

PENSER LE MÉTISSAGE : UNE INTERROGATION POUR LES SCIENCES SOCIALES

Marika Moisseeff

La Pensée sauvage | « L'Autre »

2005/2 Volume 6 | pages 287 à 304

ISSN 1626-5378

ISBN 9782859192075

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-l-autre-2005-2-page-287.htm>

Pour citer cet article :

Marika Moisseeff, « Penser le métissage : une interrogation pour les sciences sociales », *L'Autre* 2005/2 (Volume 6), p. 287-304.
DOI 10.3917/lautr.017.0287

Distribution électronique Cairn.info pour La Pensée sauvage.

© La Pensée sauvage. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Penser le métissage :

une interrogation pour les sciences sociales

Marika Moisseeff*

Un concept hybride : entre nature et culture, entre sciences naturelles et sciences humaines

Des interventions faites au cours du colloque « L'expérience métisse » par mes collègues spécialistes de l'histoire du continent ibéro-américain, il m'a semblé judicieux de tirer quelques généralités :

1) En dépit de la publicité actuelle qui lui est faite, le métissage n'est pas un phénomène nouveau : l'histoire, l'archéologie et l'ethnologie contemporaine nous apportent les preuves irréfutables de sa permanence.

2) Le métissage n'aboutit nullement à l'homogénéisation des cultures. Tout se passe, au contraire, comme si la confrontation des cultures sous-tendait le mouvement perpétuel de la création de nouvelles entités culturelles.

3) Le métissage, même s'il est le résultat d'une confrontation brutale et destructrice entre des cultures foncièrement différentes, est un phénomène réciproque et mutuel.

Ces propositions correspondent *grosso modo* à la définition suivante du terme métissage : *Emprunts mutuels de phénomènes culturels – matériels, linguistiques, institutionnels – d'ordre pragmatique, esthétique ou métaphysique, entre sociétés qui furent ou sont encore séparées pour des raisons historiques, géographiques ou politiques, et aboutissant à l'intrication de ces phénomènes que l'on peut notamment repérer au sein d'objets composites.*

L'exhaustivité apparente de cette définition omet soigneusement l'essentiel : la connotation « raciale » que recouvre ce terme issu des sciences naturelles. On en prendra pour preuve la définition du Petit Robert : « 1834 ; de métis 1. Croisement, mélange de races différentes. *Le métissage de la population brésilienne.* ♦ FIG. Le métissage culturel. => acculturation. 2. Zool. Bot. => hybridation. Dans le dictionnaire, « métissage

* Psychiatre et Ethnologue, chargée de recherche au CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris. Ce texte est déjà paru en octobre 2004 dans les actes du colloque *L'Expérience métisse* (2-3 avril 2004 à l'auditorium du Louvre), sur le site web du Musée du quai Branly, www.quaibrantly.fr, rubrique Colloque/Le colloque international : « L'expérience métisse ».

culturel » est une acception figurative et c'est cette acception qu'ont adoptée la société de consommation et les sciences sociales contemporaines : elles optent ensemble pour « l'ethnique » qui se substitue si avantageusement à la notion honnie de race. Sous couvert du mélange des cultures, elles confèrent au terme métissage sa légitimité actuelle sans toutefois réussir à effacer la problématique du mélange des substances à laquelle il renvoie inéluctablement, ce pourquoi Jean-Loup Amselle préfère lui opposer l'idée du branchement (2001, 1999 : V).

À leur naissance, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'objectif des sciences sociales, comme l'a rappelé Erwan Dianteill, était fort éloigné de celui proposé dans ce colloque : il s'agissait de repérer les traits originaux des peuples sans écriture, et non de démontrer le procès culturel comme nous l'envisageons aujourd'hui et ici, c'est-à-dire comme un processus de différenciation mutuelle et réciproque générant sans cesse de nouvelles formes symboliques, institutionnelles et physiques. Les sociétés primitives étaient censées refléter les différentes étapes par lesquelles étaient passées les sociétés jugées plus évoluées ; d'où l'intérêt de les étudier au plus près de ce qu'elles avaient été avant le contact. Et l'idée concomitante que les « autochtones », les « naturels » et autres « aborigènes » ou « indigènes » avaient jusque-là vécu en vase clos à l'abri de frontières plus ou moins étanches.

Pourquoi les sciences sociales contemporaines qui souhaitent s'émanciper des catégories raciales et racistes forgées par leurs prédécesseurs, éprouvent-elles le besoin de conserver un concept qui les renvoient inéluctablement à la notion de race dont elles veulent démontrer le caractère non pertinent (Amselle 1999, 2004, Schmidt 2003) ? A n'en pas douter parce que l'identité sur laquelle se focalisent toutes leurs attentions est au cœur de la problématique du métissage. Pour celui qui se perçoit et est perçu comme métis parce que ses ascendants sont censés appartenir à des groupes foncièrement distincts en nature, en raison de la différence de leurs apparences physiques, les enjeux identitaires sont bel et bien spécifiques et le nier revient à se priver de l'analyse des données effectives auxquelles renvoie le racisme. Si les sciences sociales contemporaines veulent avancer dans le champ de l'identité, elles doivent accepter d'affronter le racisme. Pour ce faire, elles doivent dégager des outils qui leur sont propres afin de problématiser l'engouement actuel pour le métissage.

C'est ce que nous a proposé Erwan Dianteill (2004) en plaçant pour « l'autonomie des sciences sociales du métissage » qui ont par trop tendance à faire usage de métaphores véhiculant, selon ses termes, « des connotations issues de leur emploi dans un autre champ discursif » : la biologie et l'horticulture (hybridité), la physique et la technologie (bricolage, branchement, connexion, perméabilité), la linguistique (créolité) et la théologie (syncrétisme). Il suggère de revenir à des concepts et des méthodes forgés par l'anthropologie culturelle et la sociologie « en insistant sur la violence physique et symbolique, sur les stratégies d'appropriation et de disqualification en situation de domination, coloniale ou

postcoloniale » afin d'éviter « de verser dans une vision enchantée du métissage ». Ceci requiert, de son point de vue, d'analyser le métissage dans ses rapports avec le conflit et la coopération et sur deux plans différents, comme nous y invite Bourdieu : physique (guerre ou rixe / alliance ou division du travail social) et symbolique (controverse et anathème / métissage culturel et syncrétisme). Cette perspective alléchante implique, selon moi, de revenir à la notion d'identité.

L'identité ne peut se concevoir sans référence à une forme d'altérité : je suis ce que d'autres ne sont pas ou je ne suis pas comme tous les autres. Et ce processus de distinction – de différenciation – par rapport aux autres est bien ce qui fait problème dans le métissage physique : les frontières sociologiques érigées entre les catégories identitaires sont brouillées. L'identité renvoie à une multitude de référents dont je retiendrai ici trois ordres de faits :

- L'apparence physique : sexe, âge, couleur de la peau, forme du visage (des yeux, du nez, etc.), aspect des cheveux, taille, etc.

- La façon de se comporter avec les autres, d'exprimer ses émotions et ses sentiments en fonction des contextes relationnels tels qu'ils sont définis par chaque culture (plus ou moins grande proximité en termes de parenté, sphère publique ou privée, situations d'interculturalité ou non, etc.).

- L'idéologie qui explicite 1) l'origine des différences, 2) la nécessité de maintenir la dynamique différenciatrice, et 3) les moyens pour y parvenir.

De fait, les cosmologies, les mythes d'origine, évoquent, dans la grande majorité des cas, une indifférenciation originelle à laquelle se substitue une différenciation, une classification ordonnée – entre les sexes, les générations, les classes, les castes, les groupes de parenté, les ethnies, etc. et entre les espèces – posée comme principe à l'origine de la société et de la culture (Moisseff 1995, 1998). Le dynamisme différenciateur est toujours rattaché à une forme de transcendance (divine, cosmique, génétique...).

Les principes culturels régissent le système de classification entre les êtres et les choses et les modes d'agencement des uns avec les autres. Ainsi, toute société définit une distance idéale, ni trop proche, ni trop lointaine, entre les conjoints de sorte que leurs descendants soient assignables à une catégorie sociale préexistante. Le métissage physique brouille les catégories que la société s'évertue à distinguer par toute sorte de moyens, laissant subodorer la possibilité d'un retour au chaos initial. Du coup, la tendance est soit de classer le métis du côté des gens « de couleur », dans une société où la classe dominante est blanche, ou du côté des Blancs, dans une société où la classe dominante se définit par une autre couleur que le blanc (par exemple, dans les sociétés asiatiques)¹, soit de l'assigner à une catégorie particulière (par exemple, en Afrique du Sud au temps de l'apartheid), ou enfin de le rejeter carrément du côté des mons-

1. Voir le témoignage de Kim Lefèvre née au Vietnam d'un père français et d'une mère vietnamienne : *Métisse blanche* (1989).

tres, hors de toute catégorie humaine. Car l'apparence physique est communément rapportée à des différences internes autrement plus importantes que la différence physique proprement dite : le corps est censé être le reflet de l'intériorité, de la part subtile interne qui fonde l'identité. Les différences culturelles tendent à être appréhendées comme des différences entre espèces, c'est-à-dire que la nature aurait « voulu » distinctes, et dont le croisement serait « contre nature ».

Modes de sociabilité et apparences physiques sont articulés les uns avec les autres par l'idéologie ou les idéologies propres à chaque société. Toutefois, si l'apparence physique est un critère relativement commode de distinction, les modes de sociabilité renvoient, de leur côté, à des distinctions plus subtiles. Et c'est bien la raison pour laquelle leur distinction, bien qu'elle procède d'un apprentissage socio-culturel sur les corps et l'expression des émotions, tend à être « naturalisée », c'est-à-dire rabattue sur une distinction en termes d'essences, de classes naturelles, explicitant les différences corporelles : les modes d'être des membres des classes dites supérieures (par exemple, dans nos sociétés, la haute bourgeoisie ou la noblesse) sont perçus comme plus sophistiqués que celles des membres des classes dites inférieures parce qu'ils sont posés comme tels ; cette « distinction » est néanmoins perçue comme naturelle et elle aura tendance à être rapportée à des types physiques spécifiques (par exemple, minceur dans les sociétés occidentales actuelles, opposée à la tendance à l'obésité dans les classes pauvres)². Ainsi, par un raisonnement circulaire bien mis en évidence par Bourdieu (1979, 1980), la domination d'une classe sur les autres est rapportée à la nature intrinsèque de ses membres.

Penser le métissage en termes de relations entre sujets et non comme de simples rapports entre choses

Considérer le métissage sous l'angle de la constitution des identités amène à réviser la définition initiale que j'en ai proposé en distinguant d'un côté, les phénomènes qui s'échangent entre cultures, de l'autre, les relations qui déterminent les modalités de ces échanges. Les sociétés humaines produisent certes des « choses », des artefacts, mais ce qui préside à l'émergence de ces formes matérielles ou institutionnelles et à leur intrication potentielle sont des *relations* et non de simples *rapports*, au sens structural, entre ces formes. Les rapports sont établis entre des choses auxquelles des tiers d'une autre nature – des sujets ou des groupes de sujets – attribuent des valeurs en les érigeant éventuellement en symboles. C'est pourquoi, si Erwan Dianteill, a raison de rappeler que « le métissage touche avant tout les corps, les choses, les signes et les dieux, ainsi que leurs représentations artistiques » (2004, 2002), il est néanmoins

2. Le film italien *Pain et chocolat* de Franco Brusati, sorti en 1973, où le héros, joué par Nino Manfredi, est un Italien qui émigre en Suisse et se teint les cheveux en blond dans l'espoir de se faire passer pour Suisse, en fournit un exemple parmi d'autres. La soi-disant noblesse physique des Tutsis, grands et minces, opposée à l'aspect « paysan » (petits et d'embonpoint supposé plus important) des Hutus a coûté très cher à la population rwandaise.

fondamental de relever que les rapports que l'on peut établir entre ces divers phénomènes appartiennent à un autre ordre de réalité que les relations qui s'établissent entre sujets, c'est-à-dire entre agents sensibles doués de motivation et d'intentionnalité.

L'étude des métissages pourrait se limiter à l'analyse structurale des phénomènes concrets – objets, mythes, rites, us et coutumes – auxquels ils renvoient en toute première approximation. Il est un fait que ce genre de travaux, et notamment ceux de notre hôte et organisateur Serge Gruzinski, ont magistralement démontré la complexité de l'intrication des phénomènes culturels issus de sociétés distinctes. Mais si justement Serge Gruzinski a adressé à des ethnologues une question épistémologique qui les concerne de plein droit – Quelles sciences sociales pour penser le métissage? –, c'est, me semble-t-il, pour qu'ils usent des outils qui leur sont propres pour rendre compte des modalités du métissage sous un jour nouveau. Et l'innovation en ce domaine consiste, c'est du moins l'hypothèse que je tenterai de développer ici, à revisiter l'analyse des relations entre groupes culturels. C'est en tous les cas, la voie vers laquelle nous ont conduit les interventions des collègues historiens et ethnologues, redoublées par les questions des auditeurs, parmi lesquels Georges Condominas et Simone Dreyfus-Gamelon, qui ont souligné la nécessité d'évoquer les rapports de pouvoir et la souffrance des métis. Et c'est effectivement sous cet angle que je me propose de relever le défi lancé aux ethnologues par Serge Gruzinski.

Ma proposition est la suivante : il ne peut y avoir d'étude des métissages sans que ne soient resitués et restitués, non seulement les types de relations au sein desquels ils émergent, mais également des idéologies respectives qui sous-tendent la conception des différences culturelles et, par voie de conséquence, celle de l'identité.

Trois anecdotes relatant chacune un événement suscité par la visite en France d'amis aborigènes métis me serviront de fil conducteur pour présenter brièvement un modèle anthropologique qui intègre les divers phénomènes impliqués dans la construction identitaire et qui, par là, nous aide à saisir la problématique du métissage sous l'angle des relations entre sujets et entre cultures. Chemin faisant, j'emprunterai des sentiers buissonniers pour explorer les soubassements raciologiques de l'idéologie de la différence.

Dis-moi qui tu es, je te dirai où tu dois être

Il y a quelques années, alors que je mentionnais la visite, en France, d'amis aborigènes avec qui j'avais travaillé en Australie, une jeune femme me fit la réflexion cinglante suivante : « Quoi? Vous les avez fait venir en France! Vous êtes des criminels! » Elle sous-entendait par là qu'en transplantant, ne serait-ce que pour quelques semaines, des primitifs de l'âge de pierre dans la civilisation, mon mari et moi-même allions contribuer à les souiller, les transformer, leur ôter leur innocence originelle de bons sauvages.

Au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, et jusqu'à la fin des années dix-neuf cent soixante, un grand nombre d'Aborigènes³ furent placés dans des réserves afin justement de les soustraire à l'influence néfaste des Européens (l'alcoolisme, la prostitution et les maladies). Mais ce souci humanitaire, comme il est fréquent, masquait des préoccupations beaucoup plus pragmatiques : faciliter l'installation des colons en évitant les affrontements et les relations sexuelles – interdites – entre Blancs et Noirs. Ce qui n'empêcha pas, on s'en doute, la naissance de métis dont la population augmenta rapidement. La crainte que le sang blanc qu'ils recevaient en eux ne soit gâché par l'influence de leur parenté noire amena les États australiens à prendre des mesures drastiques : des patrouilleurs furent chargés de récupérer les enfants métis disséminés dans les communautés et de les emmener dans des institutions où il était interdit à leurs parents de leur rendre visite, et à partir desquelles ils pouvaient être donnés en adoption à des familles blanches. A la suite de la célébration du bicentenaire de l'Australie, en 1988, des associations furent créées pour permettre à ces métis de retrouver leurs familles aborigènes. On a alors commencé à mesurer les conséquences catastrophiques sur les plans psychologiques et sociologiques de ces retraits forcés.

La discrimination particulière qu'ont eu à subir les Aborigènes, et singulièrement les métis, doit être mise en relation avec l'idéologie à partir de laquelle les Britanniques ont perçu leurs différences physiques et culturelles. En effet, au XIX^e siècle, les premiers anthropologues fondèrent leur théorie des différences culturelles à la suite de la parution de *L'origine des espèces*, en la calquant sur le schéma darwinien de l'évolution des espèces : plus une population était jugée primitive (du fait de sa culture matérielle et de l'aspect physique de ses membres), plus elle était située à un échelon inférieur de l'évolution humaine. Dans cette perspective, les cultures à la technologie peu développée étaient censées renvoyer aux premières étapes par lesquelles étaient passées l'ensemble des sociétés, la « civilisation occidentale » constituant le stade ultime atteint par l'humanité.

Nous sommes les héritiers de ces théoriciens du XIX^e siècle : nous avons internalisé leur perspective évolutionniste. Si nous sommes fascinés par les cultures exotiques, c'est parce qu'elles nous donnent l'illusion de pouvoir mesurer le chemin que nous avons parcouru pour passer de la sauvagerie à la civilisation, de la nature à la culture. Le débat sur le nom à donner aux collections d'artefacts recueillis dans les sociétés exotiques – *arts premiers* ou *arts primitifs* – nous fait toucher du doigt nos difficultés à nous déprendre de cette perspective. Pourtant les anthropologues ont depuis longtemps démontré son caractère absurde. Toutes les sociétés ont évolué, et les cultures exotiques, comme celle des Indiens d'Amazonie ou des Aborigènes australiens, ne sont pas les vestiges de cultures préhistoriques. Toutefois, nombre de ces sociétés n'ont pas valorisé, au cours de

3. Il est maintenant d'usage d'employer le terme « aborigène » comme une appellation ethnique, et donc d'y mettre une majuscule lorsqu'il est utilisé comme substantif.

l'évolution qui leur est propre, le développement technologique (Sahlins : 1976), critère principal utilisé pour jauger du degré d'évolution culturelle. La perspective évolutionniste née au temps de la splendeur coloniale a donc la vie dure, en témoigne aussi notre langage, et celui des organisations internationales, pour évoquer les pays non innocemment désignés comme sous-développés ou en voie de développement : leur pauvreté, ou la particularité des relations hommes/femmes qui y ont cours, renvoie inéluctablement, dans notre esprit, à une absence d'évolution. Car, bien entendu, pour être jugés évolués, il faut se conformer aux pratiques occidentales.

La culture se fonde toujours sur la capacité des humains à créer de l'identité en fonction d'une altérité qui situe l'autre sur une échelle de valeurs : établir son identité consiste à mesurer l'écart entre nous et ceux que nous choisissons pour définir ce que nous sommes par contraste. Le métissage physique réduit l'altérité, la distance entre nous et ces autres dont on retient comme caractéristique constitutive les démarquant de nous la proximité avec le non humain – l'animal ou le monstre – ou l'appartenance à une autre ère, une époque archaïque, laissant présager la possibilité du retour à une forme d'indifférenciation ou d'une involution. Les mesures ségrégationnistes, en réifiant la classification entre les groupes humains et en prohibant les relations sexuelles entre leurs membres, visent à prévenir de telles aberrations. Elles soulignent, *a contrario*, la puissance subversive du métissage physique : il transgresse les catégories mises en place pour étayer la suprématie politique et symbolique d'un groupe sur les autres.

La naissance conjointe de l'ethnologie et de la préhistoire, au cours du XIXe siècle, procède du besoin ressenti, à la suite des grands mouvements colonisateurs et des bouleversements sociaux liés au développement industriel, de redéfinir la place des Occidentaux dans le monde et, corrélativement, celle des autres peuples. L'idéologie évolutionniste qui a résulté de cette démarche a permis aux sociétés occidentales de s'arroger la place suprême, celle de la civilisation de référence, et la mission correspondante : la diffusion d'un modèle « progressiste » de l'humanité posé comme universel que, paradoxalement, elles seraient seules à pouvoir définir et faire appliquer.

Dans cette perspective, il appartiendrait, dans un ensemble sociétal donné – colonisateurs *versus* colonisés ou, civilisation moderne *versus* sociétés exotiques, du Sud ou de l'Orient, reflétant respectivement les vestiges de la préhistoire et de l'archéologie occidentales – aux mieux lotis, ceux qui sont plus évolués, plus civilisés, d'avoir la responsabilité de décider de la meilleure place qu'il convient d'allouer à ceux qui sont moins bien lotis (parce que précisément situés à un moindre degré d'évolution).

Racisme et géographie symbolique

La hiérarchisation des cultures selon un modèle évolutionniste détermine le contexte relationnel et les modalités selon lesquelles les emprunts d'é-

léments culturels vont pouvoir s'effectuer de part et d'autre : appropriation des symboles, des techniques, des matériaux, des institutions de l'*Autre* en fonction de ce que l'on n'aurait pas encore ou plus, et qui conférerait la puissance politique, économique, esthétique, voire sensuelle que l'on attribue à cet *Autre*.

La culture internationale des jeunes avec ses idoles – les stars du rock, les champions sportifs – et ses modes vestimentaires, témoigne de cette acceptation générale selon laquelle ce qui vient de l'Ouest, et plus spécialement ce qui vient des États-Unis, constitue la référence culturelle ultime (Moisseff 1999). Réciproquement, comme le fait remarquer Carmen Bernand, « les États-Unis, l'empire le plus puissant du XXe siècle, [...] regroupent sous une même étiquette "latine" toutes ces variétés musicales qui incarnent une "autre Amérique" sauvage et débridée. [...] Au-delà des styles nationaux et régionaux, c'est une façon particulière d'exprimer la sensualité qui les caractérise. » Une sensualité qui est rattachée à leur composante noire : les ancêtres de ces musiques ont « fait l'objet d'une réprobation réitérée de la part des autorités coloniales à cause des gestes lascifs qu'ils éveillaient » (Bernand 2004). Sensualité et lascivité sont donc rapportées à la « sauvagerie » des cultures du Sud – africaines ou latines – que les cultures nordiques – froides et policées – auraient perdue tout au long du cheminement qui leur aurait permis de se hisser aux cimes de la civilisation. L'attrait pour l'exotisme, les mouvements new age, sont un moyen, pour les modernes et les postmodernes qui se seraient éloignés de la nature, de s'y replonger et de s'y ressourcer.

Les forces qui sont à l'œuvre dans le métissage culturel contemporain renvoient aux tentatives d'appropriation symbolique de l'*Autre* – puissance septentrionale ou sensualité méridionale –, c'est-à-dire à une hiérarchisation des cultures sous-tendue par une catégorisation raciale. Les différences culturelles sont rapportées à des différences entre « races » auxquelles on fait correspondre une géographie symbolique – Nord/Sud, Est/Ouest – dessinant les lignes « évolutives » de populations physiquement et, de manière corrélative, « mentalement » distinguées. A la culture *latine* correspond un physique métis exprimant le brassage des populations blanches avec des Méridionaux et des Orientaux, des Européens avec les peuples africains et amérindiens, dont le Brésil est la référence paradigmatique, comme l'illustre fort à propos le contenu de la définition du métissage dans le Petit Robert.

C'est donc à juste titre que Jean-Loup Amselle nous incite à nous méfier du concept de métissage inséparable, selon ses termes, d'un modèle raciologico-culturel (2004 : 41). Il nous enjoint à trouver « d'autres instruments » pour aborder ce qu'il vise, « à savoir l'articulation du local et du global en fonction d'une pluralité de périodes historiques et d'espaces géographiques. » (2004 : 41) On doit néanmoins constater que le global tend aujourd'hui à se confondre avec la mondialisation qui n'est autre que la diffusion généralisée des valeurs occidentales et du modèle évolutionniste qui les sous-tend. On peut faire l'hypothèse que l'internalisation

d'une hiérarchisation des cultures détermine les stratégies relationnelles que les individus adoptent, au plan local, en fonction de la perception qu'ils ont de leur place dans le monde (Moisseff 1997).

L'articulation du global et du local envisagée sous cet angle rend compte du caractère subversif des relations sexuelles entre individus appartenant à des groupes racialement et/ou ethniquement distingués, un aspect de la problématique du métissage souvent négligée auquel Sandra Pesavento nous a introduit en analysant le tableau d'Eckhout à partir de l'œuvre de Gilberto Freyre. Elle a ainsi mis en évidence le rôle pivot de la *Femme noire* qui, en enfantant des métis, est devenue la mère symbolique du Brésil métis (2004).

Hiérarchisation des cultures et représentations des relations entre les sexes

Si le métissage est prôné comme un idéal par les Occidentaux, il est souvent perçu, dans les sociétés exotiques où travaillent les ethnologues, comme une autre forme de spoliation qui s'ajoute à celle de leur territoire et de leur pouvoir à l'échelon international (voir les revendications des Peuples autochtones). L'appropriation par des collectionneurs ou des musées occidentaux d'objets rituels que seuls les initiés masculins de haut grade avaient vocation à manipuler redouble le sentiment de perte d'une virilité déjà bien mise à mal par la colonisation. Les relations sexuelles des femmes de ces nations dominées avec des Occidentaux tend à renforcer ce sentiment : la naissance de métis est souvent mise au compte de l'appropriation des services sexuels des femmes de couleur par les Blancs.

Plus généralement, l'asymétrie des pouvoirs, politiques et économiques, entre nations dites industrialisées et pays dits en voie de développement, renvoie à la perception d'une asymétrie de puissance entre hommes occidentaux et hommes des pays pauvres qui peuvent être qualifiés respectivement de colonisateurs et de colonisés, de conquérants et de vaincus, de dominants et de subordonnés. Cette asymétrie s'exprime localement par l'importation et l'adoption d'objets et de modèles occidentaux qui infiltrent les structures socioculturelles traditionnelles affectant, notamment, les relations hommes/femmes : la hiérarchie entre colonisateurs-envahisseurs et colonisés-dominés tend à se substituer à la hiérarchie traditionnelle des relations hommes/femmes qui conférait autrefois aux hommes le statut de garant de la spécificité de leur culture. L'occidentalisation va alors pouvoir être symboliquement rapportée à l'amoindrissement de la virilité des hommes. Cet état de fait a une incidence sur la façon de concevoir les relations sexuelles entre hommes et femmes suivant qu'ils appartiennent respectivement à un groupe dominant ou à un groupe discriminé.

Les jeunes Aborigènes appliquent le terme de *bullockey* aux hommes blancs qui ont des relations sexuelles avec les femmes aborigènes. Ce terme, dérivé de *bullock*, bœuf, était originellement appliqué aux Aborigènes qui volaient du bétail aux Blancs. En faisant leur sa signifi-

cation, les Aborigènes retournent le compliment : les voleurs, ce ne sont pas eux, mais les Blancs qui les ont dépossédés de leurs terres, de leurs femmes, de leurs enfants et, au total, de tout ce qui constituait la spécificité de leur culture. En revanche, les jeunes Aborigènes qualifient un Aborigène qui a des rapports sexuels avec une Blanche de héros. Il n'y a pas de terme spécifique pour désigner les Blancs ayant des relations sexuelles avec des Aborigènes ou les femmes aborigènes ayant des relations sexuelles avec des Blancs.

Au plan symbolique, la perte du pouvoir de la communauté aborigène dans son ensemble est représentée par la perte du contrôle que les hommes avaient sur leurs femmes et leurs enfants. Un des domaines où un homme aborigène peut regagner un prestige symbolique est celui des relations sexuelles. Le héros de *J'irai cracher sur vos tombes* (Sullivan alias Vian 1946), un nègre blanc comme il se qualifiait, se vengeait des humiliations subies par son peuple, en possédant sexuellement les filles des grands propriétaires du Sud des États-Unis. Les conflits de pouvoir entre hommes de cultures différentes se jouent, plus souvent qu'on ne le croit, sur le terrain de leurs rapports avec les femmes : l'enjeu du combat sans merci qu'ils se livrent touche directement à leur virilité. Et si les dominants tendent à s'approprier le sexe des femmes de ceux qu'ils dominent, ils n'en redoutent pas moins la revanche de ces derniers. Au viol des femmes par les envahisseurs, si redoutés par les vaincus, répond la possibilité du viol des femmes des vainqueurs par les vaincus et ses conséquences pour leur descendance : des métis issus d'ennemis jurés (Audouin-Rouzeau 1995, Virgili 2000).

En France, l'enjeu du voile islamique est un autre avatar de ce conflit singulier, la résultante d'un soi-disant choc des civilisations : Orient contre Occident, culture contre culture et, au final, toujours et encore, hommes contre femmes. Cette perspective éclaire d'un jour nouveau la montée des fondamentalismes islamiques : l'exigence que les femmes recouvrent leurs rôles traditionnels, se désoccidentalisent, répond à l'espoir pour les hommes de recouvrer le statut traditionnel valorisé qu'ils ont perdu au décours de la colonisation. Réciproquement, les femmes du tiers monde et leur pouvoir de fertilité, attirent toute l'attention des organisations internationales (ONU, OMS, etc.). Les Occidentaux qui ont tant de difficultés à maintenir un taux de fertilité viable dans leur pays (Hureauux 2000), enjoignent de façon autoritaire les hommes de leurs ex-colonies, non seulement à laisser leur femmes s'occidentaliser, mais encore à diminuer leur fertilité. Le contrôle du ventre des femmes appartenant à des pays anciennement colonisés est irrémédiablement ressenti comme une tentative pour diminuer la virilité des hommes des ex-colonies. L'impact de la prostitution, de l'adoption et des marchés matrimoniaux orchestrés par les pays occidentaux pour s'approprier les services sexuels et procréatifs des femmes des pays qu'ils dominent économiquement, va dans le même sens.

Dans l'idéologie occidentale, le degré d'évolution des sociétés est jugé

inversement proportionnel à leur taux de fécondité : les sociétés les plus évoluées sur le plan technologique sont celles qui font le moins d'enfants, les moins évoluées en font le plus. Ces différences culturelles sont rapportées à des différences en nature : les peuples prolifiques, perçus comme inféodés aux nécessités de la reproduction biologique, sont censés être restés plus proches de l'animalité (Moisseff 2004, 2003, 2000). D'où la crainte que la démographie des *pays en voie de développement*, et le pouvoir fécondant des migrants de couleur jaune ou noire qui en sont issus, ne submergent l'Occident entraînant la disparition de l'homme blanc ou l'involution vers l'animalité de ses descendants métis. Maîtriser la reproduction des pauvres, des « sous-évolués », en contrôlant le ventre de leurs femmes est, en conséquence, devenu l'un des objectifs majeurs du monde « civilisé ».

On voit donc que les enjeux du métissage sont plus complexes qu'il n'y paraît et qu'il est toujours essentiel de l'aborder sous l'angle des relations impliquées dans les échanges culturels.

Des Aborigènes à Paris

La première anecdote se rapportant à la visite de mes amis aborigènes nous a amené à reconnaître le racisme qui sous-tend le mythe du bon sauvage corrompu par la civilisation introduit par Rousseau au XVIII^e siècle. Voici maintenant la réponse du berger à la bergère. Ces mêmes amis aborigènes installés à la terrasse d'un café parisien nous firent part du confort qu'ils ressentaient à faire enfin l'expérience de l'invisibilité qui ne leur était jamais accordée en Australie. Là-bas, leur apparence physique les désigne d'emblée comme Aborigènes et métis. En revanche, dans une grande capitale européenne cosmopolite comme Paris, nul ne pouvait préjuger avec certitude de leur origine et personne d'ailleurs n'y prêtait attention, ce qui leur conférait, en quelque sorte, une immunité ethnique temporaire qu'ils appréciaient beaucoup. Car, hors des circonstances où le Blanc choisit de se plonger volontairement dans un bain exotique coloré, l'invisibilité est un luxe qui lui est réservé et dont il a peu conscience. Ce luxe est, au contraire, généralement refusé aux membres des minorités ethniques aux traits physiques marqués lorsqu'ils vivent au sein d'une société où ils sont repérés comme « migrants », descendants d'immigrés ou d'esclaves, « indigènes » ou métis.

Du point de vue des sciences sociales, la perspective émique, c'est-à-dire le point de vue des sujets dont les comportements sont soumis à l'observation et à l'analyse, est crucial à prendre en considération : cette perspective *de l'intérieur* implique de concevoir les sujets concernés comme des agents adoptant des stratégies en fonction de leur vécu interne. Or, l'apparence physique conditionne le ressenti quotidien d'une façon telle qu'il pourra surdéterminer certains choix de vie absolument cruciaux : lieu de résidence, études, profession et même choix du conjoint.

Dans une société où les Blancs sont en position dominante, et où les personnes « de couleur » sont discriminées, être blanc, c'est avoir droit à

l'anonymat, avoir la possibilité de passer inaperçu dans des circonstances banales et ordinaires (les transports en commun, les courses dans les magasins, les démarches administratives, etc.) ou, au contraire, être jugé comme un individu singulier, dans des circonstances particulières (une prise de parole dans une réunion, une demande d'augmentation de salaire, un dépôt de plainte, un succès professionnel ou sportif, l'obtention d'un diplôme, etc.). Être noir, c'est être d'abord perçu, quelles que soient les circonstances, comme membre d'une catégorie visible : la neutralité vous est interdite. On essaiera d'évaluer si vous vous comportez bien comme vous êtes supposé le faire étant donné votre appartenance ethnique ou, au contraire, si vous essayez de passer pour ce que vous n'êtes pas. L'apparence, l'extériorité de l'individualité est censée refléter l'intériorité catégorielle : elle servira de critère, d'indice à partir de quoi les paroles, les comportements et les attitudes seront évalués.

Réussir dans la culture dominante peut être perçu comme le signe du rejet de sa culture d'origine, et comme le choix simultanément du camp ennemi qui humilie les siens. On est alors désigné, dans sa communauté, comme un renégat. Parmi les Aborigènes, toute suspicion de compromission avec la culture dominante peut conduire à l'une des pires insultes qui soit : « noix de coco », c'est-à-dire comme noir à l'extérieur mais blanc à l'intérieur. Aux Antilles, on évoquera les Bounty, ces friandises à la noix de coco (blanche à l'intérieur) recouverte de chocolat (noire à l'extérieur) ; parmi les descendants de Japonais à Hawaii, on évoquera les bananes (jaunes à l'extérieur, blanches à l'intérieur) ; parmi les Indiens d'Amérique du nord, ce seront les pommes (rouges à l'extérieur, blanches à l'intérieur). De bien étranges fruits en vérité pour signifier qu'il n'est pas bon de se montrer déloyal à la communauté dévaluée dont on est issu. On conçoit donc qu'un métis un peu trop blanc puisse être soumis à une suspicion plus grande encore le conduisant parfois à devoir revendiquer plus haut et plus fort la part discriminée de son identité.

Vouloir s'insérer dans le groupe dominant, c'est prendre le risque d'être perçu, de part et d'autre, comme celui qui s'insinue dans une catégorie où il ne sera jamais de plein droit. Cette tentative d'intégration ne garantit, en effet, jamais d'être totalement accepté parmi les Blancs puisque tout faux-pas sera interprété comme le signe de son appartenance à une autre catégorie. Appartenir à l'infime minorité des Aborigènes qui ont réussi sur le plan professionnel est facteur de stress et d'auto-questionnement permanent et épuisant.

L'impossibilité d'être reconnu comme une personne singulière, indépendamment de sa catégorie d'appartenance, nombre d'artistes de par le monde l'ont évoquée. Citons à titre d'exemple, l'écrivain afro-américain Toi Derricotte qui raconte par le menu dans un livre bouleversant au titre français plus qu'explicite, *Noire, la couleur de ma peau blanche*, le calvaire quotidien d'une métisse se questionnant sans arrêt sur la façon dont elle doit se comporter, se présenter. Les évaluations que l'on fait d'elle, les amitiés, les invitations et les honneurs dont elle est l'objet le

sont-ils pour ses qualités propres ou parce qu'elle est noire ou, au contraire, parce qu'on croit à tort qu'elle est blanche ? C'est ce qui se produit lorsqu'elle est invitée dans une colonie d'artistes :

« En arrivant [...], j'étais heureuse de trouver un autre artiste noir – qui, malheureusement, est parti le jour de mon arrivée. Coïncidence ? Ou étions nous des *jetons interchangeables* ? Cette question a marqué le reste de mon séjour. Un autre artiste noir est arrivé le jour de mon départ. » (Derricotte 2000 : 133, mes italiques)

Quand il existe une relation hiérarchique entre cultures, tout se passe comme s'il était impossible de vivre paisiblement son métissage. On est sommé de choisir entre ses deux communautés d'appartenance, et ce choix nécessaire confine au sentiment de perte. Une amie australienne non aborigène qui avait eu des enfants avec un Aborigène me dit un jour : je les laisserai choisir. Comme s'il fallait effectivement choisir l'une ou l'autre plutôt que l'une et l'autre de ses affiliations.

On relèvera alors le paradoxe auquel est confronté l'individu métis : ses choix devraient *a priori* être démultipliés en proportion du nombre des appartenances « ethniques » qu'il est susceptible de revendiquer ; or, dans les faits, sa capacité de choix est paradoxalement restreinte par son *état d'entre deux*. Il peut certes s'en extirper mais en faisant appel à une créativité qui n'est pas donné à tout un chacun, c'est-à-dire en accentuant son statut d'être d'exception. La figure mythique de Dionysos/Bacchus et les personnages historiques tout à fait singuliers évoqués par Carmen Bernard en sont des illustrations magistrales. La tentative de Gilberto Freyre d'ancrer l'originalité et la créativité du Brésil dans son métissage, comme nous l'a si superbement rappelé Sandra Pesavento, en est un autre exemple. L'alternative est d'être perçu et/ou de se percevoir comme dégénéré et sans avenir, sort que les Brésiliens semblaient condamner à vivre à la fin du XIX^e siècle si des penseurs d'exception (Freyre, Sérgio Buarque de Holanda et quelques autres) ne leur avaient offert une autre voie. Mais le métis a-t-il, comme tout un chacun, l'alternative de la banalité ? Après tout est-il donné à tout le monde d'opter pour une vie d'exception ?

Des Aborigènes en Limousin

La suggestion de Carmen Bernard d'opérer une distinction entre le métissage, « qui décrit un processus social », et le métis, « qui se réfère à la singularité d'une expérience », prend ici tout son sens. Les trois personnalités qu'elle prend pour exemples sont tiraillées entre leurs différentes identités : l'Inca Garcilaso de la Vega, au XVI^e siècle, est espagnol et péruvien ; Olaudah Equiano, au XVIII^e siècle, est « africain et ancien esclave, mais aussi anglais, libre, instruit et chrétien » ; l'essayiste Edward Said, à l'époque contemporaine, est « palestinien mais catholique, arabe mais anglais ». Tous trois, nous rappelle-t-elle, vont faire le choix de la langue et de la culture des dominants et émigrer en Occident : « dans une Espagne sans Indiens ni métis pour l'un », à Londres pour le second, et aux États-Unis pour le troisième. L'expatriation – spatiale, linguistique et

culturelle – leur offre une forme d’anonymat ou de neutralité à partir de laquelle ils ont pu transformer – parce qu’ils étaient exceptionnels – le « handicap » que constituait, dans leur patrie d’origine, leur identité métisse en un atout pour bâtir, chacun à leur manière, une œuvre singulière dans leur patrie d’élection.

Leur statut d’expatrié temporaire, en France, a conféré à mes amis aborigènes une forme de neutralité similaire à partir de laquelle ils ont pu percevoir l’existence d’une réelle variété d’expériences pour les Blancs. En effet, les hommes se répartissaient jusque-là pour eux entre les Blancs, sous-entendu ceux qui ont le pouvoir, et les autres indigènes d’Australie ou d’ailleurs. Et les Blancs étaient censés être beaucoup plus semblables entre eux que ne le sont les autres ; à ces derniers, ils reconnaissaient pour seul point commun d’être subordonnés à une même culture dominante et blanche. C’est ce qu’indique la classification des Australiens qu’ils ont élaborée à mon intention. Les Aborigènes représentent la population indigène, native, de l’Australie. Les *Cultural people*, les « ethniques », que sont les Italiens, les Grecs, les Yougoslaves, c’est-à-dire les nouveaux émigrants d’origine européenne, sont des indigènes dans leur pays d’origine. Les Anglo-saxons sont, eux, les envahisseurs ; leur culture est qualifiée de non culture en raison de son universalité. La langue anglaise, la musique rock, les feuilletons américains, les MacDo sont mis à la disposition des diverses communautés ; la culture qu’ils sont censés véhiculer constitue donc l’arrière plan commun à partir duquel les autres cultures se différencient. Pour les Aborigènes, une culture universelle n’est pas une culture dans la mesure où la culture secrète des différences indépassables : la langue, les us et coutumes. A un premier niveau, la culture anglo-saxonne est reconnue comme supérieure à celle des autres du fait de son universalité ; mais à un autre niveau, étant jugée inapte à fonder une identité culturelle spécifique, elle est perçue comme une non culture.

L’immersion de nos amis dans une autre culture – européenne mais non australienne – bouleversa quelque peu leur optique d’une façon aussi inattendue pour eux que pour nous. Alors que je leur faisais visiter le « pays » de ma famille maternelle, le Limousin, et que nous passions à quelques kilomètres d’Oradour-sur-Glane, je proposai de les y emmener tout en leur contant l’histoire de cette ville « martyre ». Le lendemain, Alwyn vint me dire très solennellement qu’il me devait des excuses. « Oui, me dit-il, lorsque tu étais chez nous, dans la communauté, tu insistais souvent sur le fait que les Français étaient différents des Australiens [non Aborigènes]. Et bien je ne t’ai jamais cru ! Et pour cela je te dois des excuses. Car depuis que j’ai visité Oradour, je te crois. » Et il m’expliqua qu’en voyant les petits écriteaux « Tabac », « Boulangerie », « Boucherie », etc. sur les ruines de certaines maisons, il avait réalisé que nous avions une culture à nous, véritablement autonome vis-à-vis de celle des Anglo-saxons.

Les Aborigènes savent fort bien que ceux qu’ils qualifient d’ethniques ont émigré en Australie pour des raisons essentiellement économiques et que les Français tels que moi ne renvoient pas à cette catégorie. Ils ran-

gent la France et le Royaume-Uni parmi les grandes puissances colonisatrices : Français et Anglo-saxons sont classés dans la catégorie des Blancs dominants. Mais la visite d'Oradour, peut-être en raison de l'intense émotion que suscitent ces ruines pourtant si laides, de l'aspect si modeste de ce village d'antan comme pétrifié, a soudain fait réaliser à mes amis que le label « dominants » recouvrait une réalité beaucoup plus contrastée : de petits Blancs vivant sans éclat mais avec autant d'autonomie que les Aborigènes d'avant le contact, avaient subi un massacre analogue à ceux perpétrés par les Européens sur les Aborigènes. Paradoxalement, Alwyn et sa femme Irène pouvaient enfin reconnaître la spécificité de ma culture, la distance qui la séparait à la fois de la culture anglo-saxonne et de la leur, justement parce que nous étions devenus des semblables : une façon pour eux de toucher du doigt, pour la première fois, « le local » d'une puissance occidentale.

Un modèle anthropologique pour penser l'identité en termes relationnels

Ma recherche sur les Aborigènes australiens a initialement consisté à analyser des données ethnographiques recueillies à la fin du XIX^e siècle, ce qui m'a permis de repérer certains des fondements traditionnels de l'identité aborigène. (Moisseff 1995). Toutefois, les résidents de la communauté aborigène où j'ai effectué ultérieurement un travail de terrain de plusieurs années, ne correspondaient pas à l'image typique de l'Aborigène dépeinte dans les monographies traditionnelles : la majorité étaient métis et ne pratiquaient plus les rites traditionnels qui, dans l'anthropologie classique, définissent la spécificité de la culture aborigène. J'étais, en revanche, confrontée, au quotidien, à une série d'autres phénomènes participant à la construction identitaire contemporaine aborigène qu'il m'a semblé intéressant de situer sur trois plans.

Le premier plan concerne les stéréotypes, c'est-à-dire les critères exogènes de définition de l'aboriginalité qui sont employés par les Blancs. L'un de ces stéréotypes affirme que les vrais Aborigènes sont nécessairement très noirs de peau, ne parlent pas anglais et pratiquent des rites particuliers leur conférant des pouvoirs quasi surnaturels. Un autre stéréotype précise que tous les Aborigènes sont sales, paresseux et alcooliques. Les Aborigènes ont internalisé ce genre de stéréotypes et en jouent considérablement, en adoptant certaines attitudes « typiques » lorsqu'ils sont en présence des Blancs : ils se conforment alors, non sans humour parfois, à l'image qu'on leur renvoie. Les stéréotypes culturels ne sont pas de pures catégories extérieures aux sujets, ils sont internalisés et sont notamment employés en situation d'altérité culturelle pour savoir comment se comporter avec un étranger. A ce niveau, l'identité renvoie aux différences, et la visibilité de ces différences est constituée en vignette de ce à quoi renvoie chaque groupe culturel : les Aborigènes australiens doivent être noirs, pratiquer des rites sanglants et faire des peintures à petits points.

Le deuxième plan des phénomènes qui sous-tendent, de mon point de vue, l'identité concerne la spécificité des modes de sociabilité qui se fondent sur l'expression conventionnelle de certaines émotions telles que la

colère, la honte ou la jalousie. A ce niveau, l'identité, ou plus précisément l'éthos culturel, se réalise au quotidien au travers de l'adoption de comportements, différents en fonction des circonstances et des contextes (hors de la communauté, en présence de consanguins ou d'alliés, lors de la gestion des conflits ou des rites funéraires, par exemple). Ces phénomènes constituent les soubassements du sentiment d'appartenance à une communauté, d'une familiarité partagée et assurent, par delà l'absence de certaines institutions rituelles, la continuité d'un mode distinctif de sociabilité.

Le troisième plan des phénomènes qui contribuent à la constitution des identités concerne la façon dont les individus conçoivent leur rattachement à une identité collective en se référant aux liens qui les unissent à leurs ascendants : la plupart des individus pensent qu'ils sont ce qu'ils sont et qu'ils doivent agir en conséquence, en vertu du fait qu'ils ont été procréés par des parents aborigènes, et que ce lien, conçu en termes d'une transmission de substances particulières, les constituent, au plus profond d'eux-mêmes, même s'ils sont métis, peut-être d'ailleurs surtout s'ils sont métis, comme Aborigènes. C'est également à ce niveau que les éléments de l'histoire des relations entre Aborigènes et non-Aborigènes sont intégrés à l'histoire personnelle et familiale, constituant l'assise d'une revendication identitaire propre.

On remarquera la correspondance entre les phénomènes auxquels renvoient ces trois plans et ceux auxquels renvoient les trois ordres de fait que j'ai retenus au début de cet article comme référents identitaires : l'idéologie qui permet d'ordonner et de classer (les stéréotypes), les modes de sociabilité (l'éthos culturel) et l'apparence physique (systématiquement associée à des questions d'ascendance et de transmission de substances).

La distinction de ces trois plans permet d'explicitier les difficultés particulières auxquelles sont confrontés les métis qui ont été retirés, enfants, de leurs familles aborigènes pour être placés en institutions ou dans des familles blanches. La plupart revendiquent leur seule ascendance aborigène et tentent de résoudre leur problématique identitaire en essayant de réintégrer leur communauté, mais beaucoup sont rejetés : dans un premier temps, ils adoptent les comportements qui correspondent aux stéréotypes de « l'Aborigène », mais sont incapables de se conformer aux subtilités des modalités relationnelles qui sont requises pour être accepté dans une communauté aborigène. Ils ne les ont pas apprises.

Face à nombre d'Australiens qui se demandent ce en quoi la population métisse des zones urbaines et rurales peuvent se dire malgré tout aborigène, ce petit modèle présentait l'avantage de leur rendre un peu plus concret ce que les Aborigènes ont en commun concernant leur identité.

Aborder la question du métissage m'a conduit à envisager les différentes facettes auxquelles renvoient les différences culturelles et la façon dont elles sont intégrées aux idéologies. En insistant sur l'intérêt d'opter pour une approche relationnelle du métissage, j'espère avoir suggéré quelques pistes de réflexion pour réévaluer un concept hautement problématique.

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle JL. Métissage, branchement et triangulation des cultures. *Revue germanique internationale* 2004; (21) : 41-51.
- Amselle JL. *Branchements. Anthropologies de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion; 2001.
- Amselle JL. (1990) *Logiques métisses*. Paris : Éditions Payot & Rivages; 1999.
- Audoin-Rouzeau S. *L'Enfant de l'ennemi 1914-1918. Viol Avortement, infanticide pendant la grande guerre*. Paris : Aubier; 1995.
- Bernard C. Penser les métissages d'hier et d'aujourd'hui : anthropophagie, harmonie et dissonances. In : Actes du Colloque international *L'Expérience métisse* du 2 et 3 avril. Paris : Louvre/Musée du quai Branly; 2004.
- Bernard C, Gruzinski S. *Les Métissages. Histoire du nouveau monde* (T. 2). Paris : Librairie Arthème Fayard; 1993.
- Bourdieu P. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Les Éditions de Minuit, coll. Le sens commun; 1980.
- Bourdieu P. *Le Sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Le sens commun; 1979.
- Derricotte T. (1997) *Noire, la couleur de ma peau blanche*. Paris : Éditions du Félin; 2000.
- Dianteill E. Intervention au cours de la table ronde « Quelles sciences sociales pour penser le métissage? » In : Actes du Colloque international *L'Expérience métisse* du 2 et 3 avril. Paris : Louvre/Musée du quai Branly. MS; 2004.
- Dianteill E. Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine. *Archives des Sciences sociales des Religions* 2002; (117) : 59-80.
- Gruzinski S. *La Pensée métisse*. Paris : Librairie Arthème Fayard; 1999.
- Hureauux R. *Le temps des derniers hommes. Le devenir de la population dans les sociétés modernes*. Paris : Hachette Littératures; 2000.
- Lefèvre K. *Métisse blanche*. Paris, Éditions Bernard Barrault; 1989.
- Moisseeff M. L'amour extraterrestre : une mythologie à méditer. In : Héritier F, Xanthakou M *Corps et affects*. Paris : Éditions Odile Jacob, 2004 pp. 325-338.
- Moisseeff M. Alien ou la science-fiction comme mythologie contemporaine. *Nouvel Observateur* Hors Série « Lévi-Strauss et la pensée sauvage », juillet 2003 : 82-85.
- Moisseeff M. Une figure de l'altérité chez les Denticico ou la maternité comme puissance maléfique. In : Jamard JL, Terray E, Xanthakou M (Ed.) *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris : Librairie Arthème Fayard; 2000. p. 471-489.
- Moisseeff M. *An Aboriginal Village in South Australia. A Snapshot of Davenport*. Canberra, Aboriginal Studies Press; 1999.
- Moisseeff M. Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité. In : Durandeu A, Sztalryd JM, Vasseur-Fauconnet C (Eds) *Sexe et guérison*. Paris : L'Harmattan; 1998. p. 45-74.
- Moisseeff M. Subversive Science, Subversive Practice. *Transcultural Psychiatry* 1997; 34 (1) : 95-107.
- Moisseeff M. *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Coll. Cahiers de l'Homme; 1995.

- Pesavento SJ. La découverte du Brésil africain dans l'œuvre du sociologue Gilberto Freyre. In : Actes du Colloque international *L'Expérience métisse* du 2 et 3 avril. Paris : Louvre/Musée du quai Branly ; 2004.
- Robert P. *Le nouveau petit Robert*. Paris, : Dictionnaire Le Robert ; 1995.
- Sahlins M. (1972) *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris : Gallimard ; 1976.
- Schmidt N. *Histoire du métissage*. Paris : Éditions de La Martinière ; 2003.
- Sullivan V. (Vian B.) *J'irai cracher sur vos tombes*. Paris : Éditions du Scorpion ; 1946.
- Virgili F. *La France Virile*. Des femmes tondues à la libération. Paris : Payot ; 2000.

RÉSUMÉ

Penser le métissage : une interrogation pour les sciences sociales

L'identité et son rapport à l'altérité sont au cœur de la problématique soulevée par le métissage. L'auteur suggère, en conséquence, d'adopter une approche relationnelle pour analyser la question du métissage plutôt que de se référer uniquement à de purs « objets » matériels résultant d'un syncrétisme contemporain et marchand. Une telle perspective permet de reconnaître que la fascination pour l'exotisme peut, parfois, cacher une idéologie raciste souvent méconnue ou négligée. Trois anecdotes rattachées à la visite à l'ethnologie, en France, d'amis aborigènes avec qui elle a travaillé en Australie constituent le fil conducteur de l'article.

Mots-clés :

Identité, altérité, métissage, racisme, exotisme, sciences sociales, anthropologie, ethnologie, Aborigènes, Australie.

ABSTRACT

Thinking about « cultural cross-breeding » (métissage) : an issue for the social sciences

Identity and its relationship to Otherness lie at the very heart of issues pertaining to bio-cultural mixing. The author thus argues for a relational approach to the conceptualisation of “ cultural cross-breeding”, rather than one that refers solely to material objects resulting from contemporary and commercial syncretism. Such an approach reveals that a fascination with exoticism may, at times, mask an overlooked or neglected racist ideology. The argument is punctuated by three anecdotes linked to the visit to France of Aboriginal friends among whom the author worked in Australia.

Key words :

Identity, Otherness, cultural cross-breeding, racism, exotism, social sciences, anthropology, etnology, Aborigenes, Australia.

RESUMEN

Pensar el mestisaje : una interrogación para las ciencias sociales

La identidad y su relación con la alteridad están en el centro de la problemática planteada por el mestisaje. El autor sugiere, entonces, de adoptar una enfoque relacional para analizar la cuestión del mestisaje en lugar de referirse únicamente a « objetos » materiales puros que resultan de un sincretismo contemporáneo y mercantil. Tal perspectiva permite reconocer que la fascinación por el exotismo puede, a veces, esconder una ideología racista muchas veces desconocida o ignorada. Tres anécdotas vinculadas con la visita a la etnóloga, en Francia, de amigos aborígenes con quienes había trabajado en Australia constituyen el hilo conductor del artículo.

Palabras claves :

Identidad, alteridad, mestisaje, racismo, exotismo, ciencias sociales, antropología, etnología, Aborígenes, Australia.