XIX^e-XX^e siècles) – portugais, allemand, français, britannique, belge, italien, et de façon plus marginale espagnol – et à la manière dont ces empires ont inventé le concept de « métissage », l'ont défini et l'ont construit – ou non – en « question », « problème » ou « outil ».

L'historiographie sur le sujet s'est développée depuis une vingtaine d'années, mais elle reste cloisonnée, chaque empire ayant ses spécialistes, qui ne dialoguent pas nécessairement entre eux. Ce volume contribue à combler cette lacune, en produisant donc l'analyse comparée des discours et pratiques à propos du « métissage » dans les divers espaces et à différents moments de l'impérialisme européen, y compris dans les représentations culturelles et littéraires.

Les auteurs s'intéressent aussi aux impacts contemporains des définitions et politiques impériales, à la perception du métissage dans les sociétés contemporaines et au rôle des métis dans le réexamen du passé colonial européen. La « question métisse » est en effet très présente dans les débats mémoriels sur les héritages coloniaux, y compris au plus haut niveau institutionnel, comme en atteste la plainte déposée en 2020 par cinq femmes métisses contre l'État belge pour « crime contre l'humanité » perpétré au Congo.

***Maria-Benedita Basto** est maîtresse de conférences au département d'études ibériques et latino-américaines de l'université de la Sorbonne, chercheuse au CRIMIC et chercheuse associée à l'IMAF/EHESS et à l'IHC/Nova (Lisbonne). **Françoise Blum** est ingénieure de recherche émérite au Centre d'histoire sociale des mondes contemporains (Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne/CNRS). **Dorothée Boulanger** est chercheuse à l'Université d'Oxford, où elle est rattachée au master interdisciplinaire en études de genre et de sexualité, et chercheuse associée au LAM. **Martin Mourre** est membre affilié de l'Institut des mondes africains (IMAF, CNRS-UMR 8171).*

***Ont contribué à cet ouvrage :** Assembe Alvine, Barros Crisanto, Bashkirov Mikhail, Basto Maria-Benedita, Blum Françoise, Bobineau Julien, Boidin Capucine, Boulanger Dorothée, Brun Solène, Cahen Michel, Denéchère Yves, Dewulf Valentine, Goerg Odile, Labanca Nicola, Labrune-Badiane Céline, Lazagna Angela, Lee Christopher, Monaville Pedro, Mourre Martin, Rillon Ophélie, Saada Emmanuelle, Smith Étienne, Stoler Ann Laura, Tisseau Violaine.*

Maria-Benedita Basto, Françoise Blum,
Dorothée Boulanger et Martin Mourre (dir.)

La « question métisse » et ses avatars contemporains



KARTHALA

Tous nos remerciements vont à Elara Bertho, sans qui la publication de ce volume n'aurait jamais existé. Nous remercions également les participants et participantes de l'atelier « Empire : la fabrique de la question métisse et ses avatars contemporains » qui s'était tenu en 2023 au Campus Condorcet. Même si toutes et tous n'ont pas apporté leur contribution à ce volume, ils ont participé très activement à la réflexion qui l'a rendu possible.

Couverture :

Illustration de Gael Rolland / www.gaelrolland.com

Portrait d'Andrée Blouin : © Herbert Weiss.

Sumatra, enfants métis dans les possessions hollandaises /
photogr. reprod. par Molténi pour la conférence donnée par P. Fauque :

© Société de Géographie (SG XCO-82)/BnF.

Maquette couverture et intérieur : Bärbel Müllbacher

© Éditions Karthala, 2026

22-24, boulevard Arago – 75013 Paris

ISBN : 978-2-38409-456-1

Préface

Solène Brun

Le 15 mai 2025, une équipe de chercheurs et chercheuses en génétique publiait dans la revue *Science* les résultats d'une grande enquête fondée sur l'analyse du génome d'environ 3 000 Brésiliens. À partir de ce séquençage génétique à grande échelle de la population brésilienne, l'équipe menée par Kelly Nunes mettait au jour une remarquable diversité génomique dans la population brésilienne, en raison notamment de la colonisation, de l'esclavage et des différents mélanges – plus contraints que volontaires – de populations qui en ont résulté¹. Ce type de travaux se fonde en effet sur les régularités génétiques que l'on observe dans les groupes de populations présents dans différentes zones géographiques : par la relative isolation des populations les unes des autres et les logiques de reproduction à l'intérieur du groupe, on retrouve des patrimoines génétiques stables chez des individus originaires de mêmes régions. C'est cette logique, résumée ici à grands traits, qui permet de retracer les ascendances des humains de divers endroits du globe et de retrouver ainsi des trajectoires de migrations, des mélanges, ou encore des mutations génétiques.

Pendant longtemps, on a voulu croire qu'il était possible de dessiner, à partir de ces zones géographiques et des régularités (visibles ou non) parmi les populations qui en sont issues, des soi-disant « races ». On a voulu affirmer que la régularité génétique n'était pas seulement le fait d'une relative endogamie de chaque groupe géographique mais qu'elle était directement imputable à des facteurs « raciaux », qui expliqueraient ainsi la variabilité génétique humaine. Malgré des dénégations répétées à ce sujet, en particulier depuis la publication cruciale de R. C. Lewontin en 1972² qui démontrait qu'il existait davantage de variations génétiques à l'intérieur des supposés « groupes raciaux » qu'entre eux, cette croyance subsiste jusqu'à aujourd'hui. Les confusions demeurent nombreuses entre le fait de pouvoir identifier des traits partagés dans certaines populations

1. Nunes *et al.* 2025.

2. Lewontin 1972.

et le fait de pouvoir conclure à l'existence biologique, ou génétique, de « races » distinctes. Dans cette perspective, le mélange des populations est alors appelé « métissage », qui désigne spécifiquement le mélange racial.

Justement, afin d'annoncer la récente publication de l'équipe de Kelly Nunes, le quotidien suisse *Le Temps* titrait le 27 mai 2025 : « Le Brésil est bien champion du monde du métissage, confirme une vaste étude génomique. » Il n'est pas directement question de « race », mais la référence au « métissage » suffit à convoquer l'imaginaire racial. La généticienne qui dirige le projet est d'ailleurs citée, enthousiaste de pouvoir « se pencher de manière si détaillée sur l'identité [du] peuple »³ brésilien. Il ne s'agit donc pas simplement de données génomiques, mais de l'« identité » d'un peuple, pas simplement de reproduction entre populations issues de différentes régions, mais de « métissage » dont le Brésil serait d'ailleurs « champion ». Tout à coup, la génétique des populations sortirait du domaine de l'ADN, des gènes et des allèles, et aurait le pouvoir de nous informer sur des constructions éminemment sociales : les peuples, les identités, ou encore les conséquences contemporaines de l'esclavage et de la colonisation.

Le concept de métissage, comme le rappellent les passionnantes contributions de cet ouvrage, est saturé de race. C'était le cas dès l'invention du terme et le développement de ses nombreuses déclinaisons au XVI^e siècle – un mot par niveau de mélange et par degré de « sang » – et cela n'est pas démenti par la façon dont les empires coloniaux modernes des XIX^e et XX^e siècles, sur lesquels porte ce volume, ont fabriqué et investi la « question métisse ». Si l'on vous parle de « métissage », tendez l'oreille : la race n'est jamais loin. Jamais loin, elle se trouve pourtant édulcorée, pacifiée, comme désamorcée, quand le métissage est tantôt présenté comme une réussite, tantôt comme un progrès ou même une solution.

Empruntant à Roger Toumson la perspective mythologique⁴, je revenais dans un récent ouvrage sur l'idée selon laquelle le discours contemporain sur le métissage – en France, mais cela vaut également dans d'autres pays, notamment le Brésil – opérait à la manière d'un « mythe » au sens de Barthes⁵. Pour le philosophe, le mythe déforme et évacue le réel au profit de concepts. Dans le cas du métissage, le réel laisse ainsi la place à l'idée d'un métissage heureux : la colonisation devient « rencontre » et

3. « Le Brésil est bien champion du monde du métissage, confirme une vaste étude génomique », *Le Temps*, 27 mai 2025, <https://www.letemps.ch/sciences/le-bresil-champion-du-monde-du-metissage-confirme-une-vaste-etude-genomique#article-body-wrapper>

4. Toumson 1998.

5. Barthes 1957.

«mélange», les relations inégales et les rapports de pouvoir disparaissent derrière les idéaux de réconciliation, de mise en relation ou d'hybridité. Dans ce volume, Capucine Boidin retrace les origines anciennes de ce discours irénique sur le métissage, que l'on retrouve au moins dès le début du XX^e siècle en Amérique latine. Les récits de métissage heureux et de paradis racial s'y développent, tantôt sous le nom de «luso-tropicalisme», tantôt sous celui de «démocratie raciale», ces termes opérant comme des réécritures de l'histoire coloniale portugaise et espagnole. Si les dictatures militaires sud-américaines utilisent savamment ces mythes associés au métissage, on retrouve aussi, sous d'autres formes et avec d'autres buts, des éloges de l'hybridité et de la créolité dans les théories post-coloniales des années 1990 qui émergent dans les travaux sud-américains. Au-delà de l'Amérique du Sud, les discours sur le «luso-tropicalisme» marquent également, nous apprennent Maria-Benedita Basto et Crisanto Barros, l'histoire du Cap-Vert. Surnommé le «petit Brésil», le pays a ainsi connu sa propre déclinaison de l'idée selon laquelle la colonisation portugaise, contrairement à d'autres, s'était faite dans l'«amour», donnant ainsi naissance à des «sociétés métissées» heureuses et harmonieuses. Avec la fin du XX^e siècle et l'arrivée des théories décoloniales, les critiques se multiplient au sujet du métissage érigé et célébré comme modèle. La centralité des violences sexistes et sexuelles dans les mélanges de populations et la manière dont le mythe du métissage repose fondamentalement sur une minimisation, voire une dénégation du racisme et de la violence coloniale, entament la place accordée à la question métisse dans les mouvements sociaux et les discours progressistes.

À ce sujet, Michel Cahen offre une réflexion qui me semble lumineuse sur la notion de «créolisation», remise au goût du jour récemment dans le paysage politique français. Que ce soit dans la version mélancolique, où elle se résume au constat d'un «métissage» des cultures, où dans les versions plus élaborées de Glissant, ou de Chamoiseau, Barnabé et Confiant, Cahen note que les confusions de la «créolisation» avec le «métissage» sont assez paradoxales. En effet, nous rappelle l'historien, le mot «créole», avant de désigner les colons nés dans la colonie, désignait en fait exclusivement les esclaves noirs nés dans la maison du maître (et par extension dans la colonie). Les «créoles», nés en territoire colonial, étaient alors opposés aux «bossales», esclaves nés sur le continent africain. À ce titre, selon Cahen, la créolisation est donc d'abord le processus de «formation de milieux sociaux exogènes», fondamentalement hiérarchisés, qui se produit dès lors que naquirent les premières générations à la fois de maîtres et d'esclaves dans les colonies. «Exogènes» parce qu'ils ne sont pas autochtones, mais le produit direct de la colonisation et de

l'esclavage. La créolisation est donc d'abord ce « cataclysme identitaire », né de l'absolue violence raciale, qui a alors forcé des millions de personnes, pour leur survie, à « produire une identité nouvelle ». Il y a dès lors quelque chose de puissamment paradoxal à ce que la créolisation, la créolité ou le métissage fassent l'objet d'éloges et soient érigés en modèles de relations, alors qu'ils naissent, comme l'écrit Cahen, de la « stricte hiérarchisation socio-raciale ».

J'esquissais dans *Derrière le mythe métis*⁶ que la célébration contemporaine de la « créolisation » en tant qu'avatar du métissage dit « culturel » comme solution au racisme et comme modèle de relations humaines pour nos sociétés postcoloniales contemporaines me semblait passer à côté de l'enjeu central de la domination raciale, en remplaçant la lutte pour l'égalité par la mise en relation, les échanges et les mélanges. Michel Cahen est, me semble-t-il, à la fois plus précis et plus radical dans sa critique, lorsqu'il pointe le contre-sens fondamental et l'impasse qu'il y a à célébrer l'expérience – par ailleurs caribéanocentrée – de ce qu'il appelle un cataclysme identitaire, né dans le ventre de l'expansion du système-monde capitaliste et de sa folie raciale.

Le présent ouvrage donne également des clefs essentielles pour comprendre et caractériser encore davantage la situation fondamentalement paradoxale des métis eux-mêmes, que ce soit dans les colonies ou dans les métropoles du premier XX^e siècle. Non seulement la position des autorités impériales vis-à-vis des unions mixtes n'est toujours pas stabilisée dans cette deuxième phase de la colonisation européenne, mais les hésitations sur le statut des métis et sur leur place dans les hiérarchies raciales – par exemple, sont-ils mieux que les indigènes parce qu'en partie blancs ou sont-ils au contraire une abomination raciale ? – courent au moins jusqu'aux années 1940-1950. Les contributions de l'ouvrage mettent ainsi au jour des éléments que les non-spécialistes connaissent peu, sur l'influence de l'arrivée du fascisme et du nazisme en Europe sur les colonies et sur les politiques impériales au sujet de la race en général et des métis en particulier. Cela nous rappelle à quel point cette histoire est bien plus proche de nous que ce que l'on veut parfois croire. Surtout, elle ne concerne pas que les territoires colonisés : le début du XX^e siècle voit aussi l'arrivée des travailleurs coloniaux dans les métropoles, notamment en France. Cette immigration coloniale pose à nouveaux frais la question des unions mixtes, puisque la situation est désormais inversée : il ne s'agit pas ici d'hommes européens qui s'unissent massivement

6. Brun 2024.

à des femmes indigènes, mais d'hommes colonisés qui s'unissent avec des Européennes, sur le continent. Comme le rappelle Laurent Dornel dans son récent ouvrage sur les travailleurs coloniaux de la Grande Guerre, si «le métissage est toléré en situation coloniale», il devient «impensable lorsqu'il remet en cause la domination blanche»⁷, qui plus est sur le territoire métropolitain. L'oscillation entre valorisation et stigmatisation, entre fascination et dégoût, continue de caractériser l'existence métisse jusqu'au milieu du siècle dernier, comme les divers récits de vies métis rapportés dans cet ouvrage le rappellent.

Cette situation est également le produit de l'instabilité de la race elle-même. Alors qu'elle est supposée fondamentale, immuable, ancrée biologiquement et sans équivoque, elle ne cesse de se révéler, dans le quotidien colonial, ambiguë, versatile, et difficile à cerner. Tous les travaux sur les unions mixtes et les métis le montrent : la question du métissage confronte fondamentalement scientifiques et administrateurs coloniaux à la définition et aux contours de ce qu'ils appellent la race. Or, alors qu'elle est censée être ontologique, essentielle et naturelle, par les métis, elle ne cesse de se dérober à eux. Plusieurs contributions regroupées ici montrent alors comment, dans les colonies, les pratiques sociales et la socialisation des individus acquièrent une place cruciale dans la fabrique de la race et de la citoyenneté. À ce sujet, Ann Laura Stoler le dit sans détours dans son entretien : à la question de savoir qui est blanc et qui ne l'est pas, ce n'est pas tant la biologie qui compte mais «le comportement, les pratiques quotidiennes, une certaine façon d'être : la langue, la façon de se nourrir». Ceci vaut pour les différents empires coloniaux, quelle que soit la puissance colonisatrice. Dans le cas de l'empire portugais, Angela Lazagna dans ce volume explique ainsi que le statut d'indigénat, en vigueur dans les colonies africaines du Portugal de 1926 à 1961, permet à une minorité de non-Blancs (parmi lesquels une majorité de métis) d'être considérés comme des citoyens portugais. Le passage d'indigène à citoyen est permis, selon le Statut de 1954, par différents éléments : «savoir lire, écrire et parler correctement le portugais ; disposer de moyens suffisants pour subvenir aux besoins de sa famille ; être bien élevé, avoir l'éducation et les habitudes sociales nécessaires pour pouvoir vivre sous le régime du droit public et privé du Portugal». Même chose dans les colonies allemandes en Afrique, où la possibilité de naturalisation dépend du fait que les enfants «parlent allemand et puissent faire état d'une éducation européenne»⁸. Ce sont bien ici les pratiques sociales qui permettent

7. Dornel 2025 : 209.

8. Julien Bobineau, dans ce volume.

de sortir de la catégorie d'indigène et de s'élever racialement. Finalement, la couleur de peau et les traits phénotypiques, objets des obsessions des biologistes et taxinomistes pendant des décennies, se révèlent des marqueurs de racialisation bien moins évidents et définitifs que ce qu'ils ont voulu croire. Déjà parce que l'évaluation de la couleur et de l'apparence physique est nécessairement contextuelle. Ainsi de la mère de Pedro Monaville, qui accorde également un entretien dans cet ouvrage, qui, « métisse » au Congo, s'est retrouvée « noire » en Belgique ; ou encore de cet homme évoqué par Ann Laura Stoler, indigène en Indochine, devenu blanc en Malaisie. Mais aussi parce que ce que l'on appelle la race est finalement une question de statut, de position sociale dans la société et, cela – les coloniaux le savent – passe essentiellement par les manières d'être et de faire, et de se plier, précisément, aux hiérarchies sociales et à ce qu'elles prescrivent comme comportements.

C'est ce qui explique aussi l'investissement des différents empires dans l'éducation des métis, par le biais d'orphelinats dans lesquels ils sont souvent placés de force. L'éducation et la socialisation des jeunes métis sont essentielles pour les « dés-indigénéiser », c'est-à-dire pour façonner la race, dans les pratiques du quotidien. En leur faisant incorporer, dès l'enfance, les valeurs et façons de faire européennes, les différentes puissances coloniales souhaitent aussi s'assurer une classe intermédiaire, comme cela était déjà le cas aux siècles précédents. L'Indochine et l'Afrique seront des laboratoires particuliers de ces orphelinats, fondations ou écoles pour métis. En ce qui concerne l'Indochine, Yves Denéchère montre bien comment l'État délègue son biopouvoir aux associations dans la gestion des enfants eurasiens. Il faut que ceux-ci soient retirés le plus tôt possible du milieu indigène ou semi-indigène : on sait en effet que plus les habitudes sont inculquées tôt, plus elles sont durablement incorporées. C'est ainsi que même alors que pendant la période vichyste il ne semble plus question d'assimiler les métis aux Français, la question des enfants fait exception. Sans doute sont-ils considérés comme encore malléables, pas tout à fait corrompus, et comme une population sur laquelle l'empire français peut encore compter. D'ailleurs, Denéchère note bien que si les enfants eurasiens sont pris en charge, le sort des enfants « africasiens », nés d'Indochinoises et de colonisés africains, n'est pas le même. Tous les métis ne sont ainsi pas égaux, et la présence d'une ascendance blanche n'est pas équivalente à une ascendance africaine, loin de là.

Comme le signalent les récits croisés des vies de quatre métis dans la contribution de Françoise Blum et Ophélie Rillon, le fait d'avoir été élevé « à l'européenne » a ensuite un impact déterminant dans les trajectoires des métis. Les parcours d'ascension sociale et les positions parfois tout

à fait privilégiées qui sont atteintes par des métis de différentes colonies signalent à nouveau toute l'ambivalence de leur position, qui garantit malgré tout un avantage indéniable par rapport au reste des colonisés. Tous les premiers ambassadeurs du Sénégal en France étaient des métis, rappellent par exemple les deux historiennes. Constitués en groupes, associations et/ou lobbys, les métis de différentes colonies tiennent par ailleurs parfois eux-mêmes à se distinguer des indigènes, comme le suggèrent plusieurs des contributions.

Finalement, la fiction de la pureté raciale s'accommode mal de la situation réelle en terrain colonial, où les mélanges sont nombreux, désordonnés et pas toujours contrôlables. Il faut donc, pour les pouvoirs impériaux, trouver comment réaffirmer des lignes de partage strictes, pour maintenir la séparation et ne rien céder à une éventuelle porosité des catégories raciales. Mais si les métis viennent d'abord brouiller les hiérarchies raciales, la manière qu'ont les puissances coloniales de gérer la « question métisse » est tout entière tournée vers une réaffirmation des frontières et des hiérarchies.

Un dernier sujet, soulevé par plusieurs des contributions ici rassemblées, m'a semblé à la fois passionnant et novateur, d'un point de vue méthodologique, épistémologique, mais aussi, en un sens, politique. Plusieurs contributrices et contributeurs s'interrogent ainsi sur la possibilité et l'opportunité même de produire ces histoires métisses, d'en retrouver les traces mais aussi de les raconter. Les archives sont à ce sujet inégales et parfois très allusives, à cause d'une absence de traces sur cette question complexe et pas toujours bien documentée, elle-même le produit d'une marginalisation structurelle des métis dans les écrits comme dans les sociétés étudiées. Martin Mourre, dans sa contribution sur les unions entre femmes indochinoises et tirailleurs sénégalais, évoque ainsi la difficulté d'écrire l'histoire quand les traces et souvenirs se dérobent et s'effacent, et quand le langage dominant sur un sujet est justement le silence. Mais la place même des métis dans l'histoire et la manière dont on raconte ces vies nous interrogent à un autre niveau, tant ces existences sont à la fois produites par, et productrices de hiérarchies raciales. Comme s'interroge Odile Goerg dans ce volume, « faire remonter à la surface des ancêtres européens peut-il et doit-il être valorisé ? » Aussi, comment sortir de l'approche biologisante de la race tout en conservant le critère de l'ascendance pour définir qui sont les métis et quelles vies sont racontées comme telles ? Quelle place donner aux expériences de stigmatisation, de violence et de marginalisation vécues par les métis, sans invisibiliser les effets de distinction, mais aussi les violences produites et imposées par les métis eux-mêmes ? En analysant la littérature angolaise, Dorothée

Boulanger montre par exemple que la figure des métis n'est centrale que dans les écrits des auteurs blancs ou métis. Sous la plume des écrivains noirs au contraire, « les métis sont le plus souvent absents, et ne sont en aucun cas des figures centrales pour penser le poids de l'histoire ou la spécificité de l'identité nationale angolaise ». Comment faire l'histoire de ces métis sans réintroduire cette centralité qui rejoue irrémédiablement les hiérarchisations raciales ? Comment parler des persécutions dont sont victimes les métis sans passer sous silence à quel point une grande partie des élites métisses de différents empires ont elles-mêmes embrassé des discours et attitudes racistes, et ont collaboré parfois très activement avec les autorités coloniales et esclavagistes ? Dans le cas de l'Angola à nouveau, Dorothée Boulanger rappelle que la figure des métis a été largement investie dans les discours de racisme anti-noir, menant à une habile inversion du rapport de domination, où l'UNITA (Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola) s'est vue longtemps présentée comme raciste, parce qu'hostile aux métis. À trop se focaliser sur les métis et sur leur statut de figures tragiques de la colonisation, ne risque-t-on pas ainsi de renforcer une lecture finalement coloriste de l'histoire, où les plus clairs et/ou les plus proches des Européens sont davantage dignes d'intérêt ?

Ces interrogations épistémologiques ne sont pas propres à la discipline historique. Faire une sociologie des unions mixtes et du métissage m'a inmanquablement confrontée à des enjeux similaires, tant la position de descendant de couple mixte garantit structurellement un meilleur accès à la parole que celle des autres non-Blancs, tout en protégeant statistiquement davantage du racisme. Ce que nous permet l'histoire, ici, c'est précisément de rappeler les ambivalences, les ambiguïtés, mais aussi la manière dont les représentations ont été produites et diffusées au cours des derniers siècles. C'est aussi tout l'intérêt d'avoir, dans un même ouvrage, tant de contributions d'horizons différents, sur des pays, des époques et des contextes variés. Lues ensemble, ces contributions nous éclairent avec une grande précision sur ce que les différents empires ont fait de la « question métisse » aux XIX^e et XX^e siècles et comment cela a façonné les vies des individus ainsi désignés, mais aussi celles des autres encore davantage subalternisés. Elles rappellent alors à quel point le métissage ne vient pas effacer ou adoucir les hiérarchies raciales mais participe au contraire bien souvent à les renforcer. Cela devrait sans doute nous éclairer sur la pertinence du métissage comme projet politique antiraciste auquel, malgré les critiques, certains n'ont pas encore renoncé.

Introduction

Si le métissage existe, il est partout, a toujours été et sera toujours. Ainsi, écrit Georges Balandier :

On parle beaucoup d'hybridité, d'imbrication, de métissage. Je tiens donc à rappeler que le fait métis est une donnée générale des sociétés et des cultures. Il n'y a pas de produit « pur » en ce domaine et les produits supposés « purs » sont ceux qui créent, par des artifices funestes et la violence, les régimes totalitaires¹.

Il n'en demeure pas moins que le concept de métissage, de même que celui de race, a été historiquement construit, et donc situé : il a eu, et continue à avoir, des effets sociaux². Les empires coloniaux des XIX^e et XX^e siècles ont inventé le métissage moderne, fondé sur un prétendu savoir scientifique, en en faisant une « question » à la fois sociale et politique, médicale et biologique. Le métissage, entendu comme mélange de deux « identités », quelles qu'elles soient, avait déjà été posé comme un problème depuis longtemps, pour des raisons religieuses (on pense au concept de « pureté du sang » dans l'Espagne du Siècle d'or³) ou en raison des règles de parenté et de mariage notamment. Mais son articulation à une pensée raciale pseudo-scientifique, elle, est plus récente⁴. Ni les sociétés de géographie et d'anthropologie, ni les administrateurs, ni les juristes n'ont eu de scrupules à codifier, à produire des discours et dispositifs à propos du métissage et des métis. Le « métissage », tel qu'on le pense aujourd'hui ou tel que le sens commun le définit, doit encore à ces constructions coloniales et aux « rencontres » de populations qui leur étaient liées, et qu'il nous semble donc utile de décrypter et d'analyser, d'un empire à l'autre. Ces rencontres ne se sont pas faites dans des situations d'égalité : ni entre peuples, ni entre hommes et femmes. Pris dans des relations de pouvoir/savoir qu'il alimente, le métissage doit ainsi être compris à l'intersection des inégalités de race, de classe et de genre. En contexte colonial,

1. Balandier 2007 : 23.

2. Michel 2020 : 336-337.

3. Voir Boidin, dans ce volume.

4. Michel 2020 : 236-237.

la « question métisse » était généralement circonscrite aux personnes nées de l'union entre un père colonisateur et une mère colonisée, du fait de la moindre présence des femmes blanches dans les colonies et du contrôle social très fort exercé sur elles⁵, un phénomène que les féministes latino-américaines ont exploré de manière approfondie ces dernières années⁶. Le métissage a induit une peur parfois doublée d'anxiété d'un bouleversement des rapports de pouvoir, et cette peur a « justifié » la fabrication de cette « question métisse » évoquée, souvent éloquentement appelée « problème mulâtre », et son « traitement ». Mais il n'y a pas que de la peur dans ce processus : le métissage a pu être utilisé aussi comme une vitrine d'un « bon » colonialisme, ou des aspects « positifs » de la présence coloniale. De la même façon, la métisse ou le métis ne sont pas seulement objets de peurs fantasmatiques mais peuvent parfois être considérés comme des intermédiaires essentiels entre colonisateurs et colonisés. Toutefois, si la question métisse renvoie à l'entre-deux, du fait du racisme historique et de ses avatars contemporains, il ne s'agit jamais d'un juste milieu. Et en ce sens, les non-dits et blessures intimes portées par les métis seront dans ce livre des sources fondamentales.

Le présent ouvrage s'intéresse donc à la manière dont les empires coloniaux modernes (XIX^e-XX^e siècles) – portugais, allemand, français, britannique, belge, italien – ont inventé le « métissage », l'ont défini, et l'ont construit – ou non – en « question », « problème » ou « outil », tout en incluant aussi, mais plus à la marge, l'empire espagnol – et ce qu'il en reste au XIX^e siècle. L'historiographie sur le sujet s'est développée depuis une vingtaine d'années, mais elle reste cloisonnée, chaque empire ayant ses spécialistes, qui ne dialoguent pas nécessairement entre eux. Rares sont les études qui, comme celle de Capucine Boidin (2008) comparant Amérique espagnole et Indochine française, ou de Ann Laura Stoler (1981), adoptent un point de vue comparatiste. Ce volume contribue à combler cette lacune, en produisant donc l'analyse comparée des discours et pratiques dans diverses aires impériales, et à divers moments de la domination coloniale. Il est désormais avéré que les empires, de manière générale, s'inspirèrent les uns des autres, ce qui ne les empêcha pas de cultiver leurs différences. On s'intéresse aussi à l'impact contemporain des définitions et politiques impériales, à la perception du métissage dans les sociétés contemporaines et à un certain retour du refoulé, sous forme, par exemple, de demandes de réparation. La « question métisse » est en effet très présente dans les débats mémoriels sur les héritages coloniaux, y compris au plus haut

5. Dorlin 2009 : 263.

6. Lugones 2008 ; Viveros 2009.

niveau institutionnel⁷, comme ce fut le cas en Belgique, où une plainte a récemment été déposée contre l'État belge pour « crime contre l'humanité » perpétré au Congo (Dewulf).

Les conquêtes impériales avaient d'abord, et majoritairement, été une affaire d'hommes : explorateurs, commerçants, militaires, missionnaires, administrateurs. Les femmes, à quelques exceptions près, ne vinrent rejoindre leurs époux que tardivement, ce qui n'alla pas sans impliquer de grands bouleversements⁸. Et ces hommes seuls nouèrent évidemment des relations avec les filles des pays conquis, dès les premiers contacts mais aussi de façon beaucoup plus systématique avec le développement des administrations impériales, l'installation à demeure de fonctionnaires, d'administrateurs ou de colons, et à l'occasion des guerres coloniales. Ces relations furent plus ou moins contraintes. La « mouso », par exemple, terme générique tiré du bambara qui veut dire femme, employé pour désigner les « compagnes » des Européens, est une figure banale⁹ en Afrique occidentale. N'y eut-il pas aussi quelques naissances sur les territoires coloniaux issues de relations entre des femmes européennes (religieuses, institutrices, assistantes sociales, épouses de fonctionnaires coloniaux...) et des hommes colonisés ? Le tabou est fort et les archives ne livrent peut-être que difficilement ce type de secrets. Comme l'écrit Capucine Boidin (2008), « la face cachée du désir colonial masculin était la frayeur supposée être naturellement inspirée par l'union de la femme blanche avec l'homme colonisé. La présence de ce mythe inverse pouvait de fait servir de légitimation à une entreprise d'élimination des hommes de la partie adverse, devenus rivaux en amour ».

Sur les territoires métropolitains en revanche, il y eut des unions entre femmes issues de la métropole et hommes colonisés, par exemple entre Françaises et travailleurs coloniaux et/ou tirailleurs, entre Anglaises et marins africains¹⁰, entre soldats africains et Allemandes (Bobineau), ainsi qu'entre des soldats africains-américains et des Italiennes (Labanca). Ces unions ont suscité un immense rejet social, et de grandes peurs, notamment que la femme européenne suive son mari nord-africain ou indochinois aux colonies, où elle n'aurait pas eu le confort nécessaire à une « Blanche », mais où, surtout, elle aurait nui au prestige de la race, bouleversant ainsi par sa seule présence et celle de ses enfants métis l'ordre colonial.

7. https://www.rtbf.be/info/belgique/detail_charles-michel-je-presente-mes-excuses-aux-metis-issus-de-la-colonisation-belge?id=10187781

8. Stoler 2013.

9. Voir par exemple Simonis 2007.

10. Ray 2015.

Ces anxiétés ont pu paradoxalement faire avancer certains débats sur les droits des femmes : ainsi, pendant la Grande Guerre, l'administration française qui avait organisé, avec force contrôle, le recrutement de travailleurs coloniaux, s'efforça de faire le plus possible obstruction aux mariages mixtes et envisagea même, sur les conseils de la cour d'appel de Saigon, de bouleverser l'ordre du genre en confiant à la femme l'autorité paternelle. Cela ne se fit pas. Toujours est-il que les unions mixtes (et leur progéniture), écrit Laurent Dornel, « froissent l'orgueil du patriarcat métropolitain et colonial », quand il s'agit de l'alliance entre une femme française et un sujet colonisé. Une solution alors pouvait être que le travailleur colonial reste en France, qu'il obtienne une naturalisation, pourtant généralement accordée avec parcimonie, et que ses enfants métis soient français et élevés en France¹¹.

La principale crainte de la société coloniale vis-à-vis des métis était que ceux-ci, frustrés par leur double marginalisation sociale, ne se retournent contre les colonisateurs. Les soupçons relatifs à leur loyauté étaient d'autant plus forts que les métis étaient perçus comme des adversaires dangereux du fait même de leur proximité et de leur connaissance des « Blancs ». C'est cette peur qui a « justifié » le traitement de la question métisse et la création d'une législation ciblée dans certains empires. Ni l'empire portugais ni l'empire belge n'ont édicté de décrets ou lois spécifiques. L'empire français, au contraire, a produit une législation promulguée en Indochine, en AOF, à Madagascar et en Afrique équatoriale française (AEF). Ces lois introduisent pour la première fois la race dans le droit, comme l'a noté Emmanuelle Saada. Toujours est-il que la condition juridique des enfants métis, nés aux colonies de parents légalement inconnus, a été fixée, en AOF, par le décret du 5 septembre 1930, dans la colonie de Madagascar par le décret du 21 juillet 1931, et en AEF par un décret du 13 septembre 1936. Et pour éviter ce que l'administration coloniale considérait comme un entre-deux de la race, il fut donné aux métis des facilités pour acquérir la citoyenneté française, en tout cas pour celles et ceux que leur père n'avait pas reconnus, les enfants reconnus étant bien entendu français. Il fallait néanmoins produire des preuves, notamment un certificat médical, même si l'application fut inégale. Une éducation européenne était aussi prise en compte, et considérée comme pièce à conviction favorable, de même que les mœurs et les manières. Le métis ou la métisse, reconnu(e) comme tel(le), choisissait un nom qui ressemblait à celui du père, sans

11. Voir à ce sujet Dornel 2025.

toutefois être semblable, ce qu'excluait la non-reconnaissance. Ce nom serait désormais le sien à l'état civil, une pratique qu'on a pu constater pour les métis de Brazzaville¹². Une approche très différente est adoptée par l'empire allemand, qui interdit les mariages mixtes et stérilise les métis (Bobineau). Du côté de l'empire britannique, la situation est plus complexe, chaque colonie et/ou protectorat ayant ses propres lois. Si ni la Rodhésie du Sud ni le Nyassaland ne légifèrent sur la « question métisse », tout en créant des commissions pour examiner ce « problème » (Lee), au Ghana les mariages mixtes sont interdits¹³. La première législation raciale en Italie est celle de 1937 qui interdit également les mariages mixtes dans l'Éthiopie occupée (Labanca).

C'est cette peur aussi qui a conduit à créer des orphelinats pour métis, même si ces métis n'étaient la plupart du temps pas des orphelins. Ils avaient un père, qui s'était parfois occupé d'eux un certain temps avant de partir sous d'autres cieux, et une mère à qui ils furent la plupart du temps brutalement enlevés, pour recevoir dans ces orphelinats une éducation à l'européenne.

Mais qu'est-ce qu'un métis pour les coloniaux ? Le produit de deux « races » considérées comme pures. Les anthropologues cherchèrent, en même temps que se développait une science de la race, à identifier les métis. C'est ainsi par exemple que les administrateurs coloniaux français furent sollicités en 1908 par la Société d'anthropologie de Paris pour enquêter sur les qualités tant physiques que morales des métis. Un questionnaire détaillé fut envoyé au gouverneur général de l'AOF William Ponty, à charge pour lui de le transmettre aux personnes compétentes. Les résultats de l'enquête furent publiés dans la *Revue Anthropologique*¹⁴, en 1912. Le métissage était ainsi défini :

On doit entendre, de façon générale par métis les individus provenant de l'union de deux personnes appartenant à des races nettement différentes.

Rejetant toute théorie *a priori* sur l'origine des types humains, nous entendons par race pure tout type ethnique actuellement bien constitué et suffisamment stable pour avoir mérité une appellation définie. Nous appelons donc métissage les unions entre Blanc et Nègre, Jaune et Blanc, Nègre et Indien d'Amérique, Européen et Hindou, Sémite et Européen, Nègre et Chinois, etc.

12. Archives des Spiritains - Œuvre des métis (1936-1943) – 3J3-23b4.

13. Ray 2015.

14. Enquête sur les croisements ethniques 1912 : 337-406 ; et aussi 1913.

Les parents du métis peuvent être tous les deux de race pure, ou être eux-mêmes, tous les deux, des métis, ou être, l'un un métis, l'autre, de race pure. Nous distinguerons nettement ces cas dans le questionnaire¹⁵.

Cette enquête témoigne surtout de l'embarras à qualifier la couleur des métis qu'il s'agissait de décrire :

Peau de couleur légèrement foncée ; Peau de couleur très blanche ; Le teint foncé ; Très foncé de peau ; Très blanche ; Foncée ; Teint clair ; Aussi foncé que celui de sa mère ; Teint assez clair ; Très blanc ; Peau brun-jaunâtre clair ; Peau assez claire ; Peau très noire ; Peau brune ; La couleur de l'enfant est infiniment sujette à des différences de teinte qui tiennent aux variations de la coloration de la peau des femmes indigènes ; Son teint a une couleur intermédiaire entre celle de la peau rouge-noir claire de la mère et celle de la peau blanche du père ; La peau est olivâtre et l'ensemble du corps pas très foncé. Le prépuce est plus pigmenté que l'ensemble du corps ; La peau est mate mais n'a pas la couleur jaunâtre de la race annamite ; Teint pâle et coloration mate de la peau¹⁶.

D'ailleurs le critère de couleur de la peau avait été très tôt jugé peu fiable quand il s'agissait de classer les individus :

Dans les statistiques américaines, autrichiennes, belges, suisses, on se préoccupe à la fois des yeux, des cheveux et de la peau. Je sacrifie la peau, dont l'observation est fort délicate, surtout dans nos races européennes et qui n'a pas l'importance qu'on lui a attribuée depuis la naissance de l'anthropologie jusqu'à nos jours. Toute peau se fonce plus ou moins par le contact de l'air et de la lumière au point de détruire les distinctions admises entre les races blanches, dites brunes et blondes ou entre certaines races nègres ou noires et entre certaines races jaunes ou rouges. La couleur de la peau n'a qu'une valeur secondaire comme caractère de race¹⁷.

Dans la bible raciste de René Martial sur les métis¹⁸, la couleur est très peu mentionnée, sauf quand les métis sont blancs, car ils peuvent l'être. Dans ce cas il faut donc absolument les différencier, et le Dr Martial définit ce « blanc » comme laiteux (les individus paraissent anémiques).

15. *Ibid.* : 345.

16. *Ibid.*

17. Topinard 1886.

18. Martial 1942.

Il est d'autres marqueurs plus signifiants, d'après lui : les groupes sanguins ou les crânes.

Le Front populaire créa une commission chargée d'étudier la question métisse et de mener enquête, mais celle-ci n'eut pas le temps nécessaire pour arriver à quelque conclusion que ce soit.

La difficulté à classer et situer les métis, mais aussi les multiples préjugés et discriminations dont elles et ils sont victimes se reflètent dans les diverses manières de les nommer. *Meticcio* en italien est très négativement connoté et, nous apprend Nicola Labanca, proche sémantiquement de bâtard. «*Mestizo*»/«*métis*», «*mulato*»/«*mulata*» ou «*pardo*»/«*parda*», c'est-à-dire «*mulâtre*» et «*ladino*»/«*ladina*» sont employés de façon indifférenciée en Amérique espagnole (Boidin), «*mestiço/mestiça*», «*mulato/mulata*», «*pardo/parda*» au Brésil, et les mêmes sauf «*pardo*» dans les colonies portugaises en Afrique. Ce sont des «*Persons of mixed blood*» ou «*Mulattos*» en Sierra-Leone et dans la langue Krio *afkas* (*half caste*), *afbrid* (*half breed*), issu d'un *miks marej* (*mixed marriage*) (Odile Goerg), *Coloured*, *Eurafrican* (Rodhésie), *Anglo-african* (Nyassaland), *africano-asiatique*, *Heterogeneous* (Rodhésie), *Indo-African*, *half-caste* (Rodhésie) (Lee). Le métissage, souvent confondu avec la créolisation¹⁹, est *miscegenation*, *mixed-race*, hybridité, etc.

D'une manière générale, le sort des métis dans les empires a été extrêmement varié. Qu'ils aient été la plupart du temps confrontés à des formes de racisme et de rejet social ne fait aucun doute, de la part des colonisateurs, mais aussi des colonisés, les conduisant parfois à s'organiser en associations ou congrès²⁰. Certaines sociétés se sont montrées beaucoup plus accueillantes que d'autres. Ils étaient, d'après Violaine Tisseau, bien acceptés par la société malgache. En AOF, les métis des Quatre Communes²¹ ont eu parfois des rôles politiques de premier plan, comme les Valantin. En AEF, le racisme était sans doute plus brutal, les rapports raciaux plus violents. Cela n'a pas empêché certains métis d'avoir là aussi des rôles importants.

Les contributions de ce livre étudient divers espaces impériaux. La contribution de Capucine Boidin pose la question de l'invention du métissage par l'empire espagnol. L'empire portugais est présent dans les articles de Maria-Benedita Basto et Crisanto Barros qui s'intéressent au Cap-Vert, d'Angela Lazagna qui étudie la trajectoire du métis angolais Viriato da

19. Cahen, dans ce volume.

20. Le premier congrès de métis se tient à Brazzaville en 1957.

21. Voir à ce sujet : Jones 2013.

Cruz, et de Dorothée Boulanger, qui analyse la littérature angolaise. Les textes de Mikhail Bashkirov et Christopher Lee ont pour ancrage l'empire britannique, qu'il s'agisse du Canada pour le premier ou du Nyassaland et de la Rodhésie du Sud pour le second. L'empire français est analysé par Yves Denéchère qui nous parle de l'Indochine, et Françoise Blum et Ophélie Rillon qui ont pour terrain l'Afrique française et plus à la marge le Congo belge, très présent en revanche dans l'entretien avec Pedro Monaville, ainsi que dans celui avec Valentine Dewulf. Cette dernière nous informe sur le projet « Résolution-métis » mené en Belgique. Nicola Labanca fait le point sur la question du métissage dans un pays dont l'empire colonial fut éphémère, l'Italie. Emmanuelle Saada et Violaine Tisseau reviennent sur les terrains qu'ont été pour elles l'Indochine et Madagascar, et Ann Laura Stoler sur l'empire néerlandais.

D'une communication à l'autre, les perspectives adoptées sont différentes. Il est question de représentations, qu'il s'agisse de littérature (Bashkirov, Boulanger, Mourre), de textes théoriques (Bashkirov, Barros-Basto), ou d'images (Bobineau). Il est aussi question de trajectoires, d'histoires de vie (Lazagna, Blum-Rillon), d'histoires de famille et d'alliances (Goerg). Le statut des métis, notamment légal, et leur prise en charge sont au cœur des contributions d'Yves Denéchère, de Christopher Lee et de Nicola Labanca.

(SE) NOMMER,
(S')ORGANISER,
DOCUMENTER

L'empire espagnol a-t-il inventé le métissage ?

Capucine Boidin

Aujourd'hui dans les études latino-américanistes, la question métisse n'est plus centrale, contrairement à l'engouement qu'elle suscitait encore dans les années 1990-2000¹. Ce revirement se produit au moment où les études décoloniales latino-américaines détrônent les études postcoloniales sur la scène académique des pensées critiques². Les études décoloniales hispanophones, qui naissent dans les années 1990 mais ne se diffusent qu'après 2010, deviennent un méta-récit d'émancipation de soi racial et ethnique, balayant sur leur passage la pertinence des questions autour du métissage. L'heure n'est alors plus à l'étude et à la célébration des mélanges, mais plutôt à la recherche des racines précoloniales de soi, à la ré-existence des identités autochtones ou africaines, et le plus souvent au rejet, à la négation, mais surtout à l'absence de pertinence de la question métisse.

Toutefois, au vu de l'histoire longue de cette question dans les empires hispano-portugais depuis le XV^e siècle, avec ses moments d'intenses polémiques puis de silence relatif, nous pensons qu'elle se reposera mais à un niveau différent. Pour dessiner à grands traits, c'est-à-dire périodiser l'histoire sociale et politique de ce questionnement, nous partirons de l'histoire sociale des mots du métissage en espagnol et en portugais, indissociables des mots de la différence en termes de race, d'ethnicité, de classe et de genre. À partir du XX^e siècle, cette périodisation prendra

1. Cet article synthétise un séminaire sur les mots et les idées du métissage d'un côté, et sur les études postcoloniales et décoloniales de l'autre, donné à l'IHEAL (Institut des hautes études de l'Amérique latine – Université Sorbonne Nouvelle) depuis 2006. Il reprend et développe des idées amorcées dans Boidin 2008 (<https://doi.org/10.4000/cliio.7492>) et dans Boidin 2010. Les œuvres classiques des auteurs latino-américains sont citées en corps de texte avec leur titre en langue originale et leur date de première parution. Les connaissances consensuelles dans les études américanistes ne sont pas référencées. Seuls des points précis, récents ou débattus le sont.

2. Les études postcoloniales anglophones des années 1980-2000 faisaient de l'hybridité un de leur concept clé et de la mélancolie devant la fin des méta-récits une de leur passion centrale, avec tout ce que cela impliquait de réalisme mais aussi peut-être de renoncement à l'action. Shohat 2007.

en compte différentes étapes des anthropologies et des sciences sociales latino-américaines.

L'histoire commence sous la forme d'un adjectif « *mestizo* »/« métis », à peine utilisé avant 1492 dans la péninsule Ibérique pour désigner des personnes, en sus des animaux et des tissus³. La colonisation ibérique des Amériques généralise son usage parallèlement à ceux de « *mulato* »/« *mulata* » ou « *pardo* »/« *parda* », c'est-à-dire « mulâtre » et « *ladino* »/« *ladina* ». Ce dernier terme, qui désigne d'abord la langue judéo-espagnole, renvoie dans les colonies aux hommes et aux femmes capables de s'exprimer tant en espagnol qu'en langue amérindienne et devient un synonyme de rusé et habile. Rapidement les adjectifs du métissage décrivent autant qu'ils dénigrent parce qu'ils renvoient celui ou celle qu'ils désignent à un sang impur, à un statut inférieur et à une naissance illégitime, à l'union hors mariage d'un père le plus souvent ibérique et d'une mère généralement indienne ou esclave⁴. Si aux premières heures de la conquête, un(e) noble indien(ne) est tenu(e) pour supérieur(e) à un(e) roturier(e) espagnol(e) et si les unions entre nobles espagnols et nobles indiennes sont valorisées, elles sont peu à peu frappées d'opprobre : des distinctions d'ordre « racial » se mettent en place et s'articulent de manière complexe aux hiérarchies nobiliaires, religieuses et matérielles, rejetant les métis à des positions liminaires et subalternes⁵.

Les mots de la race et du métissage dans la péninsule Ibérique puis en Amérique hispanique du XVI^e au XVIII^e siècle ont une acception d'emblée généalogique, qui renvoie à un héritage reçu. Mais ils n'ont rien de biologique ou de phénotypique. Au départ en Espagne, la race est une question de religion et d'allégeance : on est alors de race hérétique ou pure en fonction du degré de fidélité des ancêtres à la foi catholique et donc à un suzerain catholique. La pureté de sang était alors attestée par plusieurs témoins et reposait avant tout sur la réputation et l'insertion d'une famille dans des réseaux d'alliance. Dans le contexte des lentes et difficiles reconquêtes catholiques de la péninsule Ibérique alors majoritairement musulmane (du VII^e au XV^e siècle), la race n'est pas d'abord une question d'apparence corporelle mais d'identité religieuse héritée de ses ancêtres. Les couleurs de peau comptaient probablement assez peu pour catégoriser

3. L'adjectif au masculin donne 692 occurrences, au féminin 92 et ne donne que deux occurrences avant 1492, au masculin. Voir REAL ACADEMIA ESPAÑOLA : Banco de datos (CORDE) [En ligne], *Corpus diacrónico del español*, <http://www.rae.es> [2024.02.20]. Le terme *mestizaje* quant à lui n'est utilisé qu'au XIX^e siècle. Voir Davies Mark (2002-), *Corpus del Español: Historical/Genres*, <http://www.corpusdelespanol.org/hist-gen/>

4. Zuñiga 1999.

5. Bernand, Boidin-Caravias, Capdevila 2008 ; Bernand, Gruzinski 1991.

une personne. La renommée d'une famille, son inscription paroissiale, ses lieux d'habitation, ses activités économiques, ses comportements comme ses postures corporelles, ses habitudes vestimentaires et ses pratiques langagières étaient beaucoup plus importantes que l'apparence physique pour dire et lire l'appartenance d'une personne à une race, juive, maure ou hérétique.

La question raciale et métisse dans les colonies ibériques est ainsi familiale et sociale. Pour changer de catégorie fiscale (pour payer moins d'impôts par exemple) ou obtenir une charge administrative, une même personne pouvait passer pour un Espagnol ou pour un Indien en changeant de vêtements, de langue, de comportement, de voisinage, etc. L'empire distingue alors les Indiens sauvages et rebelles qui vivent dans des zones qu'il ne contrôle pas et les Indiens « dociles », sujets du roi et catholiques, pleinement intégrés à la Couronne et régis par les *Leyes de Indias*, promulguées en 1681. Ils sont considérés comme « mineurs » et « misérables » au regard de la loi impériale, payent le tribut et sont partout décimés et exploités. Mais ils n'en sont pas moins libres d'un point de vue juridique⁶ : ils ont leurs « seigneurs naturels », sont organisés en municipalités, disposent de leurs propres terres et conformément la dite « République des Indiens » avec des systèmes de charges qu'ils administrent, dans leurs langues, amérindiennes. En effet, plusieurs langues amérindiennes sont alors utilisées comme « langues générales » : elles sont scripturisées avec l'alphabet latin, grammatisées, christianisées et littéralisées, c'est-à-dire adaptées aux genres narratifs européens (nahuatl, maya yucatèque, quechua, aymara, guarani et tupi pour l'essentiel). Ces langues amérindiennes, qui sont comme colonisées de l'intérieur, voient aussi leur zone d'influence et d'usage étendue au détriment d'autres langues amérindiennes.

Pour qu'une personne soit considérée comme métisse, il faut qu'elle le manifeste par une participation à des réseaux de sociabilité et de communication séparés. Le soupçon de la trahison et/ou de l'infidélité, de l'amoralité et/ou de l'indignité pèse alors fortement pour (dis)qualifier autrui comme métis. Pour les personnes issues des unions mixtes avec les esclaves, l'adscriptio au statut de la mère est la norme, et la lutte pour la reconnaissance de la dignité sociale des libres de couleur est beaucoup plus lente et difficile.

Ceci étant posé, nous suivons l'auteur péruvien Anibal Quijano selon lequel la conquête des Amériques mondialise le capitalisme qui s'appuie et renforce la division raciale du travail⁷. C'est dans la vie quotidienne et

6. Cunill 2017.

7. Quijano 2000 : 201-246.

matérielle de l'empire espagnol que les distinctions nobiliaires ont peu à peu perdu de leur pertinence face à la hiérarchisation raciale des peuples entre eux, des plus civilisés-rationnels aux plus barbares-incultes. Ainsi dans un même couvent par exemple, une Espagnole, roturière sans lignée ni richesse, obtiendra une meilleure reconnaissance et davantage de privilèges quotidiens qu'une Indienne ou une métisse de haute lignée et biens⁸. Cette racialisation, planétaire, des relations intersubjectives, cette colonialité/modernité/rationalité du savoir, du pouvoir et de l'être s'élabore selon Anibal Quijano par et dans les colonies ibériques à partir du XVI^e siècle : les idées et les pratiques racialisantes n'ont pas seulement été façonnées en métropole pour être ensuite appliquées aux colonies, mais ont connu des élaborations conjointes de part et d'autre de l'Atlantique.

Si cette hiérarchisation raciale est d'abord comportementale, la couleur de peau devient un critère de catégorisation de plus en plus important au cours des siècles et la question du métissage devient visuelle au XVIII^e siècle. Ainsi, dans les représentations picturales des XVI^e et XVII^e siècles, les Espagnols et les Indiens diffèrent peu par leur apparence physique (éventuellement par la pilosité) mais grandement par leurs habits/habitats/habitudes. En revanche celles du XVIII^e siècle pour le Mexique et le Pérou, centres vice-royaux, donnent une place centrale à la couleur de peau et aux phénotypes dans leurs tableaux de mœurs dits tableaux de *castas*. Le terme *casta*, au départ synonyme de lignage noble, chaste ou pur, change de sens pour désigner le petit peuple métissé des villes du Nouveau Monde. Stigmatisant, ce terme dit le « désordre ». Les « tableaux de *castas* » représentent plusieurs couples de castes différentes et leur enfant métis, sous la forme de scènes quotidiennes et domestiques. Chaque scène peut être associée à des métiers, des humeurs (colérique, violent, débauché, orgueilleux *versus* calme, maîtrisé, digne, humble), des vêtements et habitats. Une faune et une flore « typiques » de chaque couple mixte peut également accompagner la scène. La disposition compte : en haut à gauche se situent les « races » les plus pures, les plus blanches et les plus dignes/distinguées affichant une grande maîtrise d'elles-mêmes, pour terminer par les races les plus mélangées, colorées et violentes en bas à droite, chacune avec son étiquette, « *zambo* », « *salto atras* » (saut en arrière), « *tente en el aire* » (tiens-toi en l'air) ... Des étiquettes qui dessinent les contours d'une pigmentocratie où la couleur blanche tient lieu d'étalon et où les hommes sont dépeints plus blancs que les femmes.

8. Burns 1999.

Les indépendances politiques qui se mettent partout en place en Amérique latine à partir du début du XIX^e siècle se traduisent par la mise en place de républiques qui octroient le statut de citoyen autant aux Espagnols qu'aux Indiens. Ces derniers ne forment plus un corps politique distinct, avec des territoires en propre et ne sont plus considérés comme des «*personae miserabiles*», objet d'une protection particulière du roi. Dans les faits, l'amélioration de leur statut juridique et leur incorporation dans les nouvelles républiques entraînent une dégradation de leurs conditions matérielles et symboliques d'existence : la suppression de la propriété communautaire de la terre au profit de la propriété individuelle a par exemple des conséquences néfastes⁹. Parallèlement, avec l'avènement des républiques, la langue espagnole, seule considérée apte à transmettre les idées et les valeurs républicaines, devient la seule langue de l'écrit et relègue les langues amérindiennes à l'oralité, au passé et à la barbarie. Là où la colonie distinguait l'Espagnol, l'esclave et l'Indien chrétien sujet du roi vis-à-vis de l'Indien rebelle et infidèle des confins non contrôlés de l'empire, les républiques ne conçoivent plus, en théorie, que des citoyens qui doivent tous parler une seule et même langue : les autres, esclaves et Indiens «sauvages» sont dans un en-dehors de l'État-nation en construction. Et les républiques, en continuité avec les pratiques coloniales, mèneront des campagnes pour soumettre les régions non contrôlées et exterminer les populations indiennes insoumises.

Si l'histoire commence sous la forme d'un adjectif qualificatif, elle se poursuit avec le substantif et concept de «*mestizaje*» qui se diffuse en tant que tel à la fin du XIX^e et début du XX^e siècle avec l'émergence des discours scientifiques (botanique, biologique, médical) et des théories raciales et racistes, concomitante des abolitions de l'esclavage dans les Amériques. Ces théories postulent que la miscégenation dégrade les dites «races», qui perdent en vigueur physique et intellectuelle. Ce postulat entraîne de vigoureuses polémiques intellectuelles, atlantiques ou continentales. À l'heure de la consolidation des États-nations latino-américains et de la mise en place des politiques d'identités et de cultures nationales, la question est centrale : quel peuple pour quelle nationalité ? Le présupposé étant qu'il faut un seul peuple et une seule langue pour un territoire et une nation indivisibles, le métissage ou plus exactement le blanchissement devient une solution : la couleur blanche est réputée avoir, être en train de ou être en voie d'absorber les autres races. Les médecins, les avocats et

9. Les politiques économiques libérales, initiées sous les Bourbons (1700-1788), lancent un mouvement que les républiques parachèveront. Bernand 2013 ; Quijada, Bernand, Schneider 2000.

les pédagogues débattent alors de l'influence comparée de la biologie, du lait des nourrices, du climat et de l'éducation sur lesdites races. Tous pré-supposent l'infériorité africaine et américaine, et si certains recommandent de développer leur éducation et leur accès à la santé, la plupart préconisent l'immigration européenne pour « améliorer la race »¹⁰.

Dans les années 1910-1920, les humanités « nationalisent » et « culturalisent » les discours raciaux¹¹, faisant du métissage des esprits l'essence de certaines identités nationales. Manuel Dominguez au Paraguay publie *El Alma de la Raza* en 1918 et affirme que la race paraguayenne est supérieure aux races espagnole et guarani puisqu'elle conjugue les meilleures qualités des deux, tandis que le philosophe et homme politique José Vasconcelos publie *La Raza Cósmica* en 1925 à Mexico pour célébrer la cinquième race, qui absorbe les « races inférieures ». Au Brésil, dans *Le manifeste anthropophage* (1928), le poète moderniste Oswald de Andrade célèbre de manière ironique et iconoclaste que l'indigène Tupi a dévoré l'étranger pour assimiler ses qualités. La même année le roman de Mario de Andrade, *Macunaima, o herói sem nenhum caráter* (1928), raconte, dans une langue marquée par de nombreux emprunts au tupi, le blanchissement progressif d'un homme né noir dans une communauté indigène.

Cette mythification ambiguë des racines indiennes de la nation s'accompagne dans certains cas de politiques de protection et d'inclusion sociale, économique et culturelle des « Indiens ». Le Brésil crée par exemple le Service de *Protection* des Indiens (SPI) en 1910. Les prémices de l'indigénisme sont posées. Cet ensemble d'acteurs, idées et actions politiques, articulé en réseau continental, qui inclut les États-Unis¹², est souvent présenté dans l'historiographie comme ayant été l'œuvre paternaliste et acculturante d'une élite masculine non indienne, alors même que plusieurs intellectuels indiens en font partie¹³. Certes, Manuel Gamio, archéologue et anthropologue dans *Forjando Patria* (1916) s'exclame : « Pauvre et douloureuse race [...] tu ne te réveilleras pas spontanément. Il faudra que des cœurs amis travaillent à ta rédemption. » Mais, Jose Carlos Mariátegui, fondateur du parti socialiste péruvien et l'un des théoriciens majeurs du marxisme latino-américain, marqué par sa rencontre avec des activistes indigènes, affirme dans la conclusion de ses *Sept Essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (1928) que la « solution du problème

10. Graham 1990 ; Schwarcz 1994.

11. Martinez-Echazabal 1998.

12. Robichaux 2020.

13. Cunin, López Caballero 2020.

de l'indien doit être une solution sociale. Ses réalisateurs doivent être les indiens eux-mêmes»¹⁴.

Dans les années 1930, deux essais d'anthropologie marquent durablement l'histoire de la question métisse en Amérique latine, l'un sur Cuba, l'autre sur le Brésil. Ils sont inspirés par Franz Boas, anthropologue antiraciste nord-américain qui a dissocié les études biologiques, linguistiques et culturelles de l'homme (*Race, language and culture*, 1910), et par les débats sur «l'acculturation» des immigrés européens aux États-Unis et «la» culture noire américaine¹⁵. Dans cette lignée, à Cuba, Fernando Ortiz confirme que le processus d'acculturation est bidirectionnel et qu'il vaudrait mieux utiliser le terme de *transculturation*, qui implique non seulement l'hispanisation des esclaves, mais aussi l'africanisation de la musique et de la nourriture espagnoles – des influences mutuelles qui ont lieu dans un troisième espace, celui de Cuba en particulier dans les processus de production et de consommation de tabac et de sucre (*El contrapunteo del tabaco y del azucar*, 1940). Parallèlement l'anthropologue Gilberto Freyre situe l'origine du Brésil dans les interactions sexuelles, linguistiques et socioculturelles entre maîtres et esclaves qui ont lieu dans les plantations de canne à sucre (*Casa grande e senzala*, 1936). Ces travaux, dans les deux cas, feront l'objet d'une réappropriation par les nationalismes cubain et brésilien mais aussi d'une circulation internationale dans les décennies postérieures.

Dans les années 1940-1950, la révélation de la Shoah en Europe et des violences de l'apartheid aux États-Unis marquent un tournant. L'Amérique latine devient par contraste un paradis racial où le métissage – la cohabitation et l'amour des races entre elles – est possible alors que partout ailleurs l'extermination et la ségrégation font rage. Dans ce contexte, la «légende noire» de la colonisation ibérique s'estompe, certains intellectuels la théorisent même comme ayant été plus «douce» et «moins discriminante» que la colonisation anglo-saxonne. La colonisation portugaise par exemple est qualifiée de luso-tropicalisme et le Brésil de «démocratie raciale». L'UNESCO est l'un des lieux par lesquels se diffuse au niveau mondial ce «modèle» latino-américain et brésilien «d'inclusion» par le métissage des populations indigènes et afro-descendantes.

En Amérique latine même, l'institut indigéniste interaméricain, fondé en 1940 au Mexique, articule les réseaux et les politiques nationales qui œuvrent en faveur du «développement» et de «l'Intégration» de «l'Indien» dans la nation et impulse la création d'instituts indigénistes

14. Löwy 2014.

15. Redfield, Linton, Herskovits 1936.

au Pérou en 1946, au Mexique en 1948. Les anthropologues qui pensent en termes d'acculturation en sont souvent à la tête. L'anthropologue Gonzalo Aguirre Beltrán, emblématique de cette période des années 1950-1970, montre par exemple que la médecine indigène continue aujourd'hui de se différencier de la médecine occidentale, tout en ayant intégré des dérivés de remèdes médiévaux européens et africains. Il prend également en compte les processus socio-économiques qui conduisent à la marginalisation des communautés indigènes dans les « régions de refuges ». Les dictatures militaires qui s'installent dans de nombreux pays en Amérique latine au cours des années 1950-1970 réutilisent le mythe du métissage et les institutions acculturantes de l'indigénisme. Durant cette période, également marquée par la révolution cubaine en 1953 et le conseil épiscopal latino-américain à Medellín en 1968, éclosent la philosophie et le christianisme de la libération : les « problèmes » des Indiens et des afro-descendants sont d'abord pensés comme des problèmes d'hétérogénéité et d'inégalités sociales et économiques. Les théories postcoloniales de l'hybridité et de la créolité dans l'Amérique latine et les Caraïbes des années 1990 pensent alors le mélange entre cultures populaires et savantes, entre cultures de masse et culture de l'élite avec une approche plutôt esthétique et positive¹⁶.

Ces approches et ces politiques sont cependant profondément remises en cause à partir des années 1980-1990. La miscégénéation, l'acculturation et les programmes de développement ne sont plus perçus comme des solutions mais comme des problèmes que les mouvements sociaux ethniques, afro-américains et féministes revendiquent devoir combattre pour obtenir une réelle émancipation politique. Les critiques du « mythe du métissage » sont de trois ordres, liées entre elles. Tout d'abord, décrire ou postuler une relation harmonieuse ou non problématique entre races revient à minimiser, à invisibiliser, voire à nier le racisme et les discriminations. Le métissage devient ethnocidaire. L'anthropologue Guillermo Bonfil Batalla critique ainsi la manière dont les différences sont empêchées (*México profundo, una civilización negada*, 1987). Deuxièmement et précisément parce qu'il repose sur un couple imaginaire hétérosexuel homme blanc/femme de couleur, le métissage fait silence sur le sexisme et la violence sexuelle structurels sur lesquels il repose. Lélia Gonzalez par exemple met le viol au cœur du métissage brésilien et renvoie dos à dos « le racisme de dénégation » issu des colonisations latines et le racisme de ségrégation, issu des colonisations anglo-saxonnes (*Racismo e sexismo na*

16. Canclini 1990 ; Bernabé *et al.* 1989.

cultura brasileira, 1984). Une dénégarion que Rita Segato trouve également vis-à-vis des nourrices noires dans l'imaginaire brésilien¹⁷.

Troisièmement, le multiculturalisme, en ouvrant l'imaginaire national à la pluralité culturelle comme fondement et/ou comme horizon désirable pour un État-nation rend caduque la recherche d'une unicité nationale par le métissage. La plupart des pays d'Amérique du Sud refondent leurs constitutions dans les années 1990 afin de se reconnaître comme des nations multi ou pluriculturelles, et développent l'éducation en langues *indígenas* tandis qu'ils reconnaissent et délimitent des territoires *indígenas*¹⁸. Le problème des afro-descendants et des *indígenas* ne relève plus de politiques éducatives et économiques universalistes. Puisque le problème vient du racisme, il faut des politiques de discrimination positive et d'affirmation de soi. L'horizon désirable pour et du point de vue des communautés *indígenas* et afro-descendantes n'est plus de se fondre dans la nation mais de persister dans leur différence linguistique, culturelle, épistémique et territoriale.

Ce tournant multiculturel s'accompagne d'un changement d'objet et de perspective dans les sciences sociales. L'objet d'étonnement, ce qui doit être expliqué, voire encouragé politiquement, n'est plus l'hybridité des pratiques, des objets, des lieux, des corps, des communautés autochtones ou afro-descendantes. « On fait avec » un métissage, qui « va de soi » et n'est plus interrogé. Au contraire, ce qui doit être compris, analysé et parfois également soutenu par des politiques, c'est la production et la reproduction des différences. A ainsi été expliqué pourquoi et comment les femmes sont, plus souvent que les hommes, considérées comme indiennes¹⁹. Les chercheurs et les chercheuses ont aussi interrogé les formations nationales des altérités et du racisme²⁰. Ainsi en Argentine ou en Uruguay, les altérités sont minimisées, voire niées, tandis qu'au Chili, au Pérou, en Équateur, au Guatemala et en Colombie elles sont en général maximisées et ségréguées, associées à des régions spécifiques. Au Paraguay, au Brésil, au Mexique, à Cuba et dans la zone caribéenne, les altérités sont soit minimisées soit relativisées et hybridées, que ce soit pour le déplorer ou pour le célébrer²¹.

Cette approche dialectique et sociohistorique des identités est concurrencée par une approche opposée, dite « ontologique » en anthropologie. Celle-ci se développe à mesure que les désastres écologiques deviennent

17. Segato 2014.

18. Gros, Dumoulin-Kervran 2017.

19. Cadena 1991.

20. Briones 2005 ; Segato 2007.

21. López Caballero, Giudicelli 2016.

plus criants et que les dénonciations contre l'extractivisme s'accroissent. Leurs auteurs et autrices mettent l'accent sur la diversité des « mondifications », c'est-à-dire des « manières de faire monde » et des « philosophies » des sociétés amérindiennes et afro-descendantes qui pensent et agissent différemment avec les non-humains (nature, animaux et esprits) que les sociétés euro-américaines²². La question se déplace alors au niveau de « l'être » au monde et du « savoir » du monde, au niveau épistémique. Notons que ces théories s'accompagnent de nouvelles politiques indigénistes. Les instituts changent de nom pour faire oublier leurs origines paternalistes et certains États-nations comme la Colombie ou le Pérou demandent aux communautés autochtones d'élaborer des *plan de vida*, c'est-à-dire des projets de vie qui précisent leur identité et qui proposent des auto-diagnostics de leurs besoins et projets.

De manière significative, là où autrefois les sciences sociales parlaient d'ethnogenèse et d'ethnohistoire, le terme clé devient la « ré-existence », et les « blessures coloniales » entendues comme « humiliations raciales et sexuelles » remplacent « l'hybridité » (Adolfo Albán Achinte, *Prácticas creativas de re-existencia*, 2006). Pour certains, guérir c'est ré-exister de manière créative, assumer son métissage et retourner les stéréotypes pour en faire des critères d'identification et de fierté ethnique. Pour d'autres, il faut enclencher tout un travail collectif d'archéologie du soi pour décolonialiser « l'être » et retrouver des racines authentiques. Les auteurs et autrices décoloniaux ne s'accordent pas tous et toutes sur les risques d'essentialisme et d'enfermement identitaire, voire d'anti-universalisme, qu'implique le multiculturalisme. Dans tous les cas, ils et elles se situent tous sur le plan épistémique et leur objectif premier est de décolonialiser « le savoir ». Pour les uns, il faut une « désobéissance épistémique » à partir des « pensées frontières » des subalternes et des marges du système monde²³, pour d'autres il faut favoriser un dialogue mondial et transmoderne des philosophies, c'est-à-dire faire émerger un pluriversalisme²⁴, développer l'interculturalité dans l'éducation²⁵ ou la transculturalité, c'est-à-dire le dialogue des savoirs pour décoloniser l'université²⁶ ou encore penser le monde ch'ixi²⁷. Autant de termes qui inaugurent un nouveau visage des idées du métissage en Amérique latine, en plaçant

22. Blaser 2009; Cadena, Legoas 2012; Descola 2005; Viveiros de Castro 2009.

23. Mignolo 2015.

24. Dussel 2009.

25. Walsh 2007.

26. Castro-Gomez 2007 : 79-92.

27. Rivera Cusicanqui 2010.

la question au niveau de la production des savoirs, dans et en dehors de l'université.

Ainsi dans les Amériques latines et les Caraïbes, le métissage est tantôt posé comme une solution, tantôt comme un problème, tantôt comme central, tantôt comme secondaire. Si, après la Seconde Guerre mondiale, le métissage à la manière latino-américaine était présenté comme une solution centrale, les différents féminismes et mouvements sociaux de revendications identitaires du continent l'ont définitivement balayé du registre des possibles en ce qu'il repose sur le viol et la dénégation du racisme. Les contours de la question ont également évolué en fonction dont ont été pensées et construites les différences et les inégalités, lesquelles incluent les différences de sexe et de genre. Si au XV^e-XVII^e siècle le métissage est d'abord une question d'habitus, lié à la naissance, il se pigmente au XVIII^e avec la couleur de peau et se biologise au XIX^e avec la génétique. Au XX^e siècle, il redevient une question culturelle, sociale et économique, tandis qu'au XXI^e siècle, nous pensons que la question métisse prend et prendra de plus en plus une dimension épistémique. La question métisse sera philosophique : comment penser entre et avec des traditions philosophiques et linguistiques différentes ?

