

# Le concept de race chez Aníbal Quijano, à l'épreuve de deux approches historiques

Claude Bourguignon Rougier (Laboratoire ILCEA)

## Résumé

Cet article aborde un des concepts essentiels de la théorie décoloniale : celui de la colonialité du pouvoir, élaboré par le sociologue péruvien Anibal Quijano dans la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle. Après avoir retracé la généalogie du concept, nous nous proposons de le mettre en perspective avec deux approches; celle du philosophe colombien Santiago Castro Gómez, qui participa au projet Modernité/colonialité dans les années 90, et celle d'un philosophe mexicain qui s'est intéressé à la question du métissage et de la race, Carlos López Beltrán. Santiago Castro Gómez, avec son « *imaginario de la blancura* » et Carlos López Beltrán, avec son analyse de la théorie du tempérament, nous permettent d'entrevoir le contexte historique dans lequel s'est déployé ce que Quijano désigne sous le terme de colonialité du pouvoir.

## Race et colonialité du pouvoir : Quijano.

C'est dans l'oeuvre d'Aníbal Quijano, avec la notion de matrice coloniale du pouvoir, qu'apparaît pour la première fois une analyse qui met la race et l'ethnicité au cœur de la Modernité. Préalablement, l'économiste péruvien, s'était intéressé à l'approche du problème indien chez le philosophe marxiste Mariátegui ; il avait aussi abordé d'une façon totalement originale la question des groupes métis dans la société péruvienne. Dès les années soixante, il proposait une analyse singulière de la façon dont race et classe se superposaient au sein des sociétés américaines, plus particulièrement, andines. Son essai *La emergencia de un grupo Cholo y sus consecuencias en la sociedad peruana*<sup>1</sup>, publié en 1964, posait l'hypothèse de l'apparition d'une nouvelle classe, les *cholos*. Le *cholo*, défini comme l'andin qui se déplace de la montagne vers la ville, et qui crée un monde nouveau, une culture nouvelle à la frontière de la modernité et de la tradition, participait à la fois « de la condition de caste » (nous reviendrons un peu plus loin sur le sens de ce terme) y de celle de classe sociale, écrivait-il à l'époque, avec l'intuition de ce qu'il développerait

ultérieurement. Dans ce travail, il faisait de la culture *chola*, synthèse de culture indienne andine, traditionnelle, et de modernité, une authentique culture nationale, mais il remarquait en même temps que ce groupe ne pouvait pas accéder à une reconnaissance. Quijano avait déjà conscience de ce que le mythe du métissage, fondamental dans les phases récentes des nations américaines, recouvrait une réalité tout autre : le principe racial était toujours à l'œuvre pour exclure ceux que l'idéologie proclamée prétendait accueillir. Néanmoins, il continuait à croire à la possibilité de construire des états nations américains qui seraient des sociétés sans classe.

Par la suite, dans ce qui est considéré comme la seconde phase de son œuvre, les années soixante-dix et surtout quatre-vingt, il aborderait de façon plus approfondie le lien existant entre race, identité, nationalisme, et impérialisme. A ce moment-là, il était un des représentants de la théorie de la dépendance. Cette dernière, que le sociologue Ivan de Gregori définit comme une version sud-américaine du marxisme, met l'accent sur l'accumulation primitive et sur l'inégalité qui structure le rapport Nord Sud; la notion d'infrastructure économique et de superstructures idéologique reste fonctionnelle. Le problème du racisme est pris en compte, mais il est vu à travers le prisme de l'idéologie : il devient une superstructure idéologique ou un reflet de la réalité socio-économique. Il est ce qui justifie la division internationale du travail.

Dans les années quatre-vingt-dix, Quijano rompt avec la vision déterministe qu'il avait jusque-là, et met au point les concepts essentiels de ce qui deviendra la colonialité du pouvoir. Le rôle joué par la race au cours de la colonisation s'avère fondamental. L'économiste la présente comme un dispositif visant à organiser un consensus relatif aux positions occupées par le moi européen et les autres (les non européens). En ce sens, la race constitue « la première catégorie moderne, car elle permet de classer la population à partir de différences phénotypiques, la couleur de la peau en particulier, la différenciation et la subordination sociale de certains groupes apparaissant comme l'effet d'un processus naturel »<sup>2</sup>.

Deux textes de 1992, date phare pour l'évolution de la pensée critique sud-américaine, nous permettront de mieux comprendre la nature du dispositif en question. *Colonialidad, Modernidad y racionalidad*, paru dans *Perú Indígena* (1992), est celui où apparaît pour la première fois la notion de colonialité du pouvoir. L'idée de structure coloniale du pouvoir est présente dès la deuxième page, lorsque Quijano évoque le colonialisme. Il avance l'idée que la structure coloniale du pouvoir produit des différences sociales qui furent codifiées, dans un deuxième temps, comme des différences raciales, ethniques, nationales. Ces constructions intersubjectives, écrit-il, « furent transformées en catégories qui se

prétendaient objectives et scientifiques, et dépourvues de toute signification historique. Elles devenaient des phénomènes naturels apparemment étrangers avec l'histoire du pouvoir »<sup>3</sup>. Après avoir remarqué que cette division historique se maintient de nos jours, les dominés d'hier étant les sous-développés ou peuples en voie de développement d'aujourd'hui, il signale que la fin du colonialisme n'entraîne pas la fin de la domination culturelle européenne sur le monde qui fut dominé. Le reste de l'article est consacré à une analyse de la culture dominante, du paradigme européen de la connaissance rationnelle <sup>4</sup>.

Dans un second article, « Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas », il explore plus précisément le thème de la race. L'article commence à peu près comme le précédent, mais met l'accent sur l'articulation des relations de travail et des nouvelles identités historiques. Quijano y fait le lien entre salariat, semi servage, esclavage et l'apparition d'un classement racial de la population mondial ; par la suite, il revient sur l'idée de l'importance des nouvelles relations intersubjectives et sur le caractère radicalement nouveau de la société, de la culture et du pouvoir qui naissaient alors. Il formule alors clairement sa théorie : « Le racisme et la discrimination ethnique furent originellement inventés en Amérique, et par la suite reproduits dans le reste du monde colonisé, devenant les fondements d'un rapport de pouvoir très spécifique entre l'Europe et les populations du reste du monde »<sup>5</sup>.

Dans les paragraphes suivants, intitulés « les racines des nouvelles identités historiques, il va développer l'histoire de cette émergence. D'après lui, ces identités ne sont pas l'effet de rapports de production d'un nouveau genre, d'activités ou de rôles sociaux déterminés, ni de simples différences de phénotype. Elles ont pu naître parce qu'avec la Conquête de l'Amérique avait pris forme le concept de race. Il propose alors un historique de la problématique qui se met en place avec la « Découverte », revenant sur la discussion du XVI<sup>e</sup> siècle, relative à l'âme des Indiens. En d'autres termes, à leur humanité. Discussion qui serait essentielle, affirme-t-il en ce qui concerne les rapports de l'Europe et du reste du monde. La Papauté affirma l'humanité des Indiens mais :

A partir de ce moment-là, les rapports intersubjectifs, et les pratiques sociales du pouvoir furent marqués par l'idée que les non européens avaient une structure biologique différente de celle des Espagnols et surtout qu'ils appartenaient à un type inférieur. D'autre part, on commença à penser que cette inégalité biologique était assortie d'une différence culturelle, et n'avait rien à voir avec le processus historique de la rencontre entre les deux cultures <sup>6</sup>.

Dans une autre partie de l'article, il développe son idée, précisant que « l'idée de race signifie que les différences correspondent à des niveaux de développement biologique

différents entre les groupes humains, sur une échelle qui part de l'animal pour arriver à l'humain ». Et plus loin, il suggère une comparaison entre la pureté de sang espagnol et le système de la race américaine :

L'idéologie de la pureté de sang, apparue sur la péninsule ibérique pendant la guerre contre les Musulmans et les Juifs, est sans doute ce qui s'approche le mieux de ce qui fut codifié comme race lors la Conquête des sociétés autochtones américaines, ou du nettoyage ethnique pratiqué ensuite dans l'Allemagne nazie, ou encore aujourd'hui dans l'ex Yougoslavie<sup>7</sup>. La pureté de sang, phénomène qui apparaît dans le contexte de luttes religieuses, est une représentation qui sous-entend que les idées et les pratiques religieuses, comme la culture, se transmettent par le sang. Il se passe exactement la même chose avec l'idée de race après la colonisation des autochtones en Amérique : ce sont des déterminations raciales qui font des Indiens, des Noirs et des Métis, des êtres d'une culture inférieure, ou incapables d'accéder à une culture supérieure. Et bien, c'est cela la « race », l'association entre biologie et culture<sup>8</sup>.

C'est cette association qui caractériserait le premier racisme américain. Il revient alors sur ce qu'il avait déjà commencé à énoncer dans l'article précédent, pour aborder la genèse du racisme. Les vainqueurs, écrit-il, sont identifiés avec le temps comme Européens ou comme Blancs et les dominés le furent ensuite comme Indiens ou Noirs. Cette naturalisation d'un rapport historique serait donc la première version du racisme. A l'idée de relation intersubjective déjà présente dans le premier article, et celle de naturalisation, s'ajoute celle de positionnement hiérarchique. Le racisme, avant la découverte de l'Amérique n'existait pas, et que c'est la longue durée de la colonisation qui va permettre l'enracinement de l'idée de race<sup>9</sup>.

Pour mieux comprendre ce que sont ces nouvelles identités sociales dont parle Quijano et qui sont toutes reconfigurées par la race : Indiens, Noirs, Métis, nous allons mettre en perspective son propos en le confrontant à d'autres analyses de ce qu'il nomme la race.

### **Santiago Castro-Gómez, l'imaginaire de la blancheur**

Le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez, avec son étude de l'imaginaire scientifique colonial, nous apporte un prolongement de la théorie de Quijano. Si l'économiste péruvien fournit un cadre général de la théorie décoloniale, Castro-Gómez, lui, propose une démonstration à partir de l'histoire coloniale de la Nouvelle Grenade dans *La Hybris del punto cero*, il analyse les contradictions d'une pensée des Lumières qui revendique haut et fort son universalisme tout en occultant le caractère géopolitiquement situé de ses énoncés. *La hybris del punto cero* est une critique de ce point aveugle qui

constitue la base de la rationalité et l'objectivité des sciences à l'époque moderne. Cet ouvrage s'attaque au rapport qui unit le discours de la science à la production de la race.

Santiago Castro-Gómez, qui participa au projet *Modernité Colonialité*, appartient à une autre génération intellectuelle que Quijano. Il utilise des notions dont l'horizon n'est pas celui de marxisme ou de la théorie du système monde propre à Wallerstein (lui-même marqué par le concept de longue durée emprunté à l'historien français Fernand Braudel). Le concept bourdieusien d'habitus et ceux de discours, et de biopolitique, empruntés à Foucault, sont au centre de son analyse. Pour le sociologue français, le concept d'habitus renvoie à un système de dispositions durables et transposables, à un capital culturel hérité et transmissible. Celui de discours, qui apparaît chez Foucault à la fin des années soixante-dix, lorsqu'il travaille sur *L'archéologie du savoir*, ne désigne pas une superstructure, ni une idéologie, mais « cet événement qui construit ce dont il parle », qui est « immanent aux faits historiques, à tout le dispositif dont il n'est que la formation ultime », explique Paul Veyne<sup>10</sup>. Quant au bio-pouvoir, il s'agit d'une notion qui correspond aux derniers écrits de Foucault, et apparaît des *Il faut défendre la société*. C'est le pouvoir sur la vie des gouvernements modernes, différent du pouvoir sur la mort qui était celui des souverains. Il s'agit avant tout des techniques de gestion des populations, mais aussi de la guerre des races à l'origine de la nation.

Castro-Gómez développe une idée présente chez Quijano dans le texte « Raza, colonialidad » : celle de la construction d'un imaginaire colonial, d'une conquête de l'imaginaire (remarquons d'ailleurs que cette idée apparaît au même moment chez Serge Gruzinski dans *La guerre des images* et *La colonisation de l'imaginaire*). Mais il va rattacher cet imaginaire colonial à celui de la science, c'est à dire à celui de l'Europe. Reprenant les propos du philosophe de la libération Enrique Dussel dans *El encubrimiento del Nuevo Mundo* (La dissimulation du Nouveau Monde), il va articuler la critique des fondements racistes de la pensée hégélienne ou kantienne faite par Dussel à celle de la pensée scientifique. Le point zéro dont il parle désigne le mythe de la modernité eurocentrée : ses représentants croient pouvoir prononcer un savoir objectif sur leur objet en suivant des règles calquées sur les principes d'observation qui organisent les sciences expérimentales. Ce mythe a rendu possible, avec la disparition de la métaphysique, l'apparition d'une science de l'Homme comme animal vivant en société, formulation dont on doit peser chaque mot. Cette première sociologie, qui fait de l'instinct de conservation le moteur de la vie sociale, trouvera une illustration dans le premier penseur de l'économie politique, Adam Smith et sa vision de l'intérêt général comme source du bien commun ; elle entraînera également une recherche de l'origine, qui correspond à l'apparition d'une autre science humaine, l'histoire. Et c'est là

qu'interviennent la race et le continent américain : au nom du sacro-saint principe d'observation, l'histoire, en la personne de Turgot, va chercher dans la réalité la base de sa démonstration : on ne peut pas retourner dans le passé, mais on peut trouver dans le présent des peuples qui habitent encore le passé. Les «sauvages » américains endosseront ce rôle ingrat. La non simultanéité des histoires à laquelle souscrivent les penseurs de l'époque est quelque chose de fondateur. Elle n'est possible que sur la base de la croyance en l'évolution : il y a des peuples du présent, et d'autres du passé, parce que tous n'allaient pas à la même vitesse. Et ces différences de vitesse correspondent à des différences entre les hommes, d'où la nécessité de les classer par zones géographiques.

Le discours illustré de la science est donc un discours raciste, mais il a plusieurs formes, car la modernité occidentale est une modernité coloniale ; elle présuppose un rapport centre-périphérie, et pour les élites, des discours différents en fonction de la place qu'ils occupent dans le système. C'est cela « l'imaginaire de la blancheur » qu'il va exposer et à propos duquel il émet l'hypothèse suivante : le lieu d'énonciation du discours des Lumières *criollo*<sup>11</sup> correspond exactement au discours sur la pureté du sang ; l'imaginaire moderne du point zéro coïncide avec l'imaginaire colonial de la blancheur<sup>12</sup>.

### **Mais qu'est-ce que cet « imaginaire de la blancheur » ?**

Pour expliquer sa formation Castro-Gómez revient lui aussi sur les statuts de pureté de sang, et expose, en la validant, l'hypothèse de Walter Mignolo, pour lequel ils représenteraient la première tentative, remontant au XVI<sup>e</sup> siècle, de classer la population mondiale<sup>13 14</sup>. Il existait déjà un schéma de classement, qui remontait à Hérodote et proposait une partition du monde en trois zones, sur la base d'une distinction qui ferait long feu : le coriace doublet civilisés/barbares. Le christianisme avait revisité cette histoire en l'associant à celle des Aïeux de l'humanité, les fils de Noé, ajoutant un nouveau principe hiérarchique, qui recouvrait tout en la maintenant la partition civilisation/barbarie : Jafet, le bon fils, était l'ancêtre des européens, Sem, celui des asiatiques, et Cam, le maudit, celui qui peuplerait l'Afrique. Mais l'irruption d'un nouveau continent avait remis en question ce modèle et posé la question de l'humanité de ses habitants. S'ils ne descendaient pas du Père de l'humanité, quel était leur statut anthropologique? La question fut résolue en faisant de l'Amérique la prolongation de l'Europe. Ainsi, on justifiait l'invasion d'un nouveau monde dont les habitants devraient être ramenés à la foi véritable grâce aux seuls Espagnols dignes de voyager aux Indes, les Vieux Chrétiens au sang pur de toute tache hébraïque ou musulmane. Autrement dit, conclue Castro-Gómez, le discours de la pureté de sang, est dans l'optique de Mignolo, le premier imaginaire géo-culturel du système monde, et qui s'incorpore à l'habitus de la population européenne émigrée, et légitime ainsi la division

internationale du travail et le transfert de personnes, de capital, et de matières premières au niveau planétaire<sup>15</sup>.

Mais Castro-Gómez ne se contente pas de valider l'hypothèse de Mignolo, il l'applique à la société colombienne coloniale, et montre comment, dans un monde où la réalité était le métissage, à des degrés certes très divers, où tous les groupes connaissaient le mélange, l'imaginaire de la blancheur, la mise en scène de cette dernière par les groupes dominants serait, plus que sa réalité, un élément déterminant de la structure sociale. La blancheur est une fiction qui exprime la volonté d'un groupe d'imposer son ordre à la société, mais aussi une réalité, puisqu'elle sera relayée par les institutions. Cet imaginaire trouvera dans le système des castes l'ordre symbolique qu'il lui fallait créer. Les castes sont une conséquence du métissage qui commença dès l'arrivée des Espagnols et atteint rapidement une ampleur considérable. *Castas* était le nom sous lequel on désignait les sangs mêlés. Ils étaient classés en catégories très précises, en fonction de la quantité de sang blanc et de l'horreur qu'inspirait le sang noir, véritable tâche, *la mancha de la tierra*, souillure qui finissait toujours par réapparaître dans une lignée. Dans certains pays, au Mexique surtout, et dans une moindre mesure, au Pérou, cette taxinomie aberrante donna lieu à des tableaux nommés tableaux de castes, un phénomène tardif, initiative de peintres qui appartenaient à l'élite en place. Ces tableaux fournissaient une illustration de l'ordre symbolique et valaient comme prescription. Ils attribuaient à chaque caste une position sociale et un tempérament et nous permettent de comprendre comment s'effectuait la naturalisation des rapports sociaux, comment on finissait par attribuer une caractéristique physiologique à l'altérité, à la particularité.

Mais cette taxinomie ne s'adressait pas seulement aux membres de la société coloniale. On pouvait la présenter aux autres Européens, se positionnant de la sorte à une place qui n'était pas celle de l'autre américain, cet envers de la pensée occidentale. Elle était aussi l'image exotique offerte aux européens d'un système américain, qui pour pittoresque qu'il fut, s'appuyait néanmoins sur une caractéristique de la pensée éclairée : la volonté de classer et de proposer des nomenclatures, ce dont rendait compte l'hégémonie des sciences naturelles. La race devait donc autant à l'histoire qui se déroulait à la périphérie du monde, qu'aux valeurs qui étaient produites en son centre, et à la vision de l'homme comme animal vivant en société. La terminologie empruntée à l'élevage des animaux, fréquemment mobilisée pour désigner les castes, prend son sens dans un espace interocéanique où la botanique reine fait des individus les exemplaires identiques d'une même race.

Des le début de la Colonisation, se mettent en place les stratégies symboliques qui assurèrent le pouvoir des Blancs par la manipulation de cette frontière : au XVI<sup>e</sup> siècle, pour

être reconnu comme membre des premiers cercles, il fallait non seulement descendre des premiers pobladores mais être noble, ce qui présupposait de pouvoir justifier d'un sang pur. La généalogie allait prendre ainsi une forme créole particulière. Il faudrait éviter la tâche du métissage grâce à des stratégies matrimoniales adaptées. Ce qui comptait n'était pas tant la pureté biologique que la séparation d'avec le groupe des autochtones. Cette pureté, en Espagne avait rapport à la foi ; mais en Amérique, il n'y avait pas de musulmans, et la séparation République d'Indiens/république d'Espagnols prévalant, le statut d'une personne étant donc en rapport direct avec son appartenance à un groupe ethnique donné. La pureté, devenait autre chose, elle était l'absence de mélange avec une autre race. C'est pourquoi Castro Gomez parle d'une ethnicisation de la richesse.

La race était donc une stratégie qui permettait à un groupe qui s'était imposé historiquement par la violence, de barrer l'accès au pouvoir aux groupes émergents, à la respectabilité, et aux richesses du fait de son appartenance à une lignée. Cet imaginaire de la blancheur jouerait d'autant mieux son rôle de frontière, qu'il s'appuierait sur des habitus qui distinguaient les espagnols : l'institution du mariage et la famille qui lui correspondaient différenciait les Blancs des Métis des Indiens et des Noirs qui pratiquaient plutôt le concubinage, la religion et sa pratique ostentatoire également. La société cristallisait cet imaginaire en séparant les registres de naissance des Blancs de ceux des castes des Indiens et des Noirs, en différenciant les *vecinos* des *moradores*, et en réservant les places au sein des *cabildos* aux seuls *vecinos*.

### **Carlos López Beltrán et la théorie du tempérament**

Il est intéressant de constater que l'historien des sciences Carlos López Beltrán, philosophe mexicain, et spécialiste de l'histoire des sciences, arrive à des conclusions très proches de celles de Castro-Gómez et Quijano dans son étude sur les castes. « Sang et tempérament, pureté et métissages dans les sociétés de castes américaines », est un essai dans lequel il aborde le thème de la race. Il se propose d'explorer le trajet de la différence morale à la différence physique, et de revenir sur les dispositifs mis en œuvre à cet effet. Comme Quijano, il signale le rôle tenu par l'idéologie de la pureté de sang, mais mentionne également l'importance de la théorie du tempérament. Beltrán remarque comme Castro-Gómez que le langage du métissage et la théorie qui l'organisait se complexifiant, allait apparaître un impératif de blanchiment des lignées, véritable purification ethnique destinée à assurer la position sociale de ses membres. Lui aussi signale que l'idée de pureté de sang espagnole reposait sur celle de la tache morale, la *macula*, liée à un lien généalogique avec des infidèles juifs ou musulmans. L'impureté qui se transmettait n'était donc pas de nature physiologique mais morale. Quelque chose qui n'a rien à voir avec l'idée moderne de



mélange racial. Et, comme Quijano, il pense que c'est l'organisation du système colonial qui rendra nécessaire le jeu des équivalences, ce qui l'amène à poser la thèse d'une réification de la catégorie de pureté de sang sous la pression des circonstances : ce n'est plus l'aspect spirituel de l'héritage qui importe, mais l'aspect matériel : caractéristiques physiques, tempérament, complexion. Les Indiens et les Noirs, ne sont pas des hérétiques comme les Maures ou les Juifs, mais leur infériorité est devenue quelque chose qui est inscrit dans le tempérament.

Car c'est à ce moment là qu'intervient la théorie des tempéraments d'origine hippocratique, qui produira la différenciation des corps, prérequis à la stratification sociale en fonction de la caste. Ce sont les tâtonnements des savants et des lettrés créoles, leur façon de décliner la théorie hippocratique dans l'empire des Indes, et de résister ou acquiescer aux théories produites côté centre qui nous éclairent sur les représentations du corps et de la couleur, sur le lien qui les unit à des stratégies de distinction. Le tempérament était un appareil scientifique qui, depuis longtemps, avait partie liée au pouvoir et à la domination ; dès l'Antiquité, il avait justifié le pouvoir des hommes sur les femmes, au nom des principes du sec et de l'humide.

On sait que cette théorie différenciait les tempéraments sanguins, colériques, flegmatiques et mélancoliques. A chaque complexion correspondait un caractère particulier, un principe hiérarchique et un jugement de valeur étant associé à ce classement. Les lettrés, européens, et américains, se proposeraient d'établir ce qui différencie le tempérament des autochtones et des esclaves noirs, de celui des Espagnols. La théorie particulièrement souple et malléable, donnerait lieu à diverses interprétations, suivant que l'on privilégiait le tempérament dit « naturel », lié à la lignée et la terre qui a vu naître le sujet, ou l'effet du climat et de l'éducation sur celui-ci. Les grandes questions qui se poseraient seraient : les transformations peuvent-elles être essentielles ? Se maintiennent-elles à travers les générations ? En fait, il y avait déjà là l'embryon de cette hérédité biologique qui verrait le jour au XIXe siècle avec le racialisme scientifique.

La problématique du tempérament devait être manipulée avec prudence car il ne fallait pas que les élites blanches créoles puissent être assimilées même partiellement, aux groupes autochtones. Par exemple, il n'était pas souhaitable d'insister sur la modification des tempéraments liés à l'exposition à un nouveau climat : les créoles courraient le risque d'être assimilés aux habitants originels, car l'acclimatation progressive qu'ils avaient connue les rapprocherait de ces derniers. Pour éviter une remise en question de leur différence, certains créoles, dès le XVIIe siècle, mettront en avant le caractère stable des tempéraments, et l'influence mineure du climat ou de l'éducation. Pour un historien comme Cañizares-

Ezguerra, « ces réactions créoles représentent une première étape dans le processus de séparation des groupes humains, processus qui évoluerait ultérieurement vers les taxinomies raciales essentialistes et les racismes du dix-neuvième siècle »<sup>16</sup>. D'après lui, les créoles émirent l'hypothèse d'une certaine invariabilité du corps par rapport à son environnement. Mais surtout, l'idée fera son chemin du caractère incommensurable du corps blanc et du corps indien, et des effets différents du milieu (qu'on pardonne l'anachronisme) sur le tempérament qui leur était associé. Chaque groupe reste enraciné dans ses caractéristiques originelles, et la distance entre les types est infranchissable. Si le système de la pureté du sang, laissait des issues, des solutions sociales, avec les *cédulas de gracias al sacar* qui permettaient d'acheter un blanchiment officiel, la théorie du tempérament, elle, éternisait les différences raciales. Elle liait la tache à ce que le corps a de plus intime, les humeurs ; on ne pouvait pas laver la souillure du sang noir ou indien. Le tempérament devenait ainsi la matrice de la race.

## **Conclusion**

Ce travail n'a pas la prétention de présenter l'œuvre des deux auteurs abordés. Il propose seulement un regard oblique sur une notion centrale de la théorie décoloniale, celle qui a trait à la race. J'ai essayé d'y montrer que le système qui peut sembler très abstrait de la théorie modernité/colonialité, s'appuie sur une argumentation historique, d'où la partie consacrée à Castro-Gómez et son travail sur la Colombie coloniale ; j'ai également voulu rappeler que des auteurs comme López Beltrán, qui n'ont rien à voir avec ce groupe, peuvent le rejoindre sur des conclusions et analyses essentielles. Dans un autre travail j'essaierai de relier ce que dit Castro-Gómez de la taxinomie animale avec le travail sur le biopouvoir et l'élevage, réalisé par le philosophe italien Michelli, pour lequel l'histoire de l'élevage montre que la race n'est pas une catégorie première mais une création liée à une pratique des éleveurs. Cela nous renvoie aux théories de Foucault sur le pouvoir pastoral, ancêtre des gouvernementalités modernes. Je pense qu'il est essentiel que la théorie décoloniale se poursuive dans une collaboration à des niveaux divers avec des intellectuels, traducteurs analystes et vulgarisateurs, occidentaux qui ne se contentent pas d'exposer le corps de cette pensée, pour la béatifier ou en tirer profit, mais qui essaieront de dialoguer avec elle à partir de leur place géopolitique

Il est clair que pour mesurer la profondeur et l'intérêt de ce concept, la lecture des œuvres citées sera beaucoup plus explicite. Je pense que pour les francophones, Aníbal Quijano et la colonialité du pouvoir, paru en février dans la *Nouvelle revue des livres*, « race et colonialité du pouvoir », publié en 2007 dans la revue *Mouvements*, ou « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », qui date déjà de 2001, qu'on

peut lire sur la revue *Multitude*, sont des textes abordables. En ce qui concerne les écrits de Castro-Gómez, en dehors d'un article sur la notion de gouvernementalité chez Foucault, et « Empire et colonialité du pouvoir », sur *Multitudes web*, il sera difficile aux auteurs français de trouver des essais accessibles en français. La traduction des auteurs décoloniaux commence, le groupe de traducteurs décoloniaux a un site qui propose déjà un certain nombre de textes, ce mouvement se poursuit, nous espérons y participer pour *La Hybris del punto cero*, et j'espère qu'il se développera suffisamment pour que la théorie décoloniale obtienne la reconnaissance qu'elle mérite.

1 Aníbal Quijano, *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)*. in : Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980. Le *cholo* est un homme qui vient de la sierra, un andin, un indigène. A l'origine le terme désignait le fils d'une indienne et d'un métis, et avait une connotation très négative ; mais il a fini par désigner l'andin qui se déplace de la montagne vers la ville, et qui crée un monde nouveau, une culture nouvelle à la frontière de la modernité et de la tradition; le film de Claudia Llosa, *La teta asustada*, rend bien compte de l'émergence de ce nouveau groupe.

2 « Orienta a organizar las significaciones compartidas acerca de las posiciones ocupadas por el yo (europeo) y los otros (no-europeos); constituye en este sentido la primera categoría social moderna, pues clasifica a la población en función de elevar las diferencias fenotípicas (y centralmente el color de la piel) como forma natural de diferenciación y desubordinación social, y su emergencia histórica coincide con el proceso de dominación y legitimación de la superioridad europea sobre el resto del mundo no-occidental ». Felipe Lagos Rojas, "Hegemonía, heterogeneidad, clasificación social: hacia un programa latinoamericano de sociología cultural", in: *Persona y Sociedad*, vol. 22, n°3, p. 45-65, 2008, p. 60-61.

3 Aníbal Quijano, « Colonialidad, modernidad, racionalidad » in : *Perú Indígena*, p. 438, n°13 (29), p.11-20, 1992, p.12. Traduction de l'auteure de l'article.

4 Il évoque alors la répression historique des cultures américaines et la disparition de bon nombre d'entre elles à cause de la catastrophe sanitaire de la Conquête et de l'extirpation des idolâtries, insistant sur l'ampleur de la répression en Amérique au regard de ce qui se passerait plus tard en Afrique ou en Asie, et soulignant la perte de reconnaissance et de

légitimité des cultures des mondes antérieurement dominés. *Ibid.*.

5 « El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo ». Aníbal Quijano, « Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas », in: *Estudios Latinoamericanos*, vol.2, n°3, 1995. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/49720/44717>

6 « Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel « inferior ». De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo ». *Ibid.*

8 « La figura de la « limpieza de sangre », establecida en la Península Ibérica en la guerra contra musulmanes y judíos, es probablemente el antecedente más próximo de la idea que durante la conquista de las sociedades aborígenes de América se codifica como « raza », así como de la « limpieza étnica » practicada después en la Alemania Nazi y ahora en la guerra en la ex-Yugoslavia. La « limpieza de sangre » es una figura que se origina en la lucha religiosa, implica curiosamente que las ideas y prácticas religiosas, la cultura, se transmiten por la « sangre ». En la idea de « raza » posterior a la colonización de los aborígenes americanos, esa es exactamente la idea; esto es, que es por determinaciones raciales que los « indios », « negros » y « mestizos » tienen cultura « inferior » o incapacidad de acceder a las culturas « superiores ». Pues eso es, en primer término, en lo que « raza » consiste: la asociación entre biología y cultura ». *Ibid.*

9 « La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, enraizó profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante, « raza », no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados ». *Ibid.*

10 Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Le Livre de Poche, 2010, p. 61

12 « La tesis que voy a defender en los capítulos siguientes es que el lugar de enunciación del discurso ilustrado criollo coincide exactamente con el del discurso de la limpieza de sangre, es decir, que en ese lugar geocultural específico coincidían el imaginario moderno del punto cero con el imaginario colonial de la blancura. Pero antes es preciso examinar de cerca el modo en que se le construyó el imaginario de la blancura ». Santiago Castro-

Gómez, *La Hybris del punto cero, ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, p.68.

[13](#) « Esto significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una historia local (la cultura cristiana medieval europea), se convirtió, en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un diseño global que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo ». Santiago Castro-Gómez, *Ibid.*, p. 54.

[14](#) *Ibid.*

[15](#) « Dicho en otras palabras: el discurso de la limpieza de sangre es, de acuerdo a la interpretación de Mignolo, el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorpora en el habitus de la población inmigrante europea, legitimando al mismo tiempo la división étnica del trabajo y la transferencia de personas, capital y materias primas a nivel planetario ». *Ibid.*

[16](#) « Estas reacciones criollas son de hecho el primer endurecimiento de la separación física entre grupos humanos que evolucionó después hacia las taxonomías raciales esencialistas y los racismos decimonónicos ». Jorge Cañizares- Esguerra, "New World, New Stars. Patriotic Astrology and the invention of indian and creole bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650", cité dans : Calos López-Beltrán, « Sangre y temperamento: pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas ». In : F. Gorbach, C. López-Beltrán (dir.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, p. 289-342), Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008, p.312.