

Victorien Lavou Zoungbo

Groupe de Recherche et d'Études sur les Noir-e-s d'Amérique Latine (GRENAL)/CRESEM
Université de Perpignan. France

lavou@univ-perp.fr

LE MÉTISSAGE PARADOXAL DANS “NUESTRA AMÉRICA” DE JOSÉ MARTÍ

Resumen: Notre Amérique (1891), est considéré, à raison, comme un des écrits les plus emblématiques de José Martí (1853 – 1895), dans la mesure où il exprime sa vision systématisée de “l'Autre-Amérique” (“métisse”, “obtus”). Cet article, publié dans “Les blancs de l'histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques” (Lavou Zoungbo,Victorien; 2013), repris ici avec de légères modifications, tente, entre autres choses, de cerner la scène ou les symptômes du sujet colonial que dichotomise José Martí. En effet, l'essai aborde à plusieurs reprises l'opposition politico-ontologique qui, d'après lui, existe entre le “criollo exótico” et le “mestizo auténtico”. Toutefois, il convient de souligner que, pour l'auteur de cet article, tous deux sont des “figures/sujets coloniaux”. Ainsi, au-delà de la préférence martiana pour l'une des deux figures et de l'immanence libératrice ou régénératrice, dont serait porteur le “mestizo auténtico”, la question fondamentale était (et reste encore, du point de vue des études post-coloniales ou décoloniales, par exemple) de savoir comment se libérer (psychiquement et politiquement) des tracées/marques de ce lourd passé colonial et esclavagiste afin d'accéder à une véritable libération intrapsychique mais aussi sociopolitique.

Palabras clave: Jose Martí, Nuestra América, colonialité, métissage

The paradoxical miscegenation in Our America by José Martí

Abstrac: Our America (1891) is rightly considered one of the most emblematic political writings of José Martí (1853-1895), due the fact that it there offers his structured view of the “other America” (“mestiza”, “obtuse”). This article, published in “Les blancs de l'histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques” (Lavou Zoungbo,Victorien; 2013), treated in the present work with slight modifications, among other tasks, intends to focus in the colonial subject's symptoms, dichotomized by José Martí. Indeed, the essay results in the political-ontological opposition that, according to him, exists between the “exotic creole” and the “authentic mestizo”. However, it does not cease to be remarkable that both of these are “colonial subjects / figures”. Therefore, beyond the preference for any of these two subjects and the attraction to the regenerating figure represented by the “authentic mestizo”, it is necessary to consciously deviate from this state of adoration in order to contribute to the arduous question that was, (and still is, from the point of view of the post-colonial or de-colonial studies, for example) how to escape (psychically and politically) from the marks and burden of colonial and slave legacy, with the aim of achieving an intrapsychic, and sociopolitical liberation.

Keywords: José Martí, Our America, coloniality, miscegenation



A Antonio Cornejo Polar, Zulma Palermo
Roberto Fernández Retamar, Zayda Sierra

Vouloir parler sur le travail intellectuel et politique de José Martí, même par la petite lorgnette d'un essai spécifique, comme ce sera le cas ici dans cette communication, m'a toujours paru un honneur redoutable. Tant son parcours personnel, humain et politique et ses productions intellectuelles apparaissent intimement liés. Tant ses œuvres sont foisonnantes et complexes, même dans leur apparente simplicité et transparence (contes, poésie, théâtre, roman, correspondances, chroniques, discours, cuadernos de Apuntes numérotés, etc.). Tant l'exégèse de ses œuvres, par les voix autorisées (personnalités reconnues ou centres de recherches *martianos* à Cuba, comme il se doit, mais aussi ailleurs) vous font face. Mais Martí n'engageait-il pas lui-même à préférer la "trinchera de ideas" à celle de "piedras"? Ne disait-il pas lui-même que "la crítica es salud"?

Quoi qu'il en soit, il me semble qu'aborder sans complaisance de la production intellectuelle de Martí passe par la prise en compte de certains "régimes d'historicité" spécifiques (François Hartog). Non pas tellement dans une logique chronologique linéaire, d'un avant vers un après, d'une jeunesse vers une maturation (assez souvent idéalement représentée comme plus critique, positive et constructive), mais en privilégiant des moments précis, les enjeux qui y étaient liés, les positionnements et les engagements des sujets. Ces moments sont marqués par un "régime de vérité" (Foucault) qu'il faudrait aussi s'attacher à décrypter. A mon avis, ces moments débordent et (sur)déterminent les engagements politiques et les productions poétiques (au sens d'Edouard Glissant) de José Martí.

On comprendra donc que ma démarche est loin de celle qui, habituellement, aborde Martí et ses productions intellectuelles en termes du "jeune Martí" et du même, devenu "adulte", politiquement, et qui développe une "vision du monde" singulière, quasi en rupture (totale) avec son époque. Cela lui a valu d'être désigné/reconnu, par des personnalités politiques et une frange non négligeable de la cité savante latino-américaine, comme "*Atalaya*", "*apóstol*", "*profeta*", "*modernista crepuscular*". Je pose donc tout cela davantage en termes de "discontinuités" qu'en termes d'une continuité et d'une cohérence organiques implacables.



Ainsi donc, en tenant compte ces régimes d' "historicité" et de "vérité", l'essai qui nous intéresse ici, c'est-à-dire *Nuestra América* (1891), marque, de l'avis des spécialistes de la chose, comme mon regretté Maître Antonio Cornejo Polar, une rupture significative dans le dire et le vouloir faire politique de Martí. Il y aborde frontalement, mais sans que cette énumération ne prétende à une quelconque exhaustivité, la question urgente à ses yeux de l'avènement d'une utopie politique transnationale, sa représentation et, à l'intérieur de cette utopie qui reste à construire, celle des fondements humains, culturels et imaginaires de la transnationalité (latino-américaine) à travers notamment la "présence-histoire" (V. Lavou Zoungbo) des Indiens et, dans une moindre mesure, me semble-t-il, des Noirs.

De ce point de vue il n'est pas inutile de mentionner le paradoxe suivant. S'il semble incontestable que le vouloir faire politique est très tôt lié à la vie de José Martí (cela lui a valu les déboires constamment rappelés: prison à Cuba, double exil en Espagne, publication de *Bagne politique à Cuba* en 1871, itinérance dans divers pays d'Amérique latine, d'Amérique centrale, comme le Guatemala et le Costa Rica et des Antilles (Haïti) et son long exil, à partir de 1881 aux États-Unis), sa "conversion" effective à l'Indien et au Noir surtout, pourtant au cœur des enjeux politiques identitaires et nationaux de son époque (c'est le cas pour Cuba avec Arango y Parreno et Antonio Saco au début du XIXe siècle) a été quelque peu tardive, différée. Elle eut lieu surtout, d'après certains spécialistes, à partir de 1877.

Cela est important à prendre en compte car, on a parfois l'impression, en lisant certains travaux, que Martí, tout comme El Padre Las Casas (dont José Martí se revendique, à l'instar d'autres grands intellectuels latino-américains de son époque, mais aussi postérieurs à lui, et classe parmi les grands hommes de "Nuestra América"), est né pour sauver les Indiens de l'incurie dans laquelle ils se trouvaient confinés. Par ailleurs, ni les "enjeux linguistiques" (quelle/s langues pour la dire: espagnol, français, portugais, créoles, anglais, langues indiennes?) ni les "enjeux génériques", forcément liés à cette transnationalité (latino-américaine), sa direction politique et son "identité" ne sont abordés, en dépit du fait que la métaphore maternelle joue un rôle important dans la rhétorique de *Nuestra América*. Cela dit, mon objectif ici est bien modeste: en appeler à prendre en compte, l'importance

de *Nuestra América* de José Martí, des attendus, et davantage peut être des contradictions qu'il contient mais qui, pour autant, me semble-t-il, ne le disqualifient point, même de nos jours.

Afin d'aller à l'essentiel, je laisserai de côté un certain nombre de choses, notamment la question du "Nom" que privilégie José Martí pour désigner cette transnationalité géographique et politique imaginée, de même celle de ce que suppose, traduit le possessif "Nuestra": un sentiment d'appartenance, un rapport d'appropriation ou de propriété?

Je mettrai, pour ma part, l'accent sur la double opposition fondatrice de la légitimité politique et imaginaire revendiquée par Martí dans *Nuestra América*. La première est plusieurs fois rappelée et débattue: il s'agit de l'opposition entre "Nuestra América" (on suppose latine ou "mestiza") et, l'Autre-"América" (del Norte), anglo-saxonne, probablement. Les pourtours géographiques de cette séparation sont clairement revendiqués dans l'essai: du Rio Bravo à Magallanes (en somme du Mexique au Chili). Cette polarité n'est pas que géographique, elle reposerait aussi sur des "pathos" singularisant, des valeurs et/ou un imaginaire foncièrement différenciateurs: d'un côté, la "Nuestra América" imaginée serait populaire, hybride, solidaire, anti-impérialiste, antiraciste et, de l'autre, l'Amérique du "formidable voisin du Nord" projetée serait occidental-centrée, égoïste, impérialiste, raciste, dominatrice et conquérante en son "*Manifest destiny*" et son corollaire politique qui oscille, selon les périodes, entre le "big stick" et le "bon voisinage". Le système métaphorique à travers lequel est dite/saisie l'Amérique qui n'est pas nôtre mériterait qu'on s'y arrête, de même que cette façon de poser un Soi-imaginé dans un rapport très intime avec une altérité envahissante qu'il s'agit pourtant de combattre, en tous les cas, de contenir.

Cette première coupure a fait l'objet de nombreux débats, pas toujours fondés. En vrac: on a parlé du racisme antiraciste de José Martí (opposer à partir d'un culturel biologisé ou d'un biologique culturalisé les "Saxons" aux "Latins": comment ne pas prendre en compte le fait que José Martí était lui-même fasciné par certains aspects de la vie usaméricaine, par ses founding fathers, par son industrialisation, par certains de ses auteurs et pratiques sociales?); on a parlé de vision manichéenne simpliste et caricaturale (que fait alors Martí des Indiens et des Noirs mais aussi de nombreux migrants



latino-américains qui faisaient, et font désormais, partie des populations nationales de cette “Amérique-Autre” et qui étaient (sont encore) massivement victimes des pathologies qu’il y dénonce?); on a souligné le fait indéniable, en dépit de nombreux paradoxes qui la traversent, de l’engagement politique de l’Autre Amérique en faveur de la libération politique de “Nuestra América”. C’est la fameuse “Doctrine Monroe” de 1823, qui a peut-être empêché, malgré ses velléités néocoloniales justement dénoncées, lorsqu’elle se mua plus tard en “Roosevelt Corollary” (1904-1905), les tentations de recolonisation de la part des anciens Empires coloniaux. Cela a certainement contribué à poser la question d’une irréversible séparation, politique et géographique, entre l’Europe et l’Amérique, même si les États-Unis n’avaient pas encore les moyens de mettre en place, comme ce sera le cas plus tard, une politique “continentale” dans le reste des Amériques/Caraïbes; il n’est pas vrai non plus que “Nuestra América” fût profondément exempte de racisme, de la pratique socio-imaginaire et politique de l’hypo-descendance (Victorien Lavou Zoungbo, 2003). Le “péril noir”, que Martí aborde en son *Manifiesto de Monte Cristi* (1895), est bien présent à Cuba, dans les Antilles/Caraïbes et même au-delà.

Les débats relatifs à la première polarité dans *Nuestra América* sont largement consignés, soit directement, soit en creux, dans les articles et les ouvrages sur José Martí en général et sur *Nuestra América* en particulier. Pour le pays-France, d’où j’énonce en partie, je citerai quelques travaux font autorité et sont largement reconnus (Paul Estrade, 2000 ; de M. Jean Lamore, 1973; Sandra-Hernandez Monet Descombrey, 2014). Mais avant d’aborder la seconde polarité, moins évidente de prime abord, je voudrais juste rappeler, car l’exégèse de Martí en parle peu ou pas du tout, que la première coupure dont il a été question n’est pas exclusive à José Martí ni à *Nuestra América*. Elle participe d’une vision politique assez diffusée au XIXe siècle parmi une frange importante de l’élite latino-américaine qui redoutait la menace que faisait peser sur le destin de ses voisins proches l’émergence et la consolidation des États Unis comme Empire. José Martí avait bien des précurseurs tout comme il aura des successeurs, notamment à Cuba (1912, ou la “guerrita del 12” et surtout les années agitées, tendues et fort contradictoires de 1930-50 qui culmineront, sans céder en rien à un historicisme de bon aloi, au triomphe de la Révolution cubaine de 1959. Celle-ci fera de

Martí un héros national).

Ainsi donc, comme le souligne Lane Jill dans *Blackface Cuba 1840-1895* (2005), Martin Robison Delany, un des fondateurs du nationalisme dit noir américain, la posait déjà quelques décennies auparavant; il proposait en effet, contre les pathologies de l'Amérique du Nord dont le racisme viscéral, l'union politique à visée insurrectionnelle des "*coloured people*" (c'est-à-dire Indien, Noirs, Mulâtres, non-Blancs des Amériques, d'Afrique et d'ailleurs); pour lui le métissage et la langue espagnole apparaissaient comme la solution pour forger des sociétés plus justes et égalitaires; l'Amérique Centrale et Cuba lui semblaient des *lugares amenos* de ce point de vue là; ainsi ne voyait-il pas d'inconvénient à demander aux Noirs américains d'apprendre rapidement la langue espagnole. Mais cependant on doit souligner que chez Delany les objectifs politiques à atteindre étaient différents ainsi que le fondement essentiel de cette lutte: "une conscience raciale" radicale (sur ce point je renvoie aux écheveaux complexes ayant présidé à la naissance du American Colonization Society (1816) et aux positions contradictoires de Delany, et d'autres, face à cette institution qui conduira finalement au « retour » de quelques milliers de noirs américains en Afrique, tout particulièrement au Libéria).

La deuxième coupure se joue donc à l'intérieur même de *Nuestra América*. Elle opposerait un "*nos*"/*otros*", à l'intelligence naturelle, politiquement conscient, clairvoyant, appelé à être techniquement compétent, faisant vœu du populaire, martyrologue (sans aucun jeu de mot) et un "*otros*", instruit, culturellement doté mais fondamentalement aliéné en ses valeurs et paramètres euro-centristes revendiqués, reproduits, sans discernement ni transcodage aucun, et en son rejet/mépris farouche du populaire national, notamment Indien.

S'il y a, comme l'a souligné Miguel Rojas Mix dans *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón* (1991), en cette seconde polarité des enjeux de classes à prendre en compte, nous pensons qu'elle est peut-être davantage traversée par la redoutable (à l'époque et actuellement) question de la gouvernance ou de la représentation politique de "Notre Amérique". Autrement dit, qui (individus, groupes sociaux, classes, genres, sexualités) est habilité à diriger "*Nuestra América*", à parler en son Nom? Qui du "*Nos/otros*" et du "*Otros*" peut légitimement et naturellement (une catégorie



particulièrement prisée par José Martí: on en retrouve les trace dans nombre de ses écrits, sans qu'elle ait forcément, à chaque fois le même sens à notre avis)) se prétendre "*emancipadores mentales de América Latina*"?

Bien entendu, Martí se pose comme faisant partie ou étant l'incarnation même de ce "*Nos/otros*", préalablement affublé, comme on l'a vu, de toutes sortes de valeurs distinctives et de vertus incontestables. C'est donc de cette position de Sujet-Atalaya-clairvoyant qu'il vaticine, en se prononçant le destin de la transnationalité (latino-américaine). C'est aussi de ce lieu (imaginaire et idéologique?) que le grand Vate construit et instruit la figure du "*criollo exótico*" et celle de son double antithétique, le "*mestizo auténtico*", qui tous les deux jouent sur la scène politique de "Nuestra América". Il nous faut dire avant de continuer que l'un et l'autre sont des sujets faits de bric et de broc, des sujets hybrides, ayant subi ce que Miguel Rojas Mix désigne comme "*bastardaje cultural y étnico*". Sont-ils pour autant synonymes et/ou transposables, réversibles? Jusqu'où commencent et s'arrêtent leurs limites respectives? Il y a-t-il une possibilité de basculement dans un sens ou dans l'autre? Dans quel "*régime d'historicité*" sont-ils saisis? Ces questions ne me semblent pas inutiles à poser.

Le "*mestizo*" ("*auténtico*") apparaît comme un avatar de la Colonie et de sa grammaire violente qui a mis en veille, en quelque sorte, la véritable âme de ce dernier. La citation de Carlos Fuentes choisie par Maryse Renaud-Mai comme un des trois exergues de son introduction à *Utopia mestiza. Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana* (2007), rend à notre avis compte de cela. Il s'agirait alors de recouvrer cette "âme naturelle" contrariée, dans un dessein libérateur, de (ré) génération et/ou de création qui, ainsi, fera face à l'impérialisme et, surtout, permettra de transcender le racisme logé au cœur même des constructions nationales. Dans ce projet, les Antilles/Caraïbes joueront un rôle capital, Cuba tout particulièrement, pour être "la clé de l'Amérique Latine", la clé de son indépendance effective et non formelle.

José Martí ne pose cependant pas la question de l'impact réel de la Colonie sur le "*mestizo auténtico*" (la "colonialité" du sujet et des pratiques hérités de la post-colonie pour paraphraser certaines formulations théoriques d'Anibal Quijano) pas plus qu'il ne s'interroge sur son implacable homogénéité imaginée. Est-on le "*mestizo auténtico*" uniquement par un vouloir-faire politique conscient?, qu'en

est-il des enjeux imaginaires, génériques et raciaux qui peuvent contrarier l'objectif politique à atteindre? Dans le cas de Cuba, par exemple, comment passe-t-on de Noir à Cubain et à citoyen de plein droit dans une société qui, même après l'abolition de l'esclavage, est loin d'être post raciale? Je renvoie ici aux débats nourris, dont on retrouve les traces écrites dans les productions symboliques de l'île de cette époque là : journaux, publications, discours, essais, littératures, constitution de 1940, etc.) dans l'intelligentsia cubaine (noire et blanche) autour de los "*ideales de la raza*", dans les années 1930-40 (Tomas Fernandez Robaina, 2007).

Toutes ces questions non abordées par José Martí ont conduit certains à le considérer comme un idéaliste doublé d'un humaniste abstrait. La "*guerra de razas*" ou la "*guerrita del 12*" a ramené brutalement en plein jour à Cuba la permanence d'un imaginaire racial (V. Lavou et Marlène Marty, 2009) qui a eu des conséquences désastreuses pour les Noir-e-s. Martí n'a pas eu raison d'écarter, absolument et catégoriquement, dans *Mi raza*, toute possibilité de "guerre de races" à Cuba. Sans pour autant tomber dans une plate téléologie historique, force est de constater que le *periodo especial* a aussi ramené à la surface un racisme anti-Noir-e, larvé ou sous-jacent, dans la formation sociale cubaine. Sauf quelques irréductibles qui continuent de croire en la magie des métissages ou des transculturations qui préserveraient du racisme (alors qu'ils pourraient en être une des traductions, aussi paradoxal que cela puisse sembler), il n'y a plus grand monde pour croire qu'il n'y a pas de racisme anti-Noir-e dans la Cuba post-révolutionnaire. On peut dire donc à ce propos qu'une digue politique a sauté, non seulement au niveau national mais aussi international, notamment un certain discours officiel (et populaire) qu'on opposait aux États-Unis, représentés comme fondamentalement raciste, au contraire de la Cuba qui ne le serait pas.

Le "*criollo exótico*", est quant à lui un sujet qui émergerait, comme il est dit dans *Nuestra América*, à la fin des colonisations européennes et qui aspire à gouverner; ses figures légendaires et représentatives sont désignés ou s'auto-désignaient comme les "*emancipadores mentales*". Martí n'a pas de mots plus durs à leur égard, il les traite de "*intelectuales canijos*", de "*sietemesinos*" ou de "*vanidosos aldeanos*". Au contraire d'une certaine vision traditionnelle et de préjugés qui ont cependant la peau dure, ce n'est donc pas



le critère de naissance naturelle ou d'autochtonie qui fonde et définit le "criollo" (exótico) mais bien sa disposition perverse à l'imitation servile, à la reproduction des paramètres et des valeurs qui lui sont exogènes.

Ainsi, aussi bien le "mestizo auténtico" qui a, rappelons-le, la préférence de Martí, que le "criollo exótico" sont-ils des sujets coloniaux et l'existence de l'un présuppose et justifie (rendre juste et légitime) l'existence de l'autre. Seule la perspective critique (adjectivation performative chez José Martí) semble les départager, comme ici dans cette qualification différentielle que José Martí a adoptée. Ce qui distinguerait alors ces deux figures d'un même "double" construites par José Martí comme représentant les deux seules lignes de force qui traversent la transnationalité (latino-américaine) imaginée n'est donc pas l'hétérogénéité, que nombre d'études posent comme condition sine qua non pour l'avènement du métissage (décliné en positivités ou en négativités) mais bien un *consciousness* et une prise de conscience politique.

José Martí n'est assurément pas un admirateur béat d'une identité nationale ou culturelle bucolique qui résiderait dans un multiple à additionner, à bricoler, comme dirait Roger Bastide; que ce multiple soit constitué par des "races", des langues, des poétiques, des religions. José Martí pose avant tout l'identité comme un à-venir que le sujet de sa transnationalité (latino-américaine) devrait s'employer à édifier dans l'esprit d'une unité politique indéfectible. Cela dit, il reste un aspect important à souligner et c'est sur ce point que je mettrai un terme à cette divagation critique. En privilégiant la figure du mestizo autóctono, issue de la Colonie mais qui garderait intacte en lui la capacité de retrouver son "âme" pensée comme libératrice et (ré)génératrice, deux questions se posent.

En premier lieu, s'agit-il d'exhumer ou de retrouver une "âme" ou un temps antérieur/e à la Colonie? De toute évidence oui. C'est d'ailleurs dans ce "retour" que l'on situe généralement l'ancrage indigéniste de Martí; il y a un certain, en courant le risque d'être anachronique, "perricholismo" dans *Nuestra América* (références nombreuses à l'indien, aux Incas, aux racines des Andes, aux cultures indiennes dans différents écrits de José Martí). La préséance historico-culturelle que Martí accorde à l'avant-pays "Amérique" conférerait aux Indiens, mais davantage à leurs cultures, un

rôle absolu dans la fondation de la transnationalité (latino-américaine) imaginée. N'est-ce pas là céder au mythe d'une culture originelle pure, à celui du chromatisme originel pur du "*maíz rubio*" dont la "dispersion", l'ethnocide, a entraîné des hybridations, des miscégénations, des métissages, etc. diversement appréciés, même aujourd'hui?

Par ailleurs, dans une perspective proprement caribéenne/antillaise, et non plus transnationale (car cette dynamique entre les nations particulières et la grande Nation à forger existe dans la pensée politique de José Martí), la désynchronie temporelle que réalise Martí (retour "essentialisant" à l'Indien et à ses valeurs) ou, si l'on veut, la "performance politico-historique qu'il opère appelle la question terrible de la légitimité de la "présence-histoire" des Noir-e-s physiquement présents, au contraire des Indiens-ne-s qui, pour la plupart, ont disparu dès le choc de la Colonie. Comment donc, en contextes caribéens et voire même cubains (d'où est originaire Martí) conjuguer *Tanhuantisuyu*, largement mythifié, et *Macunaima*, perçu comme non viable du point de vue de la légitimité politique, indispensable à la conduite des affaires socio politiques et culturelles? Cependant, quelle légitimité autre que fantasmée et autoritaire aurait un projet qui ne reposerait que sur une figure unique autour de laquelle les autres devraient s'agglutiner? L'obsession de Martí pour les tracées indiennes relève-t-il Un *pecado ex abundantia* cordial ? (Juan Marinello, Prologo, 1977).

L'émergence paradoxale postérieure d'un Fernando Ortiz à Cuba prouve à l'envi que l'interrogation que je formule ici n'est pas un "détail". Au contraire de José Martí il revisite, non pas d'un point de vue strictement politique mais anthropologique, les fondements idéologiques du discours de l'identité nationale/culturelle cubaine tel que les intellectuels organiques blancs de la "sacarocracia" (Arrango y Parreno et Antonio Saco) la posaient au début du XIXe siècle: un face à face entre Blancs créoles (les seuls habilités à diriger, à gouverner et à servir de modèle) et les Noirs (esclaves ou libres). José Martí voulait-il échapper à cette polarité en revenant au *Tahuantisuyu*? Ou en déclarant qu'à Cuba "*Hombre es más que Blanco, más que Mulato, más que Negro*"? Ce serait malice, mal placée et vil de voire dans cette énumération de l'alphabet de couleurs une quelconque hiérarchie.

En second lieu, si cette "âme" ou cet "esprit" (comme



1

dirait Agustín Yanez) ne renvoie pas à un avant-Colonie et à ses ancrages historico-culturels identifiables mais à un venir-à être différentiel, en dépit de ou résultant de la Colonie, est-on autorisé à la rapprocher, dans une perspective actuelle, de cette fameuse “créolisation” ainsi que E. Glissant et Kamau Brathwaite construisent, avec des différences, comme un métissage (forcé) ayant pour valeur ajoutée le hasard et étant travaillé par un/des imaginaire/s de relation? (E. Glissant) Est-ce là ce que José Martí entendait, dans son utopie politique, par Nation post- raciale?

De ces deux hypothèses la seconde, même si elle paraît attrayante, ne me semble pas fondée. Il vaudrait mieux, un peu par esprit de provocation, dire qu’en Amérique Latine “*dígase Indio y ya se dicen todos los derechos*” ou alors Indio “*es más que Blanco, más que Mulato, más que Negro y mas que Coolie*”. Ce dernier est encore trop différencié dans nos études en France, et même ailleurs, je crois. Dans cette hypothèse provocatrice il me semble qu’on est loin de “*Juan Indio, Juan Negro, Juan Español et Juan migrante*”. Une quadruple ancestralité, diversement revendiquée, qui signifierait, d’un point de vue identitaire et culturel à tout le moins, une des spécificités de ces “nouvelles régions du Monde” et qui ferait d’elles un “laboratoire d’identités”... par antonomase. Martí dirait quant à lui “un continente mestizo por excelencia”.

En dehors des Caraïbes (sauf les “bizarreries” de Haïti et son indigénisme noir ou noiriste et de la République dominicaine et de son indianité officielle utilisée comme un puissant répulsif contre l’île voisine perçue comme noire) l’Indigénisme, qu’il soit politique, culturel, radical, réformiste, aristocratique ou de *gamonales*, etc. a puissamment joué la scène du “mestizo”, dans lequel ce face à face posé finalement comme exclusif entre Blanc et Indien confinait ce dernier dans un rôle de vaincu, dans un rôle de faire-valoir de légitimités imaginées, l’Indigénisme a surtout puissamment contribué à occulter et à différer la “présence-histoire” noire et asiatique (V. Lavou, 1997).

Il y a eu bien entendu une “*querrela del indigenismo*” au Pérou, certaines voix discordantes pour critiquer “*de eso que llaman antropología*” au Mexique, pour défaire “*la democracia racial*” au Brésil, pour rappeler que “*quien no tiene dinga tiene mandinga*”, ou “*el que no tiene du congo tiene de carabalí*” à Porto Rico et ailleurs, pour vanter, le “*borriqueño*” nationaliste portoricain triplement articulé d’un point de vue “*racial*”;



de même qu'il y a eu des voix pour mettre en avant le "todas las sangres", le "todo mezclado", le "ajiaco" et la "feijoada", pour évoquer l'ancestralité commune déroutante (?) des "Black Indians", autre "bizarrerie" pour désigner l'expérience spécifique de certaines populations dans certains pays d'Amérique Centrale (Honduras, Nicaragua, Guatemala, etc.).

En conclusion, même s'il est vrai que pour parler de l'Indigénisme (à ne surtout pas confondre avec l'indianisme politique des années 60 qui dénonce ainsi le paternalisme et l'instrumentalisation politique de la figure de l'Indien par le premier) il faut nécessairement faire grand cas des "régimes d'historicité", des localisations spécifiques, des pratiques culturelles contradictoires, tenir compte de la *performance* (des performativités) du sujet métis ou tenu pour tel, il reste que de la "scène métisse" qu'il a favorisée, induite et/ou consolidée mérite d'être soumise à une critique rigoureuse.

Bibliographie

- ESTRADE, Paul (2000). *José Martí, Los fundamentos de la democracia en Latinoamerica*. Madrid: Doce Calles.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás (2007). *Cuba, Personalidades en el debate racial: conferencias y ensayos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MONET-DESCOMBEY HERNÁNDEZ, Sandra (2014). *Dossier espagnol 2015-2016: José Martí, Nuestra América*. Neuilly: Atlande.
- JILL, Lane. (2005). *Blackface Cuba 1840-1895*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LAMORE, Jean (1973). *José Martí, la guerre de Cuba et le destin de l'Amérique Latine, Chronologie, choix des textes, traduction et introduction de Jean lamore*. Paris: Aubien Montaigne.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2013). *Les blancs de l'histoire. Afrodescendance : parcours de représentation et constructions hégémoniques*. Perpignan: Collection Etudes, Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2003). *Du migrant-nu au citoyen différé*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éd.) (1997). *Marges 18 : Les Noirs et les discours identitaires latino-américains*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien et MARTY, Marlène (eds.) (2009). *Imaginaire racial et projections imaginaires*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.



MARINELLO, Juan (1977), "Prólogo". En *Nuestra América*, (MARTÍ, José). Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

RENAUD-MAI, Maryse (Coord.) (2007). *Utopía mestiza - Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana*. Poitiers : CRLA/Archivos – CNRS.

ROJAS MIX, Miguel (1991). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



