



# La reconnaissance des formes d'un cosmopolitisme *pratique* au sein des Amériques : transnationalité et transculturalité

## JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ

Département de sociologie  
Université du Québec à Montréal  
C. P. 8888, Succursale Centre-ville  
Montréal (QC) Canada H3C 3P8  
Courriel : cote.jean-francois@uqam.ca

## AFEF BENESEAIEH

Télé-Université  
Université du Québec  
(TÉLUQ)  
100, rue Sherbrooke Ouest  
Montréal (Québec) Canada H2X 3P2  
Courriel : benessaieh.afef@teluq.ca

SI L'ON PEUT DIRE que les développements politiques entourant la constitution progressive de l'Union européenne ont, depuis une vingtaine d'années en particulier, donné son essor à une très abondante littérature sur le cosmopolitisme (de Hannerz [1996] à Beck [2003], ou de Habermas [1998, 2006] à Ferry [2000, 2005] ou à Held [2010]), on peut relever en retour les carences relatives des conceptualisations qui s'attarderaient à situer la question du cosmopolitisme dans les Amériques<sup>1</sup>. Ce n'est pas tant que cette question soit complètement absente des préoccupations de ce côté-ci de l'Atlantique, mais elle semble rester cependant, et cela à l'image même des développements politiques d'intégration régionale, très « lente » dans son développement et sa pleine reconnaissance, si on la compare à son traitement du côté européen. Peut-être faut-il y voir une caractéristique de la pensée politique « américaine » (au sens continental du terme), ou encore peut-on y déceler une certaine gêne dans l'appréhension de réalités autres (comme celle de l'impérialisme étatsunien) qui viennent justement s'interposer dans la réflexion. Mais peut-être également cela tient-il au fait que d'autres

---

1. Si l'on excepte bien entendu les contributions importantes et appréciables de Benhabib (2006), Nussbaum (1997), Sassen (2008) ou Harvey (2009), qui possèdent toutes cependant la caractéristique frappante de ne pas s'arrêter à la particularité du cas des Amériques.

composantes du cosmopolitisme se sont développées en l'absence d'une saisie de leur portée réelle dans les discussions entourant le développement des Amériques et la réflexion à ce sujet, ouvrant la voie à un cosmopolitisme plus *pratique* ou « banal », que véritablement normatif ou institutionnel — selon la formulation d'Ulrich Beck (2004)<sup>2</sup>. C'est cette hypothèse que nous privilégions ici, en soumettant un exercice rapide de géopolitique sur la question du cosmopolitisme à travers les notions de transnationalité et de transculturalité qui y sont mises en cause, sans être toujours cependant mises en relief dans leurs significations spécifiquement cosmopolitiques. La raison pour laquelle nous soutenons cette hypothèse est que le cosmopolitisme, dans sa définition européenne moderne, a avant tout tablé sur la reconnaissance de *cultures nationales unifiées*, ainsi que sur l'union d'*États-nations pleinement autonomes*, afin de parvenir à situer son exercice légitime; or, ces deux conditions n'ont pu être que très difficilement conciliables, et donc difficilement reconnaissables et applicables, dans les Amériques, du fait de la particularité du développement sociohistorique de ces dernières traversé par des cultures très diverses et des États dont l'autonomie est souvent restée relative.

À ce titre, même un enjeu comme la formation de l'ALÉNA, réunissant les États-Unis, le Mexique et le Canada dans un marché continental en Amérique du Nord, a non seulement passé complètement à côté des considérations proprement cosmopolitiques qu'il mettait pourtant en cause (dans les termes par exemple de gouverne transnationale qu'il impose dans certains domaines tels l'environnement, les normes de travail et les règles liées à l'investissement direct ou la concurrence, ainsi que dans l'établissement de l'autorité politique postnationale qu'il présuppose dans ces domaines), mais toute considération culturelle, ou même simplement autre que strictement économique, semble avoir été remise aux oubliettes de l'analyse sociologique ou politique que l'on en fait<sup>3</sup>. C'est dans ce contexte également que se joue l'interro-

2. Ulrich Beck (2004) décrit le cosmopolitisme « banal » comme un phénomène surgissant « sous la surface », dans les représentations et les pratiques quotidiennes des individus qui se reconnaissent peu dans une seule identité, une seule culture, une seule nationalité, un imaginaire ou un territoire contenu dans les confins imperméables de la nation — nous y reviendrons plus en détail plus bas.

3. David Held écrit à ce sujet : « Les modèles de droit international du xx<sup>e</sup> siècle ont engrangé les premières mesures vers un cadre de loi universel, une loi qui circonscrit et délimite le pouvoir politique des États individuels. Fait important, les États ne sont plus en mesure de traiter leurs citoyens comme ils l'entendent. En outre, le xx<sup>e</sup> siècle a connu les débuts d'efforts importants pour reconsidérer les marchés financiers sous un autre jour — utiliser la législation pour modifier les transactions de fonds et les conditions d'opération des entreprises sur les marchés. Bien que des efforts dans ce sens aient échoué au regard des préceptes de l'Aléna; le chapitre social des accords de Maastricht, par exemple, incarne des principes et des règles qui sont compatibles avec l'idée de restructuration des conditions des marchés. Bien que les dispositions de cet accord restent en deçà de ce qui est finalement nécessaire selon les normes d'une conception cosmopolite de la loi et de la réglementation, elles posèrent de nouvelles formes de régulation qui peuvent être fécondes » (Held, 2010: 114). On trouve une analyse plus détaillée des différences entre les processus d'intégration continentale européen et américains (nord et sud) chez Duina (2006). Du fait de sa relative nouveauté, mais en dépit de son grand intérêt, nous ne traiterons pas ici du cas de l'UNASUR, première structure institutionnelle continentale, réunissant tous les pays de l'Amérique du Sud dans une alliance constitutionnelle.

gation présente sur les dimensions proprement culturelles et politiques du cosmopolitisme compris dans sa définition continentale américaine.

La première chose à dire sur ce plan est sans doute que toute conceptualisation adéquate du cosmopolitisme ne peut pas s'en tenir strictement à des conditions abstraites de formulations principielles, et qu'elle doit donc puiser à l'expérience socio-historique concrète des sociétés en cause afin de parvenir à définir les *formes* contemporaines que peut prendre la définition du cosmopolitisme dans les Amériques: c'est ce que nous entendons notamment ici par un cosmopolitisme *pratique*. Sur ce plan, et dans la mesure où l'on peut reconnaître une certaine originalité dans le développement contemporain des sociétés américaines, par rapport aux sociétés européennes par exemple, plusieurs jalons pourraient servir à marquer l'arrière-plan de la constitution des relations internationales hémisphériques. En effet, depuis les projets de la « Grande Colombie » de Bolivar et du protectorat étatsunien de la Déclaration Monroe, dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la première conférence « panaméricaine » de Washington en 1890, puis dans les étapes successives du développement de l'impérialisme étatsunien (dans ses interventions directes au sein de l'hémisphère à partir de 1898) menant à la formation de l'Organisation des États américains (OEA) en 1948, et jusqu'aux négociations autour du projet de la ZLÉA (Zone de libre-échange des Amériques) à travers les quatre conférences des Sommets des Amériques, entre 1994 et 2005, tenues sous l'égide de l'OEA, ainsi que la contre-offensive sociale et politique promue depuis 2001 sous l'égide de l'ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América) par Hugo Chávez, dans le Cône sud et les Caraïbes, tout un parcours de déterminations approximatives d'un ordre cosmopolitique continental s'offre au regard. Mais ce qu'il montre est justement de profondes carences quant à la possibilité d'établissement normatif et de reconnaissance théorique du contenu de cet ordre. Contrairement au parcours européen qui a tracé la voie à l'Union européenne, entre *grosso modo* 1957 (traité de Rome) et 2007 (traité de Lisbonne), aucune structure politique institutionnelle de pouvoir effectif promouvant la reconnaissance de l'unité continentale sur la base d'une participation équitable et démocratique des États américains n'a jusqu'ici vu le jour dans les Amériques, ce qui « ralentit » sans doute le développement d'une réflexion sur le cosmopolitisme dans ce contexte<sup>4</sup>.

4. L'Organisation des États américains (OEA), qui pourrait en tenir lieu, ne possède pas de caractère institutionnel au sens propre (i. e. qui s'impose à ses membres), mais demeure justement dans ce sens, par son caractère essentiellement consultatif, « organisationnelle », et dépend uniquement de la volonté de chacun de ses membres qui, réunis sur cette base, possèdent alors un pouvoir, qui n'excède cependant pas les prérogatives nationales — entendu toutefois que l'organisation a un pouvoir d'« exclusion » d'un membre. La seule composante de l'OEA qui paraît aujourd'hui développer une configuration institutionnelle est la Cour interaméricaine de justice, fondée en 1979 et ayant examiné jusqu'à aujourd'hui des cas surtout liés aux droits de l'homme, et dont certains des jugements ont obtenu leur résultat exécutoire — mais pas dans tous les pays qui la reconnaissent, cependant (et il est également à souligner que ni le Canada, ni les États-Unis, ne reconnaissent sa juridiction).

Deux voies peuvent alors être envisagées selon nous pour dégager sur le plan théorique une première approximation des conditions de développement du cosmopolitisme à travers les carences mêmes qui apparaissent dans ce contexte. La première est celle qui consiste à examiner le phénomène de l'impérialisme étatsunien, qui semble avoir été si déterminant au xx<sup>e</sup> siècle pour définir un ordre politique continental — jusqu'à marquer en bonne partie le « réveil démocratique » de l'Amérique latine dans les années 1980, à la suite des changements dans les politiques étatsuniennes de soutien et d'aide étrangère sous la présidence de Jimmy Carter (1976-80) imposant de nouvelles règles dans ce sens<sup>5</sup>. Il ne fait pas de doute à nos yeux que cet examen est nécessaire, la présence des États-Unis à travers tout l'hémisphère ayant pris cette consistance impérialiste du fait de l'importance de cette société dans le monde, particulièrement à partir de la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle. Mais l'examen de la thématique de l'impérialisme est lui-même relativement problématique, du fait qu'il semble justement aller, en apparence du moins, à l'encontre du cosmopolitisme, puisqu'il fait état d'une volonté étatique qui établit ou plutôt impose de manière unilatérale sa domination sur d'autres entités étatiques, brimant de ce fait les volontés démocratiques des États et des peuples — et la figure armée de cet impérialisme témoigne parfaitement bien en ce sens de cet unilatéralisme. Mais la question en soulève une autre, sous-jacente, beaucoup plus complexe : quels sont donc au fait les liens entre l'impérialisme et le cosmopolitisme ? Dans la philosophie politique moderne, en tout cas de Kant à Hegel, cette question est loin d'être résolue ; Kant stipule en effet, au terme de son essai sur l'« *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* », que c'est bien l'Europe qui est appelée à établir sa domination sur le monde, dans la mesure de sa capacité à faire « apparaître un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique dans notre continent (*qui vraisemblablement donnera un jour des lois à tous les autres*) » (Kant, 1990 : 87, nous soulignons)<sup>6</sup>. Le cas est encore plus limpide chez Hegel, dont la philosophie politique n'admet le cosmopolitisme que comme excroissance particulière (c.-à-d. individuelle) de la société civile, se situant

5. Sans entrer dans le détail de cette histoire traçant les développements, à travers l'épisode de la guerre froide, du soutien aux régimes autoritaires en Amérique latine sous le couvert de la « lutte au communisme », et sans non plus enlever quoi que ce soit aux mouvements endogènes de démocratisation contestant ces régimes à travers toute l'Amérique latine, il reste que les politiques de la présidence de Carter ont joué un rôle déterminant dans le sens indiqué, en soumettant l'aide et le soutien des États-Unis aux régimes politiques latino-américains à la reconnaissance des droits de l'homme.

6. En dépit du fait que Kant n'avance pas ici de définition de l'impérialisme à proprement parler, nous déduisons cette « domination impériale » de l'Europe sur le reste du monde en fonction des autres éléments de sa réflexion où il s'engage, par exemple, dans une évaluation prescriptive du développement de l'humanité, en y décelant un « fil conducteur » qui lui fait admettre un état de « sauvagerie » (correspondant à l'« état de nature » de Rousseau), d'où l'on se doit de sortir pour se « civiliser » (il écrit à ce sujet : « L'état des sauvages, dépourvus de finalité, d'abord entrave toutes les dispositions naturelles de notre espèce ; mais, en fin de compte, il les a forcés, par le moyen des maux où il les plongeait, à sortir de cet état pour entrer dans une constitution civile où tous ces germes ont pu se développer » *ibid.*, p. 81). Cette réflexion comporte bien entendu des conséquences énormes et dramatiques pour les Amériques, et cela jusqu'à aujourd'hui, puisqu'elle détermine en particulier tout le cours de la réflexion sur les populations autochtones.

donc en deçà d'une reconnaissance éthique pleine et entière, dont la seule forme recevable à ses yeux ne peut pas être celle, « utopique », chère à la philosophie kantienne, mais bien celle, « réaliste », liée à l'empire (qui correspond, chez lui, à l'« Empire germanique ») — Hegel (2003 : 299, 424-443). Même chez Marx et Engels, du reste, les questions du cosmopolitisme et de l'impérialisme (liées pour eux au développement du capitalisme universel de la bourgeoisie) ne sont pas éclaircies, mais entièrement confondues dans l'expectative de l'établissement d'un ordre prolétarien universel à venir abolissant tous les rapports politiques de domination (Marx et Engels, 1972 : 35-37). La question du rapport entre cosmopolitisme et impérialisme, depuis lors, demeure dans un sens un impensé de la réflexion politique contemporaine<sup>7</sup> — et des pratiques qui s'y réfèrent, notamment dans l'ordre international actuel, dont les visées semblent précisément se séparer et se rassembler sur ce point, dans la définition de conditions s'imposant selon des paramètres à la fois impérialistes et cosmopolitiques (qui peuvent justifier, par exemple, autant l'intervention de forces internationales à l'intérieur de juridictions nationales, que des mesures internationales de gouverne mondiale)<sup>8</sup>. Nous ne nous avancerons pas plus avant dans cette voie, sinon pour poser son caractère inéluctable, préférant aborder d'autres questions relatives à la composition *pratique* du cosmopolitisme dans les Amériques.

La seconde voie par laquelle nous pouvons dégager certaines approximations dans la définition des conditions du développement *pratique* du cosmopolitisme dans le contexte des Amériques, et cela même à travers les carences relevées plus haut, tient en fait aux paramètres de la « culture nationale » et de l'État-nation que nous trouvons à l'œuvre depuis le XIX<sup>e</sup> siècle au sein des diverses sociétés de l'hémisphère. D'une manière sensiblement différente des États-nations européens, qui se sont le plus souvent fondés sur l'idée d'une communauté préexistante (façonnée par les institutions nationales, notamment sur le plan linguistique) et sur un attachement au sol établi à travers le féodalisme, une mémoire collective partagée et même des « mythes » fondateurs, ainsi qu'une apparence d'homogénéité ethnique (selon la formule d'Anthony Smith [1990]), les populations du continent américain ont dès leur naissance été aux prises avec une donne complètement distincte, puisqu'elles regroupaient des sources ethniques, linguistiques et religieuses diverses, avec leurs communautés autochtones, européennes, africaines, puis asiatiques, communautés aux historiques d'implantation respectifs très variés. Benedict Anderson (1983) a déjà relevé ce caractère amplement bricolé des formations nationales américaines, celles-ci reposant essentiellement pour leur émergence non pas sur les modèles européens d'États-nations unifiés, mais plutôt

7. Comme le souligne toutefois Denby (2005), un des pères du relativisme culturel, J. G. Herder (1744-1803) s'est notamment distingué par sa virulente critique du cosmopolitisme kantien, qu'il considérait eurocentriste et colonialiste en essence, suggérant qu'une analyse de l'impérialisme latent de l'universalisme des Lumières pourrait être reliée à cet auteur, mais dans un sens qui réaffirme alors le caractère indépassable de la culture nationale comme fondement de l'expérience — ce qui nous éloigne de l'enjeu cosmopolitique qui nous préoccupe ici.

8. Voir le traitement plus étendu de cette question dans Côté (2008).

sur un désir d'autonomie politique et administrative beaucoup plus diffus entretenu par les élites « créoles » locales — c'est-à-dire les élites de descendance européenne, issues ou non de métissages avec d'autres populations locales des Amériques. Plutôt que d'utiliser les concepts de culture et de nation, qui nous semblent ne pas complètement rendre compte des processus à l'œuvre dans le cadre de la fondation comme du développement des sociétés américaines, nous utilisons les notions de transnationalité et de transculturalité pour saisir ces réalités, puisqu'elles nous paraissent éclairer de manière beaucoup plus cohérente ces processus, et donner ainsi une toile de fond aux formes de cosmopolitisme que nous pouvons y appréhender. Il va d'ailleurs de soi à nos yeux que c'est à cette enseigne que logent les différences entre l'Europe et les Amériques, du point de vue de la définition que chaque entité régionale parvient à donner aux cultures nationales qui sont constitutives des transformations actuelles en cours dans le processus d'intégration régionale sur le plan continental. Nous passons d'abord à cet effet à l'examen de la notion de transnationalité.

#### **LA TRANSNATIONALITÉ DES AMÉRIQUES : L'INVERSION DU COSMOPOLITISME MODERNE**

De manière générale, nous pouvons avancer que les Amériques sont, depuis leur fondation même, engagées dans un processus de transnationalisation, soit un processus impliquant des relations transversales entre les nations, qui peuvent mettre en cause des acteurs non étatiques, des communautés (diasporiques ou multinationales), des politiques, des logiques ou encore des religions à l'œuvre dans de plusieurs nations avec ou sans le consentement des États (ou des autorités et pouvoirs en place). En effet, la « rencontre » initiale des populations autochtones et des populations européennes a posé les bases d'une problématique qui, encore aujourd'hui, fait ressortir la transnationalité comme étant inhérente à l'identité profonde des Amériques. Une telle transnationalité demeure également pendant longtemps la « face cachée » du développement de l'Europe, au moment même de son entreprise de colonisation, puisque celle-ci paraissait plutôt mettre en scène des rivalités impériales animées de projets de colonisation relativement distincts, et surtout souvent antagonistes, puisque nourries des rivalités nationales propres au continent européen. Immanuel Wallerstein et Aníbal Quijano (1992) ont cependant insisté davantage de leur côté sur cette dimension fondamentalement unifiée du développement de la modernité européenne, après que l'eurent fait Marx et Engels dans la foulée de la philosophie politique moderne, même si les différentes *nationalités* européennes (Espagne, Portugal, France, Angleterre, Hollande, etc.) étaient alors engagées « individuellement » dans ce processus<sup>9</sup>. C'est

9. Directement influencée par l'école de la Dependencia des années 1950 et 1960 et la théorie de l'impérialisme de Lénine, la théorie du système-monde (qui voit le monde international comme une entité économiquement et politiquement intégrée entre centre, périphérie et semi-périphérie) demeure malgré tout relativement proche de Marx et Engels. Ces derniers écrivaient en effet : « La découverte de l'Amérique, la circumnavigation de l'Afrique offrirent à la bourgeoisie naissante un nouveau champ d'action. Les marchés de l'Inde et de la Chine, la colonisation de l'Amérique, le commerce colonial, la multiplication des

ainsi l'Empire transnational européen qui s'est imposé à la face des « nations » autochtones du Nouveau Monde, à travers un processus posant, dans chaque situation particulière, une logique transversale appelée à se moduler en fonction des particularités locales de son développement. De nombreuses analyses se penchent aujourd'hui sur ce procès de développement de la modernité européenne dans les Amériques, pour en questionner la signification, du point de vue justement où la « découverte » du Nouveau Monde aurait plutôt signifié de le « recouvrir » d'une identité qui n'était pas la sienne. Une grande partie des travaux d'Enrique Dussel, de Walter Dignolo, d'Edmundo O'Gorman et d'Arturo Escobar, pour ne citer qu'eux, vont ainsi dans le sens d'un appel à « redécouvrir » les Amériques, une fois que l'on a convenu d'une révision de l'histoire écrite selon un angle européocentriste, en privilégiant une perspective disons « postcoloniale » (ou « décoloniale » selon ces mêmes auteurs) reconstituant l'histoire de l'hémisphère des points de vue des populations autochtones et africaines et pour faire la juste part à la reconnaissance de leur apport culturel à la définition de l'identité d'un « Nouveau Monde » (voir entre autres la perspective développée à ce sujet par Dignolo, 2002)<sup>10</sup>. Tout en tenant compte de ces remises en question et en restant sympathiques à leur égard, nous ne pouvons cependant souscrire ici complètement à cette perspective, du fait entre autres qu'elle semble mettre de côté la dynamique de transformation transnationale à l'œuvre dans ce contexte, et négliger ainsi les bases de ce qui permet la redéfinition contemporaine du cosmopolitisme au sein des Amériques. Cette dynamique transnationale n'engage d'ailleurs pas seulement l'ensemble des nations européennes et des nations autochtones, à partir du xv<sup>e</sup> siècle, mais dès le xvi<sup>e</sup> siècle et jusqu'au xix<sup>e</sup>, elle entraînera sous la forme spécifique de l'esclavage des populations africaines dans son développement local —, et ce, à des degrés divers, bien entendu, selon une répartition coloniale issue des possibilités d'exploitation relatives à chaque situation géopolitique (les Caraïbes héritant massivement de ce mouvement, qui rejoint aussi au départ le littoral atlantique du continent américain, mais moins son centre et le littoral pacifique, ainsi que les régions australes et boréales). Le point qui nous semble névralgique ici est justement celui déterminant, dans le contexte des Amériques, l'inversion du cosmopolitisme moderne (soit l'extranéisation des autochtones sur leur propre territoire) dans sa définition européenne qui intervient à travers ces développements, et que l'on peut aujourd'hui faire ressortir dans toute sa portée épistémique du fait du regard critique que l'on porte sur lui dans un contexte qui n'est plus à proprement parler celui de cette modernité, mais bien des

---

moyens d'échange et, en général, des marchandises donnèrent un essor jusqu'alors inconnu au négoce, à la navigation, à l'industrie et assurèrent, en conséquence, un développement rapide à l'élément révolutionnaire de la société féodale en dissolution » Karl Marx, Friedrich Engels, *Le manifeste du Parti communiste*, op. cit., p. 30.

10. Le « cosmopolitisme critique » développé par Dignolo (2002), bien qu'assez près de ce que nous voulons appréhender ici, entre autres du fait qu'il table sur une perspective « transnationale », s'en distingue également à cause des réticences entretenues vis-à-vis des développements contemporains concernant la transculturalité, dont Dignolo ne tient pas compte — nous reviendrons sur cet aspect des choses dans la prochaine section, de même que dans la conclusion.

suites de cette dernière. Nous nous expliquons ici sur le sens de cette inversion du cosmopolitisme moderne.

Emmanuel Kant avait, dans son texte « *Vers la paix perpétuelle* », complémentaire à sa théorie du droit cosmopolitique, avancé comme « 3<sup>e</sup> article définitif en vue de la paix perpétuelle » l'idée suivante, à l'effet que « *Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle* » (Kant, 1991 : 93, italique dans l'original). Cela signifiait pour lui que, compte tenu de la limitation géographique du globe et du droit inhérent à toute population (voire à tout individu) d'occuper une partie de cet espace, mais compte tenu également des relations de « *commerce* » (c.-à-d. de relations et d'échanges au sens très large) entre les peuples, on devait s'attendre à la reconnaissance du « droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi » (*ibid.* : 93-94). Cette disposition du droit cosmopolitique tenait essentiellement, selon Kant, à l'exercice d'un « droit de visite » mais non d'un « droit de résidence », et elle était assortie des dispositions relatives aux deux premiers articles stipulant une constitution civique républicaine pour chaque État, ainsi qu'une fédération d'États fondant le droit des gens. On comprend alors comment une telle définition du droit cosmopolitique s'applique dans les Amériques dans le cours du processus transnational européen à l'œuvre au travers de la colonisation : du fait que les populations des Amériques ne sont pas constituées en une fédération d'États reposant chacun sur une constitution civique républicaine, leur propre « droit des gens » est limité au droit d'occupation du sol, vis-à-vis duquel la colonisation européenne pourra prétendre, de son côté, à l'installation définitive, à cause des prérogatives du droit dont elle (s')est elle-même investie. Dans ce contexte, le « droit des étrangers » ne s'applique plus (comme disposition cosmopolitique) aux Européens qui colonisent les Amériques, mais, et par le biais de leur propre occupation « légale » et « légitime » des territoires, il devient plutôt une disposition des populations autochtones, qui se transforment elles-mêmes ainsi en « *étrangères* » sur leur propre terre, avec un droit d'occupation du sol relatif (d'où le terme d'extranéisation évoqué plus haut). C'est en tant qu'elles sont considérées non pas comme des « nations civilisées », mais bien comme des « sauvages », étrangères à l'édifice du droit positif ainsi qu'à l'exercice de la Raison, que ces populations autochtones obtiennent une reconnaissance de leur existence — et en dépit du fait, comme le souligne Kant, que cela se produit bien par le travers d'une injustice<sup>11</sup>. C'est toutefois par le biais de cette injustice commise au nom du droit que peut se réaliser une telle inversion du cosmopolitisme moderne.

11. Kant écrit à ce sujet : « Les mers peuvent paraître interdire aux peuples toute communauté ; et cependant elles sont grâce à la navigation les plus heureuses dispositions de la nature pour leur commerce, qui peut être d'autant plus vivant qu'il y a plus de côtes rapprochées (comme celles de la Méditerranée). Certes la fréquentation de ces côtes et encore bien plus les établissements qu'on y fonde, pour les rattacher à la métropole, sont l'occasion pour que le mal et la violence, qui se font sentir en un point de notre globe, soient sentis dans tous les autres. Cet abus possible ne peut ôter au citoyen de la terre le droit de tenter d'être en communauté avec tous, et, pour atteindre ce but, d'explorer toutes les régions de la terre, bien qu'il ne puisse y avoir un droit d'installation (jus incolatus) sur le sol d'un autre peuple, sans un contrat particulier » (Kant, 1993 : 235-236).



Cette considération pour le recentrement du droit d'origine européenne sur les populations colonisatrices, qui exclut d'office les autres populations de ses privilèges et prérogatives, va se poursuivre à travers tout le processus de transnationalisation de la période coloniale, en s'appliquant donc partout de manière relativement uniforme, et ne sera réévalué qu'au moment de la constitution des entités nationales dans les Amériques, dans le cours des révolutions visant à défaire les liens de domination à l'égard des métropoles européennes commençant à se faire sentir vers la fin du xx<sup>e</sup> siècle (aux États-Unis) et au début du xix<sup>e</sup> siècle (dans le reste des Amériques).

Ce que l'on doit retenir de cet épisode subséquent du développement historique et géopolitique des Amériques, toujours du point de vue de la transnationalité, c'est que d'une part seront recomposées les relations « internationales » des nouveaux États-nations créés dans ce contexte hémisphérique (ce dont le projet bolivarien de la Grande Colombie, ainsi que la Déclaration Monroe, donneront des aperçus dès la deuxième décennie du xix<sup>e</sup> siècle), et que d'autre part la composition interne des « cultures nationales », dans chacun des contextes des pays nouvellement créés des Amériques, restera soumise à la dynamique transnationale antérieure de « rencontres » de populations hétérogènes, stimulée même de surcroît rapidement par des nouvelles vagues migratoires d'origines européenne et asiatique. Là aussi, la reconnaissance des populations d'origine « non européenne » se fera très lentement, et la pleine accession à la citoyenneté de la part de ces populations (à travers l'abolition de l'esclavage, entre autres, qui s'étire de 1804 — pour Haïti — à 1888 — pour le Brésil) marquera le pas d'une intégration plus large des diverses populations aux « cultures nationales » — ou en tout cas, aux structures étatiques constituées sur un plan national, mais dont l'« unité culturelle » demeure justement très problématique, sinon à la jauger exactement du point de vue de sa *transnationalité*. De ce point de vue en effet, autant les filiations culturelles avec les métropoles européennes (qui demeurent bien évidemment sensibles, et cela même en dépit du rejet de l'autorité et du pouvoir colonial) que les plus anciennes filiations (autochtones et africaines, notamment), ou que les nouvelles filiations (issues des mélanges des populations, ainsi que des nouvelles migrations) sont à considérer comme constitutives de la définition de ces « cultures transnationales » du Nouveau Monde. Mais avant de passer à la caractérisation de celles-ci sous l'angle de la transculturalité, ajoutons un mot concernant l'émergence, dans ce cadre, de l'impérialisme étatsunien, qui, en se présentant également sous la figure de la transnationalité, accentue encore les traits d'un cosmopolitisme dont les principes ne parviennent pas à s'extirper complètement ni des pratiques qui l'encouragent, ni de celles qui le contredisent.

Si la reconnaissance de la « transnationalité » de la société étatsunienne ne semblait pas, au début du xx<sup>e</sup> siècle, poser de gros problèmes du fait des actes posés dans d'autres contextes nationaux de l'hémisphère selon la vision impériale qu'elle défend, en prenant par exemple dès 1898, dans les suites de la guerre contre l'Espagne, le relais du pouvoir colonisateur (à Cuba et à Porto Rico, entre autres), c'est également de l'intérieur même des États-Unis que rejaillit un mouvement de différenciation

appelant une réflexion sur cette question (par exemple dans la fondation de la National Association for the Advancement of Coloured People en 1909). À la généralisation de pratiques soumises aux impératifs du développement étatsunien à l'extérieur de ses frontières répond alors la faillite virtuelle ou annoncée du melting pot prônant l'unité de la culture nationale, comme si les deux logiques correspondaient à la mise en relief d'un nouveau type de développement politique dont on ne saisit pas complètement le sens, mais dont les effets se manifestent indubitablement<sup>12</sup>. Dans les deux cas, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur des États-Unis, s'il faut entendre ce mouvement comme un développement impérialiste, il reste que sa signification « culturelle » demeure relativement énigmatique; elle ne semble pas portée en tout cas par une philosophie politique pouvant reposer sur une unité culturelle « nationale », puisque celle-ci reste très difficile à saisir dans sa définition, qui échappe justement à une telle unité à cause des circonstances historiques mentionnées plus haut — et dont l'épisode alors tout récent de la guerre civile (1861-1865), aux États-Unis, a montré un autre avatar. C'est à ce titre d'ailleurs que José Martí avait dénoncé, entre 1889 et 1890, les tractations de la conférence de Washington censée jeter les bases du « panaméricanisme », établi à travers une union monétaire et commerciale hémisphérique, mais orientée selon les intérêts strictement nord-américains des « Anglo-Saxons » (Martí, 1985 : 35-132). Mais même l'apparente unification de la figure WASP (White Anglo-Saxon Protestant) que cette unité culturelle nationale pourra se donner, bien qu'elle parvienne à se légitimer sur le plan idéologique, ne colle pas réellement aux enjeux de la représentation politique qui, ne l'oublions pas, traversent à ce moment la période cruciale de l'extension universelle de la citoyenneté. En tout état de cause, cette figure WASP reste donc éminemment problématique : en ce qu'elle recouvre une signification raciale (Blanc), ethnique (Anglo-Saxon) et religieuse (protestant), et qu'elle pointe vers son origine en Angleterre, elle semble bien indiquer une certaine homogénéité susceptible de rendre compte de l'universalité politique de représentation — en correspondant parfaitement ainsi à la définition du *nationalisme* dans sa version *ethnique*, comme le pose explicitement dans ses travaux Anthony Smith (2000, 1985, 1990), pour qui ce sont ces considérations visant à la fois l'ethnicité et le caractère religieux de la composition d'une nation qui permettent l'expression d'une symbolique spécifique, créatrice de pôles d'attachements cognitifs, normatifs et expressifs, et de véritables mythes structurant l'existence des populations, en leur conférant pratiquement une dimension transcendante ou sacrée<sup>13</sup>. Tout en reconnaissant l'effectivité historique de ce type

12. C'est en effet ici que sont posés les jalons du multiculturalisme, cette politique d'intégration de la pluralité culturelle déployée dans les années 1960 (avec le Civil Rights Act de 1965 aux États-Unis, notamment), qui reconnaît explicitement l'impossibilité des politiques antérieures d'intégration et de fusion culturelle nationale (toujours établies sur une base discriminatoire, parce que liée à une définition bancale de la culture nationale).

13. Smith écrit : « En caractérisant la nation comme “une communion sacrée”, je me réfère à une communauté de fidèles, imaginaire, qui unirait les morts et les vivants, et ceux non encore nés; dans un mouvement ascendant et sur une trajectoire linéaire du temps. Mais une trajectoire qui ne vit pas seulement dans l'imaginaire, comme le prétend Anderson Benedict, mais aussi dans une volonté consciente et une masse de sentiments. La nation n'est pas seulement une communauté politique imaginée, mais la volonté

de nationalisme, c'est-à-dire son déploiement réel et ses ancrages déterminant des problématiques et dynamiques politiques spécifiques, nous ne pouvons pas non plus sous-estimer les transformations et les remises en question dont il fait l'objet, et cela selon au moins deux aspects fondamentaux: d'abord, il se joue et se manie de manière extrêmement difficile à l'extérieur des frontières « nationales-ethniques » qu'il se donne (qui ne correspondent pas toujours aux frontières géopolitiques « nationales »), et ensuite, par la relativité même de son contexte de formation, il apparaît toujours contestable, soit de l'intérieur, soit de l'extérieur même de ses propres repères symboliques. C'est entre autres ce qu'a montré avec beaucoup d'éloquence et de pénétration Eric Kaufmann (2004) dans son analyse de la formation et du déclin de l'identité WASP aux États-Unis. Et c'est à partir de ces constats que l'on peut considérer la portée disons relative de l'identité WASP dans la compréhension de la dynamique sociohistorique réelle à l'œuvre dans le contexte qui nous intéresse — comme le posait expressément par exemple James A. Macdonald en 1917 dans son jugement de la portée de cette idée pour toute l'Amérique du Nord... à l'exclusion du Mexique<sup>14</sup> — et cela sans faire abstraction de la composition réelle de la population « nationale » des États-Unis — comme le soulignait Randolph Bourne dans les mêmes années<sup>15</sup>. Mais

---

et la communion réunies de ceux qui affirment une foi morale et ressentent des affinités ancestrales. Cela indique les origines doubles de la nation, en tant que communauté d'origine ethnique présumée (présumée, car le mythe d'une origine ethnique correspond rarement à l'ascendance réelle) et en tant que communauté de croyants, une union idéologique de ceux qui partagent les mêmes valeurs et objectifs. Par conséquent, c'est seulement quand un groupe de personnes commencent à chercher leur généalogie à un endroit précis, dans le temps, chez leurs ancêtres, et en même temps tirent leur lignée morale et idéologique et le destin des propriétés sacrées d'une communauté de fidèles, peuvent-elles commencer à s'imaginer comme une communauté en soi; souveraine et politiquement transversale» (Smith, 2000: 802-803).

14. Macdonald écrivait en effet: «L'Amérique du Nord est, parmi les nations, plus qu'un simple espace géographique. Indispensable et stimulant, il a sa place dans la vie du Monde; est une idée du Monde. Cette idée du Monde qui incarne l'Amérique du Nord n'est pas d'origine américaine. Elle a été héritée de l'Amérique du Nord grâce au monde anglo-saxon et aux ancêtres anglo-celtiques du peuple américain. De nos jours présentée au Monde avec une vie et une histoire nationale de deux démocraties libres détenant corrélativement un internationalisme civilisé du continent nord-américain, de la frontière mexicaine au pôle Nord. Cette idée d'Amérique du Nord est la suivante: Le droit d'un peuple libre de se gouverner. (...) Le Mexique... occupe les terres de l'Amérique du Nord, mais pas son idée. Les Mexicains n'ont pas eu droit à l'héritage d'un gouvernement démocratique autonome nord-américain. Le Mexique ne chérit pas les normes américaines de liberté, n'endosse pas cette idée d'Amérique du Nord» (MacDonald, 1917: 69-70). Il va sans dire que la position de Macdonald engageait également une non-reconnaissance des réalités culturelles « infra-nationales » (canadiennes-françaises, autochtones, afro-américaines ou autres).

15. Bourne écrivait de son côté: «L'Américain (de souche non anglaise) ne peut guère être blâmé s'il pense parfois que la prédominance anglo-saxonne en Amérique n'est pas une de priorité. L'Anglo-Saxon était simplement le premier immigrant, le premier à fonder une colonie. Il n'a jamais vraiment cessé d'être le descendant d'immigrants, il n'a jamais réussi à transformer cette colonie en une véritable nation, avec une toile richement tissée et tenace de la culture autochtone. Des colons d'autres nations sont arrivés et se sont installés à ses côtés. [...] Laissons à l'Anglo-Saxon la fierté du labeur héroïque et des sacrifices qui ont modelé la nation. Mais laissons-le aussi se demander que s'il avait eu à dépendre de ses descendants anglais, où en serait-il aujourd'hui? Pour ceux d'entre nous qui voient dans l'exploitation du travail non qualifié le fil rouge d'un leit-motiv de notre civilisation, l'établissement du pays présente un véritable drame social, alimenté par les vagues d'immigration successives. Laissons donc à l'Anglo-Saxon le droit de se demander où il en serait, si ces étapes n'étaient point survenues? (Bourne, 1916: 111-112).

c'est justement parce que cette imbrication de caractères raciaux, ethniques et religieux se présentant sous une forme homogénéisée ne représente qu'une partie des populations, non seulement aux États-Unis — et même là, de manière relativement problématique —, mais à plus forte raison dans le reste des Amériques, qu'elle ne peut prétendre synthétiser l'expérience transnationale de l'hémisphère. C'est dans ce contexte que la « culture nationale » est questionnée plus que jamais, et que sa signification raciale, ethnique et religieuse, telle qu'elle se donne à travers ce type de nationalisme, devra être remise en question.

C'est précisément ce que la notion de transculturalité va opérer, au moment de son apparition dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle. C'est la raison pour laquelle cette notion est le complément obligé de celle de transnationalité. Retenons toutefois que, en l'absence de la définition d'un contenu culturel homogène, la signification de l'impérialisme étatsunien, très concrète dans ses actions et agissements, demeure cependant relativement « abstraite » dans ses finalités — tout autant que la signification de formes de cosmopolitisme qui pourraient lui faire contrepoids. Tournons-nous maintenant vers cette notion de transculturalité, pour en éclaircir le sens et la signification, et l'apport que l'on peut en tirer dans la compréhension de formes pratiques de cosmopolitisme.

#### **LA TRANSCULTURALITÉ DES AMÉRIQUES : AUTORITÉ CULTURELLE ET EXPÉRIENCES COSMOPOLITIQUES**

Nous abordons ici la notion de transculturalité à partir principalement de la définition qu'a donnée l'anthropologue cubain Fernando Ortiz (1940) à la transculturation, soit ce processus d'échanges culturels par lequel s'est constituée, pour lui, la culture cubaine, depuis ses origines précolombiennes jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle, passant à travers ses formes autochtones, coloniales, africaines, puis finalement « nationales », dont le caractère hybride retient de tous ces éléments du passé des bases lui donnant sens et signification (comme les discutent dans un sens similaire Rama [1989] ou Martinez-Echazabal [1998]). Pour Ortiz, le processus de transculturation se produit donc dans les rapports réciproques qui s'instituent entre deux ou plusieurs cultures d'horizons différents, dans les échanges, emprunts, transferts et transactions (pas nécessairement symétriques) se produisant entre elles; Ortiz considère ainsi, en dehors plus spécifiquement de la conceptualisation de l'« acculturation » (d'origine malinowskienne) alors en vigueur, non pas l'adaptation d'une culture vis-à-vis d'une autre, mais bien les contributions respectives de l'une à l'autre, dans la perspective de création de nouvelles formes culturelles issues de ces rencontres (Benessaïeh, 2010 : 16-17; Côté, 2010). Nous tenons toutefois à souligner trois choses qui posent problème dans cette définition du processus de transculturation : d'abord, Ortiz tient toujours au cadre national dans sa définition de la culture — alors que, visiblement, sa théorisation renvoie fondamentalement à un processus qui s'est imposé à travers toutes les Amériques selon un parcours transnational, bien entendu selon des modalités locales qui, si elles ne renient pas l'ancrage national, le relativisent toutefois en en faisant *un*

des éléments constitutifs de la culture à prendre en considération, sans l'oubli des autres. Ensuite, et c'est très important de le souligner par rapport à ce que nous avons mis en place dans la section précédente, Ortiz ne tient pas suffisamment compte, dans son évaluation de la constitution graduelle de la culture cubaine, des rapports de pouvoir qui s'établissent dans le contexte des échanges culturels, et en particulier des rapports de pouvoir et de domination (et donc de l'asymétrie souvent très importante) qui sont présents au sein de cette « transculture cubaine », et ne tient pas compte du tout des rapports de transculturation à l'œuvre depuis l'occupation étatsunienne de 1898 et de ses suites dans le contexte de cette domination impérial<sup>16</sup>. Enfin, Ortiz pose la transculturation comme la mise en relation de deux ou plusieurs cultures implicitement entrevues comme des entités discrètes fondamentalement distinctes, une perspective qui n'opère plus vraiment dans les travaux plus récents se réclamant d'une approche de la transculturalité, pour laquelle les cultures sont si imbriquées qu'elles en deviennent difficilement séparables en unités homogènes (comme le proposent Sandkuhler [2004] et Welsch [1999])<sup>17</sup>.

Ce qu'il nous semble toutefois important de souligner, sur ce plan et en dehors des réserves tout juste exprimées, qui nous permettra de nous situer dans un continuum critique par rapport à Ortiz, c'est qu'une toute nouvelle conceptualisation de la culture apparaît ici, qui est en rupture fondamentale avec les conceptions antérieures que l'on trouvait, encore au début du XIX<sup>e</sup> siècle (en particulier dans la philosophie politique moderne européenne), et qui, souvent par le travers du concept de « race », situaient de manière pratiquement systématique l'enjeu de la « supériorité », sinon de la « suprématie » culturelle d'une nation sur les autres — ou de cultures nationales (comme celles en provenance d'Europe) sur les autres cultures (comme les cultures autochtones). Ce sont de telles notions qui ont pu accompagner, notamment, le « nationalisme ethnique » évoqué plus haut, soit dans le sens de la reconnaissance de la supériorité de certaines « ethnies » sur d'autres, cela autant sur le plan national que sur le plan international (comme le phénomène WASP aux États-Unis — qui trouve des équivalents pratiquement dans chaque contexte national). Nous ne prétendons pas ici que l'apparition de la notion de transculturation fait disparaître toute possibilité

16. Cet aspect des choses est d'autant plus important à souligner que toute une culture politique, à Cuba, va découler de cette situation, en allant dans des sens complètement opposés (appuyant ou dénonçant l'« influence » étatsunienne), et va finalement mener à la Révolution cubaine de 1959. Sachant que Ortiz lui-même était un ardent « nationaliste » cubain, il est peut-être moins surprenant qu'il ait voulu éviter de mettre en cause cet aspect des choses, ce qui l'aurait amené à admettre l'« influence » étatsunienne sur la société cubaine (et inversement).

17. Sandkuhler écrit : « Les frontières entre des cultures précédemment (apparemment ou réellement) stables se désagrègent, conduisant de nouveaux modes de vie insatiables et faits d'éléments tirés de différentes cultures. (...) Ce processus conduit à la fin d'une illusion que les frontières régionales et les identités culturelles sont congruentes » (Sandkuhler, 2004 : 81). Le concept de transculturalité n'est plus pertinent pour expliquer que les cultures sont des unités homogènes avec des frontières stables. Plus encore, les frontières ne sont plus aussi évidentes, que ce soit à travers la nation, l'ethnie, la religion ou la tradition ; ou encore quant à des sujets identitaires homogènes. Au contraire, ils émergent et évoluent à travers une dynamique et une complexité de réseaux coexistants avec souplesse entre les gens » (Sandkuhler, 2004 : 82).

de réfléchir aux termes du « nationalisme ethnique » — puisque celui-ci continue de permettre des analyses de tous ordres, aux États-Unis comme ailleurs dans le monde (Kaufmann, 2004b ; Smith, 2004), et notamment au Québec (Juteau, 2004). Mais nous avançons que cette notion de transculturation (comme processus) de même que celle de transculturalité qui lui est coextensive (comme objet produit par le processus) permettent de saisir des phénomènes qui échappaient auparavant à l'analyse, et que c'est en fonction de cela qu'elles contribuent à réfléchir la question du cosmopolitisme qui nous intéresse ici. Ces notions font partie des remises en question qui émergent dans les Amériques, et entre autres aux États-Unis, pour caractériser la signification des formes culturelles dans le premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle, au sein d'un contexte où se côtoient, sinon même s'entremêlent, impérialisme et cosmopolitisme<sup>18</sup>.

Une partie de ces remises en question se réfléchit dans des débats caractéristiques de l'émergence de l'anthropologie au tournant des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles, où s'affrontaient évolutionnistes et diffusionnistes sur la question centrale de la séparabilité des cultures, entrevues pour les premiers dans leur autoréférentialité et isolées de toute autre (les cultures se développant téléologiquement du primitivisme à la modernité), et pour les seconds plutôt dans leurs résonances mutuelles les unes par rapport aux autres, et ce, sur une base dépassant largement l'échelle de la localité ou la nation (les cultures se fécondant les unes les autres, plus que se développant en vase clos). Dans les Amériques, on doit notamment à Franz Boas (1858-1942), instigateur de la toute première chaire d'anthropologie sur le continent (à l'Université de Columbia en 1899), l'influence croissante de nombreuses thèses d'inspiration diffusionniste, particulièrement pertinentes au contexte des Amériques, soulignant les interconnexions entre les cultures ainsi que l'aspect fondamentalement dynamique de toute culture, en constante transformation. L'influence directe de Boas, un libéral d'allégeance cosmopolitique activement engagé à pourfendre le racisme fondé sur des arguments de type biologiste de son époque, sur l'anthropologie et la sociologie développée dans toutes les Amériques, demanderait un exposé plus complet — voir notamment à ce sujet Gilkeson (2010). Mais, brièvement et entre autres choses, on sait sa proximité intellectuelle avec le poète W. E. B. du Bois (1868-1963), qui sera d'une importance majeure dans le développement du panafricanisme, au sein des Amériques comme dans le « Vieux Monde », ainsi que l'influence intellectuelle possible de ces idées sur José Martí (1853-1895), qui fera connaître dans *Nuestra América* (1891) une vision panaméricaniste nouvellement favorable au métissage ethnique, ainsi que sa relation à Manuel Gamio (1883-1960), qui fut son étudiant, et qui sera le fondateur de l'Instituto nacional indígena (INI, 1948) au Mexique et l'un des principaux instigateurs de l'indigénisme comme politique d'État, favorable à la « miscégénération » progressive des peuples autochtones avec la population générale en vue de construire la nation mexicaine. Gamio étant de la même génération que les José Vasconcelos (1882-1859),

18. Voir entre autres à ce sujet la partie II du livre d'Eric Kaufmann intitulée « The Cosmopolitan Vanguard 1900-1939 », qui examine les contributions de trois courants distincts dans ce sens, les « liberal progressives », l'« ecumenical protestantism », et les « New York modernists » (Kaufmann, 2004a : 85-174).

Fernando Ortiz (1881-1969) et Oswald de Andrade (1890-1954), qui feront respectivement connaître les notions de « race cosmique », de « transculturation », et d'« anthropophagie » culturelle, on peut certainement croire que la littérature bourgeonnante surtout après les années 1920 sur le métissage comme dynamique fondatrice des Amériques n'est pas complètement étrangère au diffusionnisme d'antan popularisé par Boas, et est surtout contextuellement liée au climat intellectuel d'humanisme internationaliste exprimé entre autres par l'approche boasienne.

Cette littérature aura son rôle à jouer pour ébranler le ségrégationnisme racial instauré sous les administrations coloniales dans l'hémisphère, validé scientifiquement durant le XIX<sup>e</sup> siècle par le darwinisme racial à la Spencer posant la supériorité des Blancs, en valorisant plutôt au contraire, de son côté le métissage, en passe de devenir une nouvelle idéologie nationale, comme ce sera surtout le cas au Mexique, à Cuba et au Brésil (voir Bernard [2001] ; Freyre [1959] ; Martinez-Echazabal [1998] ; Wade [2005]). Il faut en effet mentionner le fait que, bien que les unions volontaires ou forcées entre autochtones, Africains et Européens aient été courantes, la célébration du métissage proposée par Vasconcelos, et progressivement devenue politique d'État dans de nombreuses nations de l'hémisphère selon toutes sortes de variantes, était quelque chose de tout à fait nouveau, et venait rompre avec de tout autres discours ayant prévalu durant l'époque coloniale comme au XIX<sup>e</sup> siècle sur les « mixtes », les métisses, les créoles et les mulâtres comme des êtres ambigus, dénaturés, sinon racialement dégénérés — et cela en dépit du fait que les élites des « nations » nouvellement créées avaient aussi souvent tablé, par opportunisme politique, sur leur présumée supériorité de « créoles » par rapport aux Européens<sup>19</sup>. Ainsi, ce que proposeront notamment une génération d'intellectuels comme José Vasconcelos au Mexique ou Gilberto Freyre au Brésil, selon des perspectives chaque fois différentes des discours prévalant à leur époque, c'est de repenser la culture dans les Amériques dans son cadre hémisphérique plus que strictement « national », en tenant compte de la forte contribution des cultures autochtones au complexe culturel des Amériques. Les États-Unis ne sont pas en reste sur ce plan, les débats entourant le développement du New Social Science Movement, en particulier à l'Université de Chicago avec des figures telles que John Dewey, Franz Boas et Robert E. Park, faisant écho à tout un mouvement culturel qui, dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, tente de re-conceptualiser la culture à travers la remise en question de son cadre de définition national ethnique (Kaufmann, 2004a : 108-110 ; Manganaro, 2002 ; Hutchison, 2009).

La notion de transculturation, telle qu'elle apparaît chez Fernando Ortiz en 1940, est donc issue de ces débats et problématiques, et elle intervient également dans le

19. Bernard (2001) discute abondamment de cet aspect des choses. C'est cette ambivalence qui peut expliquer, du reste et au moins en partie, que Vasconcelos lui-même ne puisse pas être complètement absous de tout racisme, car s'il appuyait le métissage actif des sociétés américaines, à commencer par le Mexique, c'était dans l'esprit de la solution graduelle du « problème de race », les populations noires et autochtones se dissolvant progressivement dans la figure du métis, une sorte d'homme nouveau racialement supérieur. Gerardo (2011) ainsi que Martinez-Echazabal (1998) attirent l'attention sur ces ambiguïtés.

contexte politique et sociohistorique assez complexe de l'entre-deux-guerres. Ce contexte doit être souligné, en effet, surtout parce qu'il situe le moment où les États-Unis font une apparition marquée sur la scène mondiale, à l'issue de la signature du traité de Versailles que préside Woodrow Wilson, et le moment où se confirmera leur rôle impérial à l'issue de la Deuxième Guerre mondiale, dans l'ouverture des divers fronts de la guerre froide avec l'Union soviétique, ce qui aura un impact majeur comme on le sait sur les politiques étatsuniennes dans tout l'hémisphère américain. La « guerre au communisme » que vont mener les États-Unis en Amérique latine, et qui entraînera le soutien aux régimes autoritaires et dictatoriaux, et cela jusqu'à la présidence de Jimmy Carter (1976-1980), se fait toutefois selon une nouvelle donne politique internationale (avec la création de l'ONU, en 1945) et régionale (avec la création de l'Organisation des États Américains, en 1948). Ce nouvel horizon, propice également au développement d'une réflexion politique à caractère internationaliste, verra assez rapidement se déployer un développement géopolitique entraînant des reconsidérations concernant le fondement des États-nations, et cela autant dans le cadre des bases de l'Union européenne jetées avec le traité de Rome (1957), créant la Communauté économique européenne, que dans celui du mouvement de la décolonisation, entraînant une remise en cause profonde des motifs de la domination culturelle — celle-ci étant nommément invalidée par l'Article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Si ce n'est à la fin de la guerre froide, en 1989, et dans les suites de la proclamation d'un « nouvel ordre mondial » par les États-Unis, auquel participe désormais également une Union européenne continentale, que la problématique du cosmopolitisme prendra un nouvel essor, les bases sur lesquelles elle pourra s'appuyer en termes de références culturelles ne pourront que s'être également déplacées. À ce « transnationalisme » plus ouvertement affiché correspondent d'autres caractéristiques ajoutées à la notion de transculturalité.

La chute du mur de Berlin marque en effet l'essor d'une nouvelle littérature en sociologie culturelle de la globalisation mettant de nouveau l'accent internationaliste de l'entre-deux-guerres sur la porosité des frontières nationales, comme l'existence de cultures métisses ou diasporiques qui ne soient pas circonscrites aux contours de la nation. Les sociétés des Amériques se qualifient particulièrement vis-à-vis de telles perspectives mettant en tension les conceptions anciennes de la culture nationale perçue en tant qu'entité complètement isolée de toute autre, dans le cadre de frontières clairement érigées entre l'extérieur et l'intérieur de la nation, cette nation coïncidant avec une culture qui lui serait spécifique (c.-à-d. « la culture mexicaine »; « la culture cubaine »; « la culture québécoise »), souvent selon la conception herderienne reconduite par le nationalisme ethnique (sur les plans autant idéologique que sociologique). D'une part en effet, cette nouvelle littérature considère plutôt que les cultures nationales constituent des espaces plurinationaux, reconnaissant le « passage de courants culturels au travers du temps et de l'espace », tel que décrit par l'écrivain Patrick



Chamoiseau<sup>20</sup>, et comme en atteste l'ampleur des mouvements sociaux et culturels axés sur la reconnaissance politique des identités associées à la créolité, l'africanité ou l'indianité dans l'hémisphère, à partir des années 1960, mais aussi avec une nouvelle vigueur depuis la décennie des années 1990 (entre autres avec la Décennie internationale des peuples autochtones proclamée par les Nations Unies entre 1995 et 2005). Cette autre acception de la notion de transculturalité fait ici surtout référence aux communautés du continent américain qui maintiennent une certaine cohérence de traits, parlers, savoirs, croyances et pratiques en deçà ou par-delà les frontières nationales (c.-à-d. les peuples autochtones dans l'hémisphère) ainsi qu'une mémoire partagée traversant l'histoire (c.-à-d. les populations noires des Amériques issues de l'esclavage), et ce, en dépit de, voire parfois contre les découpages étatiques issus des diverses indépendances nationales, présents dans l'hémisphère depuis le xix<sup>e</sup> siècle. Cette acception souligne spécifiquement le fait, central à la transculturalité, de la difficulté de réduire la définition des cultures aux contours des États-nations, ou de l'immobiliser sur cette frontière, car ces cultures se sont définies en débordant souvent largement les repères strictement nationaux, en correspondant plutôt à d'autres repères issus de trajectoires pluri-ou transnationales. C'est bien le cas, plus qu'évident, d'un grand nombre de communautés culturelles des Amériques, comme les francophones (en tant que communauté linguistique), qui se déploient de la Louisiane à la Nouvelle-Écosse ou à l'Ouest canadien, en passant par les Antilles, ou comme les Mayas d'Amérique centrale (en tant que communauté ethnique), qui se répartissent entre le Mexique, le Guatemala, le Belize et le Honduras, ou encore les Noirs Garifunas du Belize, qui sont issus du déplacement d'une population métisse d'origines africaine et autochtone (Caraïbes) vers le continent, à la suite de la « rencontre » des deux mondes.

Une dernière acception de la notion de transculturalité, qui semble particulièrement pertinente aux Amériques, désigne par ailleurs une condition et un processus par lesquels les individus participent simultanément de plusieurs flux culturels, et sont sujets à des croisements donnant potentiellement lieu à l'émergence de nouveaux repères culturels ne ressemblant pas tout à fait aux éléments d'origine qui ont été croisés. Dans les années 1980 et 1990, les termes comme celui d'*hybridation*, proposé notamment par l'anthropologue Néstor Garcia Canclini, ou celui de *métissage*, préféré par l'historien Serge Guzinski (reprenant un terme souvent péjorativement chargé au temps des colonies), ou encore celui de *créolisation*, favorisé par l'écrivain Édouard Glissant, viennent chacun qualifier de tels processus transculturels. Cette dernière acception met l'accent non pas sur la mobilité géographique transnationale et la continuité mémorielle de traits culturels (sous-nationaux) comme dans la notion discutée précédemment se rapportant à la créolité ou l'indianité, mais pose plutôt un regard sur la simultanéité et la polyvalence des appartenances culturelles à l'ère de la globali-

20. L'expression fut employée par l'écrivain et essayiste martiniquais Patrick Chamoiseau lors d'un entretien mené par Michael Peterson, « L'imaginaire de la diversité », vers la fin des années 1990, disponible sur le site de la revue Potomitan à [www.potomitan.info/divers/imaginaire.htm](http://www.potomitan.info/divers/imaginaire.htm) (consulté 7 juin 2011).

sation, et comprend des mouvements culturels qui ne se reconnaissent ni nécessairement, ni entièrement, dans l'un ou l'autre de leurs ancrages nationaux<sup>21</sup>. Ici, l'éclairage de la transculturalité met en relief l'idée de la non-séparabilité intrinsèque des cultures, les individus d'héritage ou d'expérience culturelle plurielle se reconnaissant dans plusieurs cultures à la fois, sans pour autant être forcément déchirés entre différentes appartenances (lesquelles sont, de toute manière, non pas données, mais construites). Il s'agit là d'une certaine polyvalence qui s'apparente à ce que Patrick Imbert (2010), à l'instar de Pico Iyer (2000), nomme le « caméléonage », permettant à de nombreux individus de manier adroitement plusieurs registres culturels à la fois, selon les situations. Dans le contexte des Amériques, une telle perspective envisage donc surtout la difficulté de prétendre que les populations et les individus, le plus souvent issus de multiples brassages interethniques, inter-linguistiques et inter-religieux, puissent se reconnaître entièrement dans une seule culture ancrée dans l'idée d'une entité homogène (comme on le pose en parlant de « culture européenne » par exemple), et soient différemment amenés à reconnaître une certaine polyvalence culturelle leur permettant de s'ouvrir à la reconnaissance de leur polyphonie d'ensemble (Côté, 2001). De telles caractéristiques suggèrent notamment d'analyser les sociétés de l'hémisphère en termes de flux dans leurs compositions et recompositions, plutôt qu'en termes d'entités scellées ou stables. Marqué profondément par le contexte de l'immigration plus récente, entre autres, et par le phénomène de formations de diasporas alimenté en particulier par ses dynamiques politiques transnationales internes (qui ont soutenu, en revers d'un appui aux régimes autoritaires et aux définitions drastiques de libéralisation des marchés, les pressions forçant l'exil), le contexte hémisphérique s'est donc largement ouvert, ne serait-ce que négativement ou sans en tout cas toujours le reconnaître positivement, à la problématique de la transculturalité. C'est d'ailleurs dans ce contexte que se sont ouvertes les négociations des Sommets des Amériques qui, entre 1994 (Miami) et 2005 (Mar del Plata), en passant par Québec en 2001, ont envisagé la création d'une entité commerciale réunissant l'ensemble des Amériques sous l'égide de la zone de libre-échange des Amériques, contestée par l'organisation parallèle des « Sommets des peuples » (dont le premier se tint à Québec en 2001) du point de vue de sa figure néolibérale alors ouvertement affichée (Brunelle, 2010). En ces occasions, le patronage de l'Organisation des États américains soulignait indubitablement une nouvelle reconnaissance du caractère hémisphérique des relations appelant une réflexion d'ensemble sur la situation (sociale, économique, culturelle, historique) des Amériques<sup>22</sup>. Si, sous la poussée de la transformation interne dans la composition des

21. Retraçant la notion de transculturalité à Nietzsche et à Wittgenstein, Wolfgang Welsch la décrit ainsi : « Les cultures d'aujourd'hui sont extrêmement liées et enchevêtrées les unes aux autres. Les styles de vie ne sont plus restreints aux frontières des cultures nationales, mais vont au-delà de celles-ci, se retrouvent de la même manière dans d'autres cultures. (...) Les nouvelles formes d'enchevêtrement sont une conséquence des processus migratoires, ainsi que des systèmes de communications réels ou virtuels du monde entier et des dépendances et interdépendances économiques » (Welsch, 1999 : 197-198).

22. La réintégration de Cuba dans l'Organisation des États Américains, en 2009, après son expulsion datant de 1962 (après la Révolution de 1959, et sur la pression des États-Unis), marquera symboliquement

populations nationales, on peut ainsi relever également dans ce contexte un déclin des bases d'expression du « nationalisme ethnique » (Kaufmann, 2004a), la transculturalité apparaît comme une manière de dépasser ces limitations dans la reconnaissance de l'originalité culturelle des Amériques, du moins sur le plan conceptuel. Car si la notion de transculturalité correspond bien aux possibilités analytiques qui s'ouvrent dans le cadre des transformations actuelles des sociétés dans la mouvance de la mondialisation ou dans les efforts politiques de construction régionale, elle correspond également très bien aux analyses tablant sur la spécificité du développement sociohistorique des Amériques en tant qu'entité hémisphérique.

Évidemment, rien n'indique *a priori* que l'existence d'une notion offre quoi que ce soit d'autre que des possibilités analytiques, ou encore que le seul critère de la diversité mène nécessairement à la reconnaissance de la transculturalité des sociétés américaines en dehors du domaine académique, soit dans le champ élargi de la reconnaissance politique, puisqu'en fait bien d'autres modes de gestion publique mettant l'accent sur la ségrégation, l'assimilation, ou la coexistence des cultures ont bien plus souvent été adoptés par les États (notamment sous les différentes formes de « multiculturalisme » ou d'« interculturalisme » dans l'hémisphère)<sup>23</sup>. Le « transculturalisme », comme politique de reconnaissance idéologique équivalant à ces autres modes d'appréhension de la réalité culturelle des sociétés, mais orientant systématiquement de manière institutionnelle les transformations culturelles comprises sous l'angle de la transculturation et de la transculturalité, c'est-à-dire en visant explicitement la création de nouvelles synthèses culturelles issues de croisements et d'échanges à niveaux multiples, n'a pas trouvé semble-t-il jusqu'ici d'écho institutionnel véritable au sein des Amériques. Le caractère de transculturalité désigne surtout ainsi jusqu'ici des pratiques plus expérientielles que véritablement institutionnelles, et c'est dans cette mesure que, couplé à la problématique de la transnationalité examinée plus haut, il peut nous permettre de saisir comment se définit un cosmopolitisme « pratique » dans les Amériques. Cela étant dit, nous ne pouvons nous empêcher de penser aussi que c'est dans la perspective d'une intégration continentale plus poussée, comme elle semble se profiler de nos jours de manière toujours plus précise — encore que conflictuelle, comme le montrent l'abandon du projet de la zone de libre-échange des Amériques, en 2005, et le projet concurrent de l'ALBA —, qu'une telle réflexion à caractère institutionnel devient non seulement envisageable, mais peut-être même aussi nécessaire, afin de poser les conditions d'exercice du pouvoir dans une perspective démocratique au sein des populations américaines rejointes par ces dévelop-

---

une nouvelle ère dans les relations hémisphériques, du fait notamment que les exigences des États-Unis pour cette réintégration (allant dans le sens de conditions imposées au régime cubain) n'ont pas été reconduites dans la résolution finale permettant cette réintégration.

23. À ces différents modes qu'il identifie comme moteurs de l'hybridité culturelle, Peter Burke (2009) aurait également pu ajouter la « purification », qui constitue le plus souvent une solution politique radicale à la diversité ethnique. Disons simplement que, sans en écarter la possibilité, cette dernière ne constitue plus vraiment un mode de gestion publique légitimement reconnu aux États et communautés qui y ont recours.

pements<sup>24</sup>. Nous concluons brièvement sur cette question, dans ce qu'elle met en jeu certaines formes de cosmopolitisme, selon l'acception que l'on donne aujourd'hui à ce terme, mais selon aussi les considérations que nous avons développées ici, qui ne cadrent pas nécessairement tout à fait avec cette acception.

## CONCLUSION

Un des enjeux dans la constitution de l'Union européenne est de situer s'il s'agit là d'une « Europe des nations », ou plutôt d'« une nation d'Europe », pour reprendre le titre d'un article d'Anthony D. Smith (1993) qui, bien entendu, et selon les considérations théoriques qui sont les siennes concernant le nationalisme ethnique, entretient bien des critiques à l'égard de toute perspective cosmopolitique susceptible de remettre en cause ce qui lui apparaît comme une donne à laquelle « manque une base ethnique valable comportant un ensemble commun clair de mémoires historiques, de mythes, de symboles et de valeurs et autres »<sup>25</sup>. L'idée que la constitution de repères symboliques dépassant le cadre national pourrait représenter un des enjeux entourant les débats autour de la *Constitution* européenne, par exemple, si elle a ses défenseurs « utopiques » (Stiegler, 2005a, b), a eu jusqu'ici au moins le mérite d'alimenter réellement toute une réflexion sur le cosmopolitisme (Ferry, 2000, 2005 ; Habermas, 1998, 2006), dont nous soutenons justement que le caractère *institutionnel* du processus en cours là-bas en a stimulé la croissance. Il en va autrement dans les Amériques, mais nous avons vu ici cependant que les motifs sous-jacents à une telle discussion pourraient très bien servir de base à toute une entreprise institutionnelle, en référence à des pratiques spécifiques qui ont alimenté la constitution sociohistorique de notre hémisphère. La reconnaissance des formes qui lui sont propres, autant sur le plan théorique et analytique que sur le plan pratique ayant éventuellement une portée institutionnelle, constitue un processus qui n'a pas encore trouvé d'achèvement, mais dont le cheminement est certainement balisé aujourd'hui de repères, que nous avons tenté ici de laisser entrevoir dans certains de leurs contours.

Ces repères issus des notions de transnationalité et de transculturalité permettent d'un côté de situer des éléments d'un cosmopolitisme « pratique » (plutôt qu'« institutionnel »), comme nous l'avons soutenu ici, mais ils permettent également de voir comment la discussion élargie sur la question du cosmopolitisme peut bénéficier de leur apport. Dans un sens, et appliquées plus particulièrement au contexte des Amériques, ces notions montrent comment on peut envisager de poser la discussion sur les conditions de développement des enjeux « postnationaux » des sociétés actuelles

24. À cet égard, le projet de l'UNASUR (Union des nations sud-américaines), intégrant les ententes sous-régionales antérieures du MERCOSUL et de l'Alliance des nations andines, et avec son traité institutionnel signé en 2008, apparaît certainement comme une initiative allant dans ce sens, et pouvant même être considérée comme une avance politique de l'Amérique du Sud sur l'Amérique du Nord.

25. « ... Europe lacks a secure ethnic base with a clearcut set of common historical memories, myths, symbols, values and the like » (Smith, 1993 : 134 — notre traduction). Voir également à ce sujet Smith (2009).

dans un contexte qui reconnaît tout de même des principes universels de droit (comme ceux de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*), dans la perspective défendue par exemple par Seyla Benhabib (2006), mais dans la mesure où l'on est prêt à admettre que ces mêmes principes sont supérieurs à ceux défendus par des intérêts impérialistes, et qu'ils appellent conséquemment à des critiques de la manière dont on les a défendus jusqu'ici dans les Amériques. À cet égard, un « cosmopolitisme critique », comme le pose Walter Dignolo (2002), qui prend appui sur la reconnaissance et l'inclusion des populations marginalisées (comme les populations autochtones), en mettant de l'avant la diversité et la pluralité des traditions culturelles, est certainement à prendre en considération, mais dans la mesure toutefois où celui-ci parvient également à assumer les transformations sociohistoriques qui ont déplacé ces références culturelles dans le sens de leurs mélanges et des possibilités futures qui s'offrent à elles. S'il s'agit de réfléchir à la question du cosmopolitisme en prenant compte de ses ancrages sociohistoriques spécifiques, sa localisation géographique n'est pas moins importante, comme le soutient David Harvey (2009), mais c'est alors la raison pour laquelle on doit compter sur une capacité à repenser le contexte des Amériques dans une perspective non pas simplement « utopique » (et « uchronique »), mais bien plutôt à partir des bases qui apparaissent comme étant les siennes aujourd'hui, à savoir comme cette expérience sédimentée dont les formes nous indiquent comment elles pourraient se développer en accord avec le parcours qui les a menées jusqu'à nous, aujourd'hui. Ces formes ne peuvent pas exclure, bien entendu, la sédimentation produite par l'expérience des cultures nationales, et même celles du nationalisme (Smith, 2009), mais elles ne peuvent pas non plus se réduire à elles, attendu que nous avons vu ici comment, particulièrement dans le contexte des Amériques, ces formes étaient constamment dépassées par des horizons transnationaux et transculturels. Dans cet autre contexte et plutôt que d'utiliser les concepts de culture et de nation, qui pour nous ne rendent pas complètement compte des processus à l'œuvre dans le cadre de la fondation comme du développement des sociétés américaines, nous avons préféré utiliser ici les notions de transnationalité et de transculturalité pour saisir ces réalités, puisqu'elles nous paraissent éclairer de manière beaucoup plus cohérente ces processus, et donner ainsi une toile de fond aux formes de cosmopolitisme que nous y appréhendons. De même, ces notions permettent de jeter un regard critique sur toute forme d'impérialisme, qu'il soit d'origine européenne ou étatsunienne, en montrant la participation de toutes les cultures et populations du continent à la constitution des Amériques.

Si dans le contexte européen l'idée d'une culture nationale ancrée dans un sol délimité par les guerres et une mémoire partagée d'appartenance à la communauté, à travers la fin de l'Antiquité et selon les contours de l'Empire romain, de tout le Moyen-Âge féodal et du développement de la modernité, a une portée indéniable, au sein des Amériques la donne est tout autre, à commencer par le fait que la transnationalité et la transculturalité y ont été pour ainsi dire fondamentales et fondatrices d'une problématique spécifique, en particulier du point de vue du cosmopolitisme. Le cosmopo-

litisme pratique s'impose alors dans la reconnaissance de la particularité de l'expérience sociohistorique des Amériques, où l'existence de l'État-nation et du nationalisme ethnique peut être perçue, sinon comme non moins déterminants, en tout cas comme insuffisants, pour marquer l'ensemble du procès à l'œuvre dans ce contexte, du fait de ces jeunes sociétés marquées dès la naissance par le pluralisme ethnique, linguistique et religieux, ainsi que par une immigration constante hautement diversifiée. Si l'émergence de repères à la fois transnationaux et transculturels semble constituer présentement une caractéristique forte des sociétés de l'hémisphère, nous voulons aussi souligner, en dernier lieu, le fait que c'est aussi dans un contexte de violence fondatrice, de racisme institutionnalisé sous la période coloniale et scientifiquement validé pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, puis de constructions nationales fondées sur des discours américanistes cherchant parfois à valoriser partiellement le caractère métis des cultures de l'hémisphère, qu'il faut resituer l'émergence de pratiques comme de discours allant dans le sens des repères proposés. Un cosmopolitisme institutionnel, prenant éventuellement le relais d'un cosmopolitisme pratique, doit prendre appui sur le dépassement des carences de ces développements afin de parvenir à dégager et à développer des formes de médiation permettant d'envisager une vision plus complète et plus juste de la réalité de cette constitution sociohistorique des Amériques.

#### RÉSUMÉ

Cet article se penche sur les formes pratiques de cosmopolitisme dans les Amériques, en prenant appui sur une remise en question de sa définition héritée principalement du colonialisme européen, d'une part, et en soulignant, d'autre part, la spécificité du développement sociohistorique des Amériques. Ce développement est présenté à travers les expériences de rencontres des populations autochtones, européennes, africaines et autres, qui se sont produites dans l'histoire des Amériques, et qui ont donné cours à des expériences culturelles issues de la rencontre et du croisement de multiples nationalités. Le contexte de développement des cultures nationales, dans les Amériques, a donc été fortement marqué par ces courants transnationaux et transculturels, et s'est ainsi démarqué du contexte de développement des cultures nationales européennes. Dans la situation contemporaine, toutefois, c'est en Europe, à travers la définition d'institutions supranationales, et non dans les Amériques, qu'apparaissent les formulations théoriques d'un cosmopolitisme renouvelé. Les Amériques possèdent, de leur côté, une expérience pratique du cosmopolitisme, fondée sur la transnationalité et la transculturalité, qu'il importe ainsi de reconnaître afin de parvenir à dépasser les limites des formes d'intégration continentale qui se profilent présentement, en l'absence de considérations théoriques et institutionnelles relatives à ce qui définit la spécificité de l'expérience sociohistorique et culturelle des Amériques.

Mots clés: cosmopolitisme, Amérique, transnationalité, transculturalité, identités, histoire, sociétés américaines, colonialisme, intégration continentale, institutions, pratiques

#### ABSTRACT

This article examines the practical forms of cosmopolitanism in the Americas, building on a challenge to its definition mainly inherited from European colonialism on the one hand,

and stressing on the other hand, the specific socio-historical development of the Americas. This development is presented through the experiences of meetings of indigenous peoples, European, African and other, which occurred in the history of the Americas, and who have given rein to cultural experiences from the meeting and crossing multiple nationalities. The context of development of national cultures in the Americas, has been strongly influenced by these transnational and transcultural currents, and is well demarcated from the development context of European national cultures. In the contemporary situation, however, is in Europe, through the definition of supranational institutions, and not in the Americas, appear the theoretical formulations of a renewed cosmopolitanism. The Americas have, in turn, hands-on experience of cosmopolitanism, based on transnational and transcultural, it is important to recognize and to reach beyond the limits of the continental forms of integration that lie now in the lack of institutional and theoretical considerations concerning what defines the specificity of the socio-historical and cultural experience of the Americas.

Key words: cosmopolitanism, America, transnational, transcultural, identity, history, American companies, colonialism, continental integration, institutions, practices

## RESUMEN

Este artículo se centra en las formas prácticas del cosmopolitismo en América, apoyándose en un cuestionamiento de la definición heredada principalmente del colonialismo europeo, por una parte y, por otra, subrayando la especificidad del desarrollo sociohistórico de América. Este desarrollo se presenta a través de las experiencias de los encuentros de poblaciones autóctonas, europeas, africanas y otras, producidas en la historia de América, que dieron curso a experiencias culturales surgidas del encuentro y del cruce de múltiples nacionalidades. El contexto de desarrollo de las culturas nacionales en América ha sido fuertemente marcado por estas corrientes transnacionales y transculturales, y de esta manera se demarcó del contexto de desarrollo de las culturas nacionales europeas. En la situación contemporánea, no obstante, no es en América sino en Europa que aparecen planteamientos teóricos de un cosmopolitismo renovado a través de la definición de las instituciones supranacionales. Por su parte, América posee la experiencia práctica del cosmopolitismo, basada en la transnacionalidad y la transculturalidad, que resulta importante reconocer con el fin de lograr rebasar los límites de las formas de integración continental que se perfilan actualmente, dada la ausencia de consideraciones teóricas e institucionales relacionadas con lo que define la especificidad de la experiencia sociohistórica y cultural de América.

Palabras claves: cosmopolitismo, América, transnacionalidad, transculturalidad, identidades, historia, sociedades americanas, colonialismo, integración continental, instituciones, práctica

## BIBLIOGRAPHIE

- AGUIRRE-BELTRAN, G. (1948), *La población negra de México*, Mexico, Fondo de cultura economica.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres et New York, Verso.
- ANDRADE, Oswald de (1982 [1928]), *Anthropophagies*, Paris, Flammarion.
- BECK, U. (2003), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (trad. A. Duthoo), Paris, Aubier.
- BECK, U. (2004), «Cosmopolitical Realism: On the Distinction between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences», *Global Network*, vol 4, n° 2, p. 131-156.

- BECK, U. et E. GRANDE (2004), *Pour un empire européen* (trad. A. Duthoo), Paris, Flammarion.
- BENESSAIEH, A. (2010), « Multiculturalism, Interculturality, Transculturality », dans A. BENESSAIEH (dir.), *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 11-38.
- BENESSAIEH, A. et P. IMBERT (2011), « Bouchard-Taylor à l'UNESCO: ambivalences interculturelles et clarifications transculturelles », dans K.-D. ERTLER, S. GILL ET S. HODGETT (dir.), *Canadian Studies: The State of the Art; Études canadiennes: questions de recherche*, Francfort et Main, Peter Lang, p. 393-414.
- BENHABIB, S. (2006), *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.
- BERNARD, C. (2001), « Mestizos, mulatos y ladinos en hispanoamérica: un enfoque antropologico de un proceso historico », dans MIGUEL LEON-PORTILLA (dir.), *Motivos de la antropologia americanista, indigaciones en la diferencia*, Mexico, Fondo de cultura economica, p. 105-133.
- BOAS, F. (1986 [1928]), *Anthropology and Modern Life*, New York, Dover Publications.
- BORCK, GILLIAN, BRIGHOUSE, HARRY, (DIR.) (2007 [2005]), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURNE, R. (1984 [1916]), « Trans-National America », dans *War and the Intellectuals. Collected Essays 1915-1919*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., p. 107-123.
- BRUNELLE, D. (2010), *Chronique des Amériques. Du Sommet de Québec au Forum social mondial*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- BURKE, P. (2009), *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity Press.
- CÔTÉ, J.-F. (2010), « From Transculturation to Hybridization: Redefining Culture in the Americas », A. BENESSAIEH (dir.), *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 121-147.
- CÔTÉ, J.-F. (2008), « Le contexte contemporain des Amériques: entre impérialisme et cosmopolitisme », *Canadart XV*, vol. 15, n° 15, p. 171-196.
- CÔTÉ, J.-F. (2001), « Le renouveau du grand récit des Amériques: polyphonie de l'identité culturelle dans le contexte de la continentalisation », dans DONALD CUCCIOLETTA, JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ ET FRÉDÉRIC LESEMANN (dir.), *Le grand récit des Amériques*, Québec, Éditions de l'IQRC, p. 9-37.
- CÔTÉ, J.-F. ET M. NADEAU (2009), « La transformation de l'historiographie américaine contemporaine: l'enjeu d'une constitution cosmopolitique de l'histoire des Amériques », dans F. LESEMANN ET J.-F. CÔTÉ (dir.), *La construction des Amériques aujourd'hui. Regards croisés transnationaux et transdisciplinaires*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 127-153.
- DELANTY, G. (2009), *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DELEUZE, G. et F. GUATTARI (1972), *Capitalisme et Schizophrénie 1, L'Anti-Cédepe*, Paris, Minuit.
- DENBY, D. (2005), « Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment », *History of the Human Sciences*, vol. 18, n° 1, p. 55-76.
- DUINA, F. (2006), *The Social Construction of Free Trade. The EUROPEAN UNION, NAFTA, and MERCOSUR*, Princeton, Princeton University Press.
- FERRY, J.-M. (2005), *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Éditions du Cerf.
- FERRY, J.-M. (2000), *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard.
- FREYRE, G. (1959), *New World in the Tropics*, New York, Alfred A. Knopf.
- GARCIA CANCLINI, N. (1989), *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GILKESON, J.-S. (2010), *Anthropologists and the Rediscovery of America, 1886-1965*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GLISSANT, É. (1990), *Traité du Tout-Monde. (Poétique IV)*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, É. et P. CHAMOISEAU (1997), *Quand les murs tombent, l'identité nationale hors-la-loi?*, Paris, Éditions Galaade, Institut du Tout-Monde.
- GRUNZINSKI, S. (1999), *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (2006), *Sur l'Europe* (trad. C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix), Paris, Bayard.



- HABERMAS, J. (1998), *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* (trad. R. Rochlitz), Paris, Fayard.
- HANNERZ, U. (1996), *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Londres, Routledge.
- HARVEY, D. (2009), *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York, Columbia University Press.
- HEGEL, G. W. (2003 [1998]), *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.F. Kervégan), Paris, Presses universitaires de France.
- HELD, D. (2010), *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*, Londres, Polity Press.
- HUTCHISON, E. (2009), *The Indian Craze. Primitivism, Modernism, and Transculturation in American Art, 1890-1915*, Durham, Duke University Press.
- IMBERT, P. (2010), « Transculturalité et Amériques », dans A. BENESSAIEH (dir.), *Transcultural Americas/ Amériques transculturelles*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 39-67.
- IYER, P. (2000), *The Global Soul. Jet Lag, Shopping Malls and the Search for Home*, New York, Vintage Books.
- JUTEAU, D. (2004), « "Pures laines" Québécois. The Concealed Ethnicity of Dominant Majorities », dans E. Kaufmann (dir.), *Rethinking Ethnicity. Majority Groups and Dominant Minorities*, Londres, Routledge, p. 85-101.
- KANT, E. (1990), « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », dans *Opuscules sur l'histoire* (trad. P. Raynaud), Paris, Flammarion, p. 71-89.
- KANT, E. (1991), *Vers la paix perpétuelle* (trad. J. F. Poirier et F. Proust), Paris, Flammarion.
- KANT, E. (1993), *Métaphysique des mœurs*. Première partie. *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin.
- KAUFMANN, E. (2004a), *The Rise and Fall of Anglo-America*, Cambridge, Harvard University Press.
- KAUFMANN, E. (2004b) (dir.), *Rethinking Ethnicity. Majority Groups and Dominant Minorities*, Londres, Routledge.
- KAUFMANN, E. (2004b), « The Decline of WASP in the United States and Canada », dans E. Kaufmann, Eric (dir.), *Rethinking Ethnicity. Majority Groups and Dominant Minorities*, Londres, Routledge, p. 61-84.
- MACDONALD, J. A. (1917), *The North American Idea*, Toronto, McClelland, Goodchild & Stewart.
- MANGANARO, M. (2002), *Culture, 1922. The Emergence of a Concept*, Princeton, Princeton University Press.
- MARTÍ, J. (1994 [1891]), « *Nuestra América* », *Páginas escogidas*, Barcelona, (dir.) Óscar Montoya G. Barcelona.
- MARTÍ, J. (1985 [1977]), *Nuestra América*, Barcelone, Biblioteca Ayacucho.
- MARTINEZ-ECHAZABAL, L. (1998), « Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959 », *Latin American Perspectives* 25 (3), Race and National Identity in the Americas, p. 21-42.
- MARX, K. et F. ENGELS (1972), *Manifeste du Parti communiste* (trad. L. Lafargue), Paris, Éditions sociales.
- MEHERA GERARDO, G. (2011), « Writing Africans Out of the Racial Hierarchy: Anti-African Sentiment in Post-Revolutionary Mexico », *Cincinnati Romance Review*, 30, p. 172-183.
- MIGNOLO, W. D. (2002), « The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism », dans C. A. BRECKENRIDGE, S. POLLOCK, H. K. BHABHA et D CHAKRABARTY (dir.), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, p. 157-187.
- ORTIZ, F. (1940), *Contrapunteo Cubano del Tabacco y el Azucar*, La Havane, Consejo Nacional de la Cultura.
- RAMA, A. (1989), *Transculturation narrativa en América Latina*, Montevideo, Fundación Angel Rama.
- SANDKUHLER, H. J. (2004), « Pluralism, Cultures of Knowledge, Transculturality, and Fundamental Rights », dans Hans J. SANDKUHLER et HONG-BIN LIM (dir.), *Transculturality-Epistemology, Ethics and Politics*, Francfort, Peter Lang, p. 79-101.
- SASSEN, S. (2008), *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press.
- SIMON, G. (2008), *La planète migratoire dans la mondialisation*, Paris, Armand Collin.
- SMITH, A. D. (1990), « Towards a Global Culture? », *Theory, Culture and Society*, 7, p. 171-191.

- SMITH, A. D. (1993), « A Europe of Nations — or the Nation of Europe? », *Journal of Peace Research*, 30, 129, p. 129-135.
- SMITH, A. D. (2009), « Cosmopolitanism and Nationalism », *Hedgehog Review*, 11, 3, p. 63-77.
- STIEGLER, B. (2005a), *Constituer l'Europe. 1 Dans un monde sans vergogne*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, B. (2005b), *Constituer l'Europe. 2 Le motif européen*, Paris, Galilée.
- VASCONCELOS, J. (1925), *La raza cosmica*, Mexico, Fondo de cultura economica.
- VERTOVEC, S. et R. COHEN (dir.) (2002), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- WADE, P. (2005), « Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience », *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, n° 2, p. 239-257.
- WALLACE BROWN, G. (2009), *Grounding Cosmopolitanism. From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*, Edinbourg, Edinburgh University Press.
- WALLERSTEIN, I. et A. QUIJANO (1992), « Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World System », *International Social Science Journal*, n° 134, p. 549-557.
- WELSH, W. (1999), « Transculturality — the puzzling form of cultures today », dans M. FEATHERSTONE et S. LASH (dir.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Londres, Sage, p. 194-213.