

## Natalie Zemon Davis - Métissage culturel et méditation historique - XVII<sup>e</sup> Conférence Marc-Bloch, 13 juin 1995 [Texte intégral]

Métissage culturel et méditation historique

« C'est le peuple de ce royaume [...] le plus meslangé de diverses nations », note un habitant de Lyon, au XVI<sup>e</sup> siècle, pour expliquer les désordres de sa ville : « italiens, florentins, genevoys, lucquoys, alobroges, alemans, heispagnols et aultres nations, et fut faicte une cité de plusieurs pièces [...] comme est de couleurs la peau d'ung léopard. Etrange populaire. »

L'écrivain Elias Canetti évoque avec nostalgie, au début de ses mémoires, le mélange qui colorait sa ville natale de Ruschuk, sur les rives du Danube dans les premières années de ce siècle :

« Hormis les Bulgares, le plus souvent venus de la campagne, il y avait de nombreux Turcs qui vivaient dans un quartier bien à eux, et juste à côté, le quartier des Sépharades espagnols, le nôtre. On rencontrait des Grecs, des Albanais, des Arméniens, des Tziganes. Les Roumains vivaient de l'autre côté du Danube. Ma nourrice était Roumaine, mais je ne me souviens pas d'elle. Il y avait aussi des Russes ici et là [...] La meilleure amie de ma mère était une Russe nommée Olga. Une fois par semaine, des Tziganes s'installaient dans notre cour. »

Le mot de « métis » désigne ordinairement les enfants nés d'une division ethnique clairement tranchée. Mais le métissage peut aussi être un état de culture, un univers mental lié à ces familles ou à ces milieux, ou plutôt aux choix faits dans ces familles et ces milieux, et à l'expérience de l'émigration et du voyage. Ainsi de C. L. R. James. Descendant de la population africaine de l'île de la Trinité, il devint romancier et auteur dramatique ; historien de la révolution haïtienne de 1791 et exégète de la vie politique – en marxiste indépendant, anti-stalinien –, il s'intéressa aussi au mode de vie antillais, à la littérature américaine et à Shakespeare. Mais James fut aussi un remarquable joueur de cricket, et le chroniqueur de ce sport pour deux journaux anglais dans le courant des années 1930. Le regard qu'il porta en 1963 sur son itinéraire politique et moral prit du reste la forme d'un livre sur le cricket.

« Si les idées exprimées dans ce livre », dit-il, « tiennent par leurs racines aux îles antillaises, ce n'est qu'en Angleterre, et plongé dans la vie et l'histoire anglaises que j'ai pu les mettre au jour et à l'épreuve. »

Marc Bloch rencontre pour la première fois la question de l'« ethnicité » en réfléchissant aux problèmes de population et de peuplement. La thèse du comte de Boulainvilliers, selon laquelle la noblesse française descendait presque tout entière des Francs n'était pour lui qu'une fantasmagorie. Les populations française et anglaise étaient nées d'un métissage de peuples autochtones, de gens venus d'ailleurs, et d'envahisseurs. Ces différents groupes ethniques n'étaient certainement pas définis par des caractères raciaux transmis par le sang, mais par une langue, par des coutumes, par des modèles locaux liés à leur histoire. La société féodale était un métissage « bigarré » d'institutions et de pratiques héritées des Germains et des Gallo-Romains. Mais les historiens, continue Marc Bloch, devraient s'intéresser beaucoup moins à la question des origines qu'à celle des usages : comment la seigneurie, comment le fief fonctionnaient-ils dans une période donnée, et quelle compréhension en avaient leurs contemporains ?

L'occupation nazie et le Statut des Juifs édicté par Vichy imposent à Marc Bloch de penser à nouveaux frais l'« ethnicité » et le métissage. Chassé, comme non-Aryen, de sa chaire de Sorbonne, il est néanmoins l'un des onze professeurs d'université autorisés à poursuivre leur enseignement – il est vrai, en zone libre – en reconnaissance des « services scientifiques “exceptionnels” » rendus à la France. Bloch apprend au printemps 1941, depuis Clermont-Ferrand où il réside alors, que le Consistoire central de la communauté juive de France ouvrait à Lyon un Bureau d'études qui aurait pour tâche d'examiner la nature du judaïsme, et le « problème juif ». Sa première réaction se nourrit d'un franco-judaïsme républicain :

« Les Juifs français sont des Français comme les autres », écrit-il à un membre du comité, « et, dans leur immense majorité, de bons Français. Donc, point d'étude générale sur le “problème juif”, sur les caractéristiques du judaïsme en soi. »

La seule documentation qu'il pût être légitime de rassembler devait concerner la juste demande de réintégration des citoyens juifs dans la société française ; toute autre aurait donné des armes à ceux qui voulaient « nous cantonner dans [quelque] ghetto ».

Le Bureau d'études s'ouvre cependant avec un programme plus vaste, et avec la collaboration d'historiens juifs et de plusieurs chrétiens. Tout semble indiquer que Bloch ait voulu infléchir l'orientation de leurs travaux : un *memorandum* adressé de sa main à ce Bureau propose l'étude des « différents groupes humains [auxquels] est actuellement attachée l'étiquette juive ». Car il ne fallait pas partir de l'idée que les Juifs formaient « une masse homogène, douée de propriétés semblables et soumise à un même destin » ; il fallait au contraire s'intéresser d'abord à la représentation abstraite du « Juif » dans la conscience collective des Juifs comme des non-Juifs et, en regard de cette représentation, aux communautés juives concrètement existantes de par le monde, tantôt assimilées et tantôt non assimilées.

Le projet conservé dans les archives de Bloch n'atteste pas seulement un rejet de l'expression « race juive » ; il nous démontre aussi que son auteur avait l'intuition de la diversité des métissages ethniques dans les communautés juives du XX<sup>e</sup> siècle. La communauté juive française n'était-elle pas elle-même pour une part le résidu d'une fusion de vingt siècles avec la « masse française », dont, peut-être, certaines conversions précoces au judaïsme parmi les populations franque et gallo-romaine, et pour une autre part le fruit d'une immigration récente ? Les traits de ressemblance qui pouvaient rapprocher les communautés juives par-delà les frontières nationales étaient dus à leur « évolution historique », c'est-à-dire à des pratiques religieuses similaires et aux conséquences des persécutions dont elles avaient été victimes. Bloch concevait de même la culture des Juifs assimilés en termes de convergence, parlant des « caractères communs » des traditions intellectuelles juive et française, ou bien, en Angleterre, de la croyance commune des Juifs et des puritains à la valeur du succès temporel comme signe de la faveur divine.

Depuis la Seconde Guerre mondiale, les travaux consacrés à l'ethnicité et au métissage culturel se sont multipliés, l'histoire de l'immigration et des diasporas, les mouvements nationaux, la nature de la citoyenneté, l'identité post-coloniale et sa réalité politique ont fait l'objet de nouvelles approches. L'analyse sociale de ces phénomènes s'est alors globalement organisée autour de deux pôles : un pôle d'assimilation et un pôle d'authenticité. Approuvées ou décriées, assimilation et authenticité ont fixé deux extrêmes entre lesquels aucune position stable ne pouvait s'arrêter. Telle personne ou tel groupe se trouvait nécessairement voué à l'assimilation ou, au contraire, à perdurer dans sa tradition « authentique ». Le discours sur l'impérialisme, dans la postérité de la Seconde Guerre mondiale, a relayé cette polarité à

travers le couple du colonisateur et du colonisé, un couple dont les deux membres restaient opaques l'un par rapport à l'autre et dont le premier – le colonisateur – reconduisait l'affirmation de lui-même dans le fantasme de l'autre.

De nouvelles interprétations critiques, que l'on doit pour la plupart à une génération d'intellectuels issue des anciens empires coloniaux et aux spécialistes du discours colonial, ont opéré un tournant. L'état de métissage – créolisation, hybridité, métissage culturel – a désormais été interrogé pour lui-même. Pour Frantz Fanon en 1952, c'était là un état périlleux et coûteux : « Parler », écrivait-il, « c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation [...] Le Noir antillais sera d'autant plus blanc [...] qu'il aura fait sienne la langue française ». Le poète caraïbe Derek Walcott pense au contraire, en 1980, que la langue anglaise ne doit pas porter l'Empire comme sa croix :

« J'accepte ma place  
Celle d'un parvenu de la colonie à la fin de l'Empire [...]  
Il est bon que toutes choses s'en soient allées sauf leur langue  
Qui est toutes choses<sup>1</sup>. »

Le regard des savants s'est lui aussi renouvelé. Le métissage porte, en effet, un certain type de connaissance à franchir les frontières ; il aide au chevauchement des valeurs et au « patchwork des identités » ; il engendre des conflits dont l'effet de trouble est aussi une force de transformation. Homi Bhaba le dit, songeant surtout à l'Inde sous mandat britannique : l'hybridité hante la culture des élites. Le discours des maîtres coloniaux porte avec lui, bon gré mal gré, la voix des peuples dominés, « qui altère la parole de l'autorité ». L'hybridité hante la culture des dominés, disent aussi bien ceux qui témoignent des populations noires et asiatiques du Royaume-Uni. Cette culture est toute faite de « brouillages, de métissages et d'échanges » qui se saisissent de certaines composantes de la culture dominante, transforment leur sens symbolique et « prêtent une nouvelle signification à ce que l'on croyait britannique ». Dans le même temps, trois figures littéraires antillaises publient un *Éloge de la créolité*, créolité qu'ils opposent à une fausse universalité et à une négritude réductrice :

« La créolité est l'agrégat *interactionnel ou transactionnel* des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'histoire a réuni sur le même sol [...] Le principe de notre identité est la complexité. »

Notre histoire n'est pas tracée d'un seul trait, elle est une « tresse d'histoires ».

Je voudrais maintenant m'attacher à deux cas de métissage culturel, porteurs d'une audacieuse traversée des frontières. J'utilise le terme de métissage tout en reconnaissant que ce mot, et avec lui celui d'hybridité, trouvent leur source et continuent de fonctionner dans un monde dominé par une pensée raciste. Mais mon point de vue, comme celui de Marc Bloch, est que cette « ethnicité » est faite de mémoire, d'histoire, de langage, de coutumes, de systèmes de mariages, qu'elle est multiple, et qu'elle est vouée à un changement constant.

Je trouve mon premier exemple au XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à une époque dans laquelle la combinaison des valeurs chrétiennes et humanistes avait besoin de défenseurs – Érasme par exemple –, une époque dans laquelle tout mélange transgressif était présenté comme « contre-nature », « monstrueux » – voire comme un « prodige ». Mon second exemple, au XVIII<sup>e</sup> siècle, est placé sous le double signe des Lumières et de la colonisation – avec sa charge de violence et de désir. Quelle forme le métissage culturel prend-il dans l'un et l'autre

contexte ? Ouvre-t-il sur l'image d'une tunique sans couture, d'un univers d'identités compénétrables, ou sur un monde de tensions et de conflits ? Pour chacun de ces deux exemples, je m'intéresserai aussi aux réactions qu'ils provoquèrent chez deux individualités de notre siècle, un écrivain et un savant qui passèrent eux-mêmes leurs propres frontières nationales et linguistiques. Quelles avancées de l'interprétation nous suggérera ce pont lancé entre les siècles ?

En 1524 à Bologne, un voyageur lettré, venu d'Afrique du Nord, met la dernière main à son dictionnaire arabe-hébreu-latin. Son nom est Jean Léon de Medicis, de son premier nom Hassan ibn Muhammad al-Wazzan. Il est né à Grenade à l'époque de la Reconquête ; il passe à Fez, où son oncle avait des liens avec la dynastie régnante. Il y fait ses études, puis s'engage dans une vie de voyages, parfois comme marchand, plus souvent comme diplomate au service du roi de Fez puis de ses successeurs, les *sharifs* Adid. Tombouctou, Gao et le lac Tchad, l'Égypte et le Nil, la mer Rouge jusqu'à l'Arabie, où il fait sans doute le pèlerinage de la Mecque, puis Istanbul, Tripoli, Tunis – il participe sur tout ce parcours aux échanges de présents et aux récitations de poésie qui ordonnaient le rituel de l'hospitalité africaine et des négociations royales. Monté sur les caravanes du désert ou embarqué sur les navires qui croisaient en Méditerranée, il enregistre tout ce qu'il voit et tout ce qu'il entend, témoignant de la même curiosité géographique que l'on retrouve chez d'autres musulmans lettrés de son époque.

En 1518, retour d'Égypte, notre voyageur est capturé par des corsaires près de l'île de Djerba, emmené à Rome et livré au pape Léon X. Incarcéré au château Saint-Ange – nous sommes alors à l'apogée de la Renaissance pontificale –, Hassan al-Wazzan est catéchisé et reçoit le baptême chrétien à la basilique Saint-Pierre. C'est alors qu'il devient Johannes Leo, Giovanni Leone, du nom du pape qui l'avait converti. Quelques années plus tard, après la mort de Léon X, Johannes Leo se rend à Bologne où il travaille à son dictionnaire arabe-hébreu-latin à l'intention de maître Jacob ben Simon le Juif. Revenu à Rome, il traduit de l'arabe à l'italien, le grand récit de ses voyages en Afrique. L'entreprise est achevée en 1526. Vingt-quatre ans plus tard, lors de la publication de l'ouvrage, son éditeur déclarera que Jean Léon « avait vécu longtemps à Rome », ce qui ne pouvait qu'entraîner ses lecteurs à penser qu'il était resté attaché à la foi chrétienne : en réalité, Jean Léon note dans son manuscrit qu'il espère rentrer en Afrique « sain et sauf de son voyage en Europe ». Tout semble indiquer qu'il en fut ainsi : Léon reprit la mer en direction de Tunis, revint à l'islam, et mourut en Afrique sous le nom d'Hassan al-Wazzan.

La *Description de l'Afrique* d'Hassan est le récit d'un métissage culturel, dont l'auteur va et vient en toute conscience entre la Chrétienté et l'Islam, entre l'Europe et l'Afrique. Il invite à entrer dans cette stratégie en un plaisant apologue qu'il place très près de l'ouverture de son récit. Il vient d'offrir un raccourci des « vertus » et des « vices » des Africains, et déclare que son office d'historien requiert de lui qu'il fasse une part égale au bon et au mauvais. Ses lecteurs penseront-ils que lui, Léon/Hassan, se tient seulement dans la mauvaise part ? En manière de réponse à ce soupçon, l'auteur raconte l'histoire d'un petit oiseau doué de la merveilleuse capacité d'habiter la terre ferme et les eaux de la mer. Cet oiseau partageait l'air de ses semblables jusqu'au jour où un agent envoyé par le roi des oiseaux venait faire la collecte des impôts. Il descendait alors vers les poissons et se présentait à eux comme un « preud'homme » parmi les oiseaux, poursuivi à tort par le roi, et digne de la commisération des étrangers. Il vivait alors parmi les poissons jusqu'à ce qu'un agent envoyé par le roi des poissons vienne faire à son tour la collecte des impôts. Il retournait alors au pays des oiseaux. Et ainsi de suite, sans jamais s'acquitter d'aucun impôt.

« Je veux en conclure », finissait l'auteur, « que partout où l'homme voit son avantage, il y court quand il le peut. Par suite, si l'on décrie les Africains, je dirai que je suis né à Grenade et non en Afrique. Et si c'est mon pays natal que j'entends critiquer, j'alléguerai en ma faveur que j'ai été élevé en Afrique et non à Grenade. »

L'aller-retour de Hassan/Léon entre la Chrétienté et l'Islam, entre l'Europe chrétienne et l'Afrique, est sans rupture. Il date parfois les événements en fonction de la naissance du Christ, mais aussi, plus souvent, en fonction de l'Hégire, quand le prophète quitta Médine pour la Mecque. Le tableau historique qu'il dresse des religions d'Afrique trouve son état définitif en Italie, alors qu'il est, nominalement au moins, converti au christianisme, mais il y traite des juifs, des chrétiens et des musulmans avec un remarquable détachement.

Après des siècles d'idolâtrie, les royaumes africains

« furent convertis à la religion judaïque, à laquelle ils furent attachés de nombreuses années jusqu'à ce que certains royaumes devinssent chrétiens. Ils restèrent fidèles à la foi chrétienne jusqu'à ce que se produisît le soulèvement d'une certaine secte mahométane en l'an 268 de l'Hégire. Alors quelques disciples de Mahomet vinrent prêcher dans ces régions et amenèrent par persuasion les âmes de ces Africains à leur religion. »

L'impartialité d'Hassan/Léon devient patente si l'on compare ce qu'il écrit lui-même à ce que son traducteur français ajoute au texte original lorsqu'il le publie en 1556 :

« La damnable secte mahométane [...] par paroles déceptrices et fausses exhortations [...] a attiré les cœurs des Africains à leur méchante et Satanique loi. »

La littérature musulmane contemporaine d'Hassan n'a généralement pas plus de retenue. Voici comment un historien ottoman du XVI<sup>e</sup> siècle décrit la prise de Constantinople par les Turcs :

« On vida les églises de leurs vieilles idoles [...] on les nettoya de leurs impuretés [...] de leurs souillures [...] Les temples des incroyants devinrent des mosquées pour les hommes pieux et la lumière de l'Islam dissipa de son rayonnement la ténèbre des autels. »

Comparant ailleurs l'Europe et l'Afrique, Hassan/Léon tient la balance égale. Un exemple : les poètes des déserts numides composent de beaux chants ; ils y disent les batailles, les chasses, les passions de l'amour avec « une si grande grâce que c'est merveille ». Leurs vers valent ceux des poètes de langue italienne. Hassan/Léon se promet toutefois de raconter un jour l'Europe et de placer celle-ci devant l'Asie et l'Afrique, parce qu'« elle est la plus digne de venir en tête par sa noblesse » ; mais c'est « en Afrique », écrit-il, aussi, « qu'[il a] consommé la meilleure et la plus belle partie de [ses] ans ».

Dans sa *Description de l'Afrique*, Hassan al-Wazzan se montre donc en prise sur plusieurs mondes, sans jamais apparaître sérieusement écartelé, même lorsqu'il fait le récit des batailles opposant les Portugais aux armées du royaume de Fez. Dans son roman de 1986, *Léon l'Africain*, le Libanais Amin Maalouf fait lui aussi le portrait d'un héros à deux têtes, mais ne lui épargne pas les conflits intérieurs. Fils d'un journaliste et poète, Amin Maalouf devient lui-même journaliste, éditeur et romancier après des études de sociologie et d'économie en milieu francophone, à Beyrouth puis à Lyon. Les premiers articles qu'il donne à la presse sont en langue arabe, la langue dans laquelle écrivait son père. Puis Maalouf s'oriente vers d'autres

écritures et vers d'autres publics, gagne la France et choisit le français pour raconter le passé et le présent des peuples arabes.

Issu d'une famille liée aux traditions protestantes et grecques catholiques, Maalouf nourrit une vision politique selon laquelle le Liban ne pouvait être le pays d'une seule identité, pas plus que lui-même n'était l'homme d'une seule identité. Dans son essai de 1983, *Les croisades vues par les Arabes*, il se veut messager, disant leur vérité aux Européens comme aux Arabes. Les lecteurs européens apprenaient par certains écrits de cette époque que les Arabes avaient perçu les croisades comme une invasion et comme un viol, et que le poids de cette expérience affectait aujourd'hui encore leur perception. Les lecteurs arabes – ceux de l'édition française ou ceux de l'édition en langue arabe qui la suivit – découvraient dans l'épilogue de cet essai que, pour Amin Maalouf, les croisades avaient marqué le point de départ d'un renoncement arabe à l'ouverture et à l'audace intellectuelle. Un schéma s'était mis alors pour très longtemps en place, selon lequel le « progrès » et la « modernité » étaient du côté de l'« autre », et représentaient une menace pour l'identité islamique ou arabe.

« Et c'est pourquoi aujourd'hui encore », écrit Maalouf, « on continue d'assister à une alternance souvent brutale entre des phases d'occidentalisation forcée et des phases d'intégrisme outrancier, fortement xénophobe. »

Le roman que Maalouf consacre trois ans plus tard à Hassan/Léon exprime le rejet de tels choix exclusifs et ouvre d'autres possibles à l'identité. Le livre commence par un autoportrait d'Hassan/Léon à l'adresse de son fils :

« Moi, Hassan, fils de Mohamed le peseur, moi Jean-Léon de Médicis, circoncis de la main d'un barbier et baptisé de la main d'un pape, on me nomme aujourd'hui l'Africain, mais d'Afrique ne suis, ni d'Europe, ni d'Arabie. On m'appelle aussi le Grenadin, le Fassi, le Zayyati, mais je ne viens d'aucun pays, d'aucune cité, d'aucune tribu. Je suis fils de la route, ma patrie est caravane, et ma vie la plus inattendue des traversées [...] De ma bouche, tu entendas l'arabe, le turc, le castillan, le berbère, l'hébreu, le latin et l'italien vulgaire, car toutes les langues, toutes les prières m'appartiennent. Mais je n'appartiens à aucune. Je ne suis qu'à Dieu et à la terre. »

Mais l'univers mental de Léon ne reste pas aussi indéterminé que cela sous la plume de Maalouf. Celui-ci en effet, s'il respecte scrupuleusement les faits attestés, relatifs aux voyages de Léon, leur ajoute d'autres événements, qui attachent autrement son personnage à ses diverses cultures, par les liens de la passion, de la fidélité, de la mémoire. Il donne à Hassan/Léon des amantes, des épouses, des enfants : Hiba, une esclave de l'Atlas, par laquelle il se lie aux peuples de langue berbère du Sahara occidental ; Fatima, sa cousine, qui lui donne une fille avant de mourir lors d'un second accouchement et le rattache aux traditions de son pays natal, Grenade ; la blonde Circassienne Nour, jeune veuve d'un neveu du sultan ottoman Sélim, dont il a une autre fille ; Maddalena, née Judith, juive convertie de Grenade, qu'il épouse à Rome et qui lui donne un fils.

Le roman de Maalouf noue une tension qui demeure irrésolue entre les relations de son héros avec ces femmes et le portrait qu'Hassan fait de lui-même comme d'un nomade ; Hassan qui promet à Hiba et à Maddalena de ne jamais les quitter, mais qui, d'un autre côté, refuse de suivre Nour, et lui déclare :

« Entre l'Andalousie que j'ai quittée et le Paradis qui m'est promis, la vie n'est qu'une traversée. Je ne vais nulle part, je ne convoite rien, je ne m'accroche à rien. »

Hassan/Léon revient pourtant finalement à Tunis ; il y lègue à son fils une double identité :

« À Rome, tu étais “le fils de l'Africain” ; en Afrique, tu seras “le fils du *Roumi*” [...] Musulman, juif ou chrétien, ils devront te prendre comme tu es, ou te perdre [...] N'hésite jamais à t'éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances. »

Amin Maalouf pointe donc les lieux névralgiques du métissage culturel de Hassan/Léon, en même temps qu'il lui ouvre les voies de la transcendance en lui prêtant la psychologie de l'homme nomade, celle de l'habitant du désert d'Islam, où j'entends l'écho du pèlerin chrétien ou de l'exilé juif. Comment Maalouf a-t-il pu entendre cet appel d'Hassan vers la transcendance ? C'est une autre histoire. Ma propre lecture de la *Description de l'Afrique* tendrait à montrer que le détachement de Hassan/Léon pouvait relever de son expérience diplomatique, de sa curiosité et des attitudes propres à un homme de culture, de son désir d'écrire – voire de dompter un jour l'Europe en l'écrivant. Exilé de Grenade, Hassan/Léon voulait faire finalement retour vers l'Afrique du Nord et vers l'Islam. La transcendance spirituelle radicale que Maalouf prête à son héros me semble pouvoir répondre aux passions et aux revendications de notre fin de siècle.

Chez le personnage du XVIII<sup>e</sup> siècle vers lequel je me tourne maintenant, conflit et adaptation culturelle vont en partage. David Cohen Nassy était membre d'une communauté juive qui entra pour environ un tiers dans le peuplement de la colonie hollandaise du Surinam à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les ancêtres de Nassy étaient déjà venus au Surinam un siècle plus tôt : c'était l'une des familles sépharades qui y avaient acquis des plantations de canne à sucre et avaient ouvert une synagogue dans la Savane des Juifs, sur la rive du fleuve Surinam. Du temps de David Cohen Nassy, les plantations fournissaient également du café, du cacao et du coton ; la communauté juive comptait toujours des sépharades – ou membres de la « Nation juive portugaise », comme Nassy préférait les appeler – mais aussi des Juifs ashkénazes venus des pays de langue allemande. Le plus gros de cette communauté juive habitait la cité cosmopolite de Paramaribo, mêlée aux familles réformées hollandaises, liées au négoce et à l'administration, aux huguenots français, à des Africains employés comme esclaves domestiques, à d'autres Africains ou mulâtres affranchis, à des luthériens allemands et à des frères moraves missionnaires. Les quelque cinq mille colons européens étaient dépassés de beaucoup en nombre par les Amérindiens, les 50 000 Africains employés comme esclaves dans les plantations et les « marrons », c'est-à-dire les esclaves qui avaient fui ces plantations et peuplaient les villages des forêts tropicales.

Nassy lui-même ne reste partie prenante du système esclavagiste que pendant trois années, trois ans pendant lesquels il entre en possession d'une plantation de café, échoue dans son exploitation et doit s'en défaire pour moins de la moitié de son prix d'achat. Il devient alors médecin et pharmacien à Paramaribo, avant de se lancer dans une activité littéraire et de devenir l'un des six fonctionnaires du Mahamad chargés d'administrer la Nation juive portugaise. Juif dans un monde dominé par les chrétiens ; créole né et élevé au Surinam, non en Hollande ; colon de l'Empire sur des terres qui avaient jadis appartenu aux Caraïbes, aux Arawaks et aux Waiyanas ; patron européen dans une économie fondée sur l'esclavage des Africains : l'univers mental de David Nassy se tisse d'hybridités multiples.

Le mélange des cultures européennes juive et non juive marque d'abord la bibliothèque de Nassy et les sociétés littéraires auxquelles il appartenait. Sa bibliothèque, qu'il avait héritée et qu'il avait enrichie à Amsterdam, comptait plusieurs centaines de volumes en hébreu, en français, en hollandais, en espagnol et en italien. Les Écritures et les livres de prières juifs y côtoyaient les œuvres des Lumières et de la république des Lettres au grand complet : soit Voltaire, Rousseau, l'abbé Raynal, Condillac, Adam Smith, le *Journal des Savants* et d'autres livres de philosophie. Membre de la Société littéraire du Surinam, Nassy est aussi l'un des fondateurs de la Docendo Docemur, société littéraire des Juifs portugais qui accueillait des communications savantes sur l'histoire des Romains, des Juifs, de la Hollande, aussi bien que sur le commerce, sur l'agriculture et plus généralement sur tout ce qui touchait « le progrès de l'esprit humain ».

En 1784, les membres de la société Docendo Docemur « planchent » sur la traduction française d'un traité de Christian Wilhelm Dohm, *La réforme politique des Juifs*, dans lequel celui qui était aussi le conseiller du Grand Électeur de Prusse plaidait contre l'exclusion civique des Juifs. Pour Nassy et ses collègues, les Juifs du Surinam, qui bénéficiaient du droit de vote et d'une milice réservée à leur propre communauté, semblaient donner raison à cette prédiction de Christian Dohm, selon laquelle « les Juifs [pouvaient] devenir généralement aussi bons concitoyens que les Chrétiens, dès lors qu'on le leur [permettait]. » Soucieux de découvrir cette réalité à la face du monde, Nassy songe d'abord à écrire une histoire des Juifs du Surinam. Mais ayant consulté les archives sépharades, il note :

« Nous avons trouvé l'Histoire des Juifs établis en Suriname tellement liée et pour ainsi dire identifiée avec celle de la Colonie en général, et les événements qui depuis l'origine de la Colonie distinguèrent les premiers Juifs qui s'y sont rendus, aussi enchaînés avec ceux des autres habitants de la Colonie, qu'il nous a été moralement impossible de les séparer pour n'en faire que l'Histoire particulière de la Nation. »

Aussi écrit-il et publie-t-il à Paramaribo en 1788 un *Essai historique sur la colonie de Surinam*, dans lequel l'histoire des Anglais et – surtout – des Hollandais au Surinam se trouve mêlée à la présence et à l'activité des Juifs dans ce pays, qu'il s'agisse du peuplement lui-même, des affaires militaires, de l'économie, de la vie politique, de la littérature ou du théâtre ; tressage étroit, lié aux nombreuses discussions qui occupèrent les synagogues et les sociétés littéraires du Surinam autour des Lumières et de leurs valeurs.

Mais les colons européens ne sont pas les seuls acteurs de l'*Essai historique sur la colonie de Surinam*. Les Amérindiens et – surtout – les Africains, esclaves ou affranchis, entrent dans la fresque de Nassy. Ils y figurent tantôt sous les traits négatifs de ces communautés « marrones » indépendantes qui s'attaquent aux plantations, prêtent main forte à la révolte et à l'évasion des esclaves, abattent parfois le maître avant de prendre la fuite ; tantôt sous les traits positifs des « bons Nègres » et des « meilleurs esclaves » qui, sous le commandement de capitaines juifs et chrétiens pourchassent, capturent, massacrent les « marrons » et brûlent leurs villages. Nassy ne critique nullement l'institution de l'esclavage en elle-même ; mais il s'en prend aux cruels supplices infligés aux Noirs par les Blancs, et s'attache spécialement à rendre compte des relations et des échanges entre Africains et Européens : il évoque par exemple ces femmes juives ashkénazes qui, « entourées de Nègresses, continuellement jasant [avec elles] en nègre anglais (le jargon du pays) » ; ou ces nombreux guérisseurs africains, hommes et femmes, très prisés par les Blancs aussi bien que par les Noirs, pour leurs herbes médicinales et leurs « prétendues guérisons » : « ils sont tenus en Surinam comme des prophètes », écrit Nassy.



L'*Essai historique* illustre en plusieurs lieux la thèse d'Homi Bhaba sur la hantise de l'hybridité dans le discours colonial. Ce que Nassy rapporte par exemple des propos de certains capitaines « marrons » plaide pour une relative civilité des villages forestiers, où l'on retrouve mal les déclarations de Nassy lui-même sur la férocité de cette population. Mais plusieurs des voix africaines que l'on entend dans l'*Essai* de Nassy, loin d'être seulement des voix extérieures, semblent renvoyer l'écho d'une conversation de l'auteur avec lui-même. Ainsi du leader des marrons, Djukas, faisant l'éloge des miliciens juifs qui s'étaient égarés dans leur village : « Voyez, mes enfants, ce que je vous ai dit mille fois du peuple juif mes anciens maîtres ; ils ne sont pas comme les autres Blancs que nous avons vus. Ils aiment Dieu. » Ainsi des esclaves moquant ces même Juifs qui avaient vécu des temps difficiles lors de la crise économique des années 1770, et les affublant d'un sobriquet hollandais emprunté à leurs maîtres chrétiens : « smout », ou « cochon ».

Le trait d'union le plus étroit entre Nassy, les Noirs et leur culture n'apparaît que fugitivement dans son *Essai historique* : il s'agit des cent « mulâtres et Nègres libres » qui étaient juifs, le plus souvent fils ou filles d'un homme juif et d'une esclave africaine ou d'une mulâtresse. Les fils étaient circoncis ; filles et garçons recevaient des noms juifs et une éducation juive. Joseph de David Cohen Nassy, Marianne Lévy, Daniel Goedman, Hanna Hartog, pour n'en citer que quelques-uns, vérifient bien l'intuition du *memorandum* conservé dans les archives de Marc Bloch : la composition « ethnique » des différentes communautés juives varie avec les circonstances. Ces Juifs noirs mulâtres étaient soumis à un statut spécial au sein des Nations portugaise et allemande : à la synagogue, les hommes étaient relégués sur le banc réservé aux endeuillés ; les mariages et les enterrements n'avaient pas lieu le matin, mais l'après-midi.

Au cours de la décennie 1790, soit quelques années après la publication de l'*Essai historique*, ceux d'entre les Juifs noirs et mulâtres qui appartenaient à la Nation portugaise demandent au gouvernement civil du Surinam de les faire membres de plein droit de la communauté juive. Ils se fondent sur une interprétation biblique des valeurs universelles auxquelles croyait Nassy :

« Le règlement d'une congrégation doit valoir pour ses membres et pour les étrangers accueillis en son sein ; il doit valoir pour cette génération et pour celles qui la suivront : ce que vous êtes, l'étranger lui aussi doit l'être, devant Dieu. »

Les notables de la synagogue et Nassy parmi eux s'opposent à cette demande. L'honorer eut été faire d'un Noir affranchi l'égal d'un Blanc. Du reste l'Écriture, et l'Ancien Israël, n'avaient-ils pas distingué les prêtres des Lévites ? Le gouvernement se range au point de vue des notables.

L'univers mental de David Nassy se tisse en fait d'un double métissage. Il lui fallait d'un côté composer entre les valeurs revisitées du judaïsme et les croyances qu'il tenait des Lumières : les unes et les autres entraient en conflit lorsqu'un héros des Lumières, Voltaire par exemple, prononçait des jugements hostiles aux Juifs : il revenait alors à Nassy de démontrer l'irrationalité des vues de Voltaire, et leur inconsistance en regard de la vraie philosophie. Mais d'un autre côté, il devait prendre en compte ses liens multiples avec les Africains et avec leurs valeurs, liens auxquels l'existence d'une communauté des Juifs noirs et mulâtres conférait pour lui une importance particulière. Tout favorable qu'il ait pu être par ailleurs à l'esprit raciste du XVIII<sup>e</sup> siècle, Nassy restait très sensible aux louanges que pouvaient lui décerner les Africains, ou aux flèches qu'ils pouvaient lui décocher.

Il faut chercher dans ce métissage culturel, l'inspiration, en 1797, de son projet de créer une nouvelle école pour le Surinam. Elle serait située dans la Savane des Juifs, loin de la ville de Paramaribo : l'université américaine de Princeton, que Nassy venait de visiter, ne s'était-elle pas elle aussi mise à distance des dangers de la vie urbaine ? Construite sur un plateau qui avait été le foyer de la tradition juive dans ce pays, elle serait ouverte, comme le déclaraient les journaux, « aux enfants de tous les rangs et de toutes les classes, sans aucune discrimination nationale ou religieuse ». Peut-être, dans ce rêve jamais réalisé, écoliers blancs et noirs se seraient-ils assis sur les mêmes bancs.

La bibliothèque de David Nassy et la querelle qui opposa les sépharades du Surinam aux Juifs mulâtres ont été étudiés pour la première fois par Robert Cohen, tragiquement disparu il y a deux ans de cela. Cohen était issu d'une famille de Juifs ashkénazes installés en Hollande depuis des siècles, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale et à l'occupation allemande de la Hollande : les futurs parents de Robert Cohen furent emmenés alors dans le camp de transit de Westerbok, puis dans le camp de concentration de Theresienstadt. Ils y survécurent et ils s'y marièrent. Robert Cohen naît après la guerre ; les années passant, il supporte de plus en plus difficilement de vivre en Hollande. Comme le rappelle aujourd'hui son épouse, Cohen ne pouvait pas croiser quelqu'un d'un certain âge sans redouter qu'il ait été l'un de ceux qui avaient envoyé ses parents à Westerbok. Cohen part poursuivre ses études en Israël, puis aux États-Unis. Après la publication d'une démographie comparée des Antilles et de l'Amérique coloniale, il s'embarque pour une longue enquête, conclue plusieurs années plus tard par son ouvrage sur le Surinam : *Jews in another environment*.

Le choix du Surinam, explique-t-il, tient à ce qu'il s'agissait d'« un monde complètement étranger à celui que les Juifs d'Europe avaient connu », et j'ajouterai : au monde de l'holocauste que ses parents avaient connu. Cohen répète dans son introduction ce que David Nassy avait déjà déclaré à ses lecteurs en 1788: « Juridiquement parlant, les Juifs du Surinam forment peut-être la communauté juive la plus privilégiée au monde. » Suivent d'autres différences significatives par rapport à l'Europe, dont un climat plus hostile : la société juive avait traditionnellement été approchée selon les modèles du ghetto ou du *shtetl* ; il fallait désormais la restituer dans ses divers environnements. Le projet de Cohen renouait avec l'inspiration comparatiste des travaux de Marc Bloch, et son ouvrage aurait fasciné Bloch.

Mais l'histoire du Surinam recèle un profond paradoxe, que Robert Cohen n'a pas pleinement fait apparaître. Ce monde peu commun où les Juifs étaient presque des citoyens à part entière prospérait sur des plantations où travaillaient des milliers d'esclaves africains. Quand les huguenots français prirent pied au Surinam après la révocation de l'édit de Nantes, ils célébrèrent leur arrivée en baptisant leurs plantations de noms comme, par exemple, Liberté. Sans doute savons-nous prendre aujourd'hui la mesure des projets impériaux et des croyances raciales qui façonnèrent le Surinam ; mais nous ne pouvons pas, à la fin de ce siècle, laisser dormir cette ironie. Vouloir s'intéresser au métissage culturel, c'est également vouloir porter un nouveau regard sur ces contradictions ; c'est se demander comment la conscience transforme la violence, la possession, l'échange, et comment elle est transformée par eux.

Notre propos a tracé les contours de deux modèles de métissage culturel. Avec Hassan/Léon, il s'agissait d'une stratégie d'interchangeabilité des identités, combinée à la recherche d'une position impartiale ; avec David Nassy, d'identités étroitement imbriquées (les Juifs et les Lumières) ou engagées dans un dialogue conflictuel (les Juifs et les Africains). Ces deux modèles ne font certainement pas le tour des multiples figures du métissage culturel ; mais ils nous révèlent ce dont il peut être porteur – de romans, d'idées, d'exigences aussi. Ils montrent

enfin pleinement à l'œuvre des processus dont l'on pourrait peut-être retrouver la trace dans de tout autres contextes. Hassan al-Wazzan nous serait-il un guide pour visiter les deux mondes de Rabelais, ce voyageur de l'esprit ?

La méditation historique d'Amin Maalouf et de Robert Cohen – deux personnalités elles-mêmes constituées par l'apport de pays et de langues multiples – éclaire de l'intérieur les figures auxquelles elle s'attache. Non pas que le nomade, l'émigré ou le métis aient un titre particulier à dire le vrai. Marc Bloch, jusque dans les jours sombres de 1941, revendiquait le fait de n'avoir pas quitté la France, « incapable, en vérité, de concevoir une autre [patrie] où [il] puisse respirer à l'aise ». L'amertume, le ressentiment, le refus de l'autre peuvent aussi habiter le métis, l'émigré, le nomade. Mais là où les métissages encouragent l'indépendance, favorisent une vision stéréoscopique du monde et rendent sensibles les multiples fibres dont une culture se tisse, il est vrai aussi qu'ils peuvent faire un modèle – pour les manières de connaître comme pour les choix de l'action. Les métissages nous éloignent des autels impurs du nationalisme et des races, ils nous pressent de penser par-delà les frontières, ils nous rappellent le métis qui est en nous-mêmes. Et Babel vaut mieux qu'une langue unique, car les peuples divers dispersés sur la terre ne font pas que se combattre ; ils se rencontrent, ils se mélangent, ils échangent, ils se traduisent – il arrive même qu'ils chantent dans une langue étrangère.

#### Notes

1. « ... I accept my function/as a colonial upstart at the end of an empire,/... It's good that everything's gone except their language,/which is everything. »

**Pour citer cette conférence :** Natalie Zemon Davis, « Métissage culturel et méditation historique », 1995