

Historiciser la race. Méthodes et concepts.

Cet article est la traduction d'un essai de [Julio Arias](#) et [Eduardo Restrepo](#). « Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas ». Il est paru dans la revue colombienne *Crítica y Emancipación*, en 2010. Traduction Thibaut Rouchon (relecture Claude Bourguignon Rougier).

Le concept de race concept fascine, dans les deux sens du terme. Il produit une attraction irrésistible, des réactions extrêmes, qu'on le rejette ou qu'on l'adopte. Il est également trompeur, car, bien qu'il semble renvoyer à une seule et même réalité, ses définitions sont nombreuses et son univocité est une illusion, résultat de politiques conceptuelles autorisant certaines définitions au détriment d'autres.

Marisol de la Cadena

Introduction

Lorsqu'en 1997 Peter Wade publia un livre sur les dynamiques raciales en Colombie, intitulé *Gente negra, nación mestiza*, il éprouva le besoin d'expliquer pourquoi il y employait le concept de race¹. Dans son plaidoyer, s'adressant à un public composé surtout de chercheurs colombiens, qui tendaient à appréhender cette notion avec méfiance, il affirmait la nécessité de conserver la catégorie analytique de race. Cette mise au point était indispensable, compte tenu du malentendu occasionné par l'usage d'un terme qui donnait des crises d'urticaire aux lecteurs colombiens. Aujourd'hui, un tel éclaircissement ne serait probablement pas nécessaire, et bien que les crispations n'aient pas disparu pour autant, elle se sont considérablement atténuées.

Durant les années 80 et pendant une grande partie des années 90, tout le monde veillait à ne pas employer le mot « race », les anthropologues colombiens plus encore que les autres. En effet, c'est délibérément qu'ils l'évitaient dans leurs analyses, car il leur semblait indissociable d'une perspective raciste. Il fallait donc

bannir ce mot, lequel, comme l'avait bien démontré la science, n'avait aucune réalité en tant que fait biologique. Pour le remplacer, on faisait appel aux termes suivants : « ethnie », « ethnicité », « groupe ethnique » ou « culture ». On a souvent attribué cette méfiance au mythe de la démocratie raciale latino-américaine ; il expliquerait le refus des intellectuels de ce continent de considérer la race comme un instrument analytique, et leur préférence pour les termes de « groupe ethnique » ou de « culture ».

Même si aujourd'hui on peut encore observer cette attitude, les diverses analyses qui utilisent la notion de race circulent de plus en plus aisément, notamment grâce à l'influence croissante d'intellectuels issus d'horizons où elle est communément admise. L'utilisation relativement commode de ce terme en tant qu'instrument d'analyse théorique par des universitaires états-uniens provoque ainsi l'agacement de certains intellectuels latino-américains. En effet, les chercheurs qui, avec des styles et des personnalités diverses, évoluent dans ces établissements nord-américains tendent à projeter le terme de race dans leurs interprétations sur l'Amérique Latine² et, ce, quelquefois avec une certaine désinvolture.

Ces crispations, qui conduisent au rejet ou à l'usage systématique de la race en tant qu'instrument d'analyse théorique et politique, mettent en évidence l'une des facettes de la fascination que nous évoquons dans l'épigraphe. L'autre facette de cette fascination renvoie à la mystification qu'induisent certaines politiques conceptuelles qui autorisent des définitions du concept de race tout en occultant d'autres. De fait, cette duplicité semble s'appuyer sur un vieux « truc » : il s'agit de présenter la race comme un phénomène construit historiquement et socialement pour la méconnaître immédiatement dans les analyses avancées sur les différences entre le passé et le présent.

Dans cet article, nous aborderons quelques aspects théoriques et méthodologiques nécessaires à l'historicisation du concept de race. Nous souhaitons dépasser l'opinion la plus répandue, qui voudrait que la race soit une construction historique, pour suggérer qu'elle doit être pensée de manière concrète et dans sa singularité, ce qui favoriserait la multiplicité de ses articulations.

Mots, concepts, contextes

Dans son essai *Adieu cultura, A new duty arises*, l'anthropologue haïtien Michel-Rolph Trouillot précise qu'il est nécessaire d'établir une distinction analytique entre les mots et les concepts. Un même mot peut faire référence à différents concepts et, à l'inverse, un seul concept peut renvoyer à différents mots. Pour autant, il ne faut pas confondre la présence ou l'absence d'un mot avec la présence ou l'absence d'un concept. « Une conceptualisation peut survivre à la disparition du mot qui la recouvrait. Les conceptualisations, recouvertes ou non par un mot, n'acquièrent leur pleine signification que dans le contexte de leur développement » (Trouillot, 2003: 98).

Cette distinction élémentaire devient fondamentale lorsqu'on s'attache à historiciser le concept de race et nous pourrions éviter un grand nombre de confusions et de débats si nous parvenions à établir une distinction entre la présence ou non du mot et celle du concept de race (ou, plus précisément, des conceptualisations de la race). Par exemple, la présence du mot « race » dans le registre historique et ethnographique est certes un indice mais en aucune façon une garantie que le concept de race soit opératoire. Le contraire est également vrai : l'absence de ce mot ne signifiant pas nécessairement celle du concept. Des termes comme ceux de « nègre » ou de « pureté du sang » peuvent recouvrir des conceptualisations raciales sans que le mot race soit visible. Cependant, ce n'est pas parce que nous nous trouvons en présence des termes « nègre » et « pureté du sang » que nous sommes en présence du concept de race. Nous sommes donc conscients du fait qu'il est possible de comprendre plus facilement la première acception que la seconde, précisément parce que nous avons tendance à établir l'équivalence entre le mot « race » (ou des mots étroitement associés comme « nègre » ou « pureté du sang ») et le concept de race.

Dans l'introduction à leur ouvrage collectif sur la race et la nation en Amérique Latine, Appelbaum, Macpherson et Roseblatt proposent une distinction entre la « race » comme fait social - c'est à dire comme phénomène historique contingent qui varie dans le temps et l'espace - et la « race » comme catégorie analytique, instrument théorique, permettant de rendre compte de ces différentes articulations. Afin d'éviter les confusions que l'utilisation d'un seul mot pourrait engendrer, ils proposent d'utiliser le mot « race » seulement pour « marquer les phénomènes qui sont identifiés comme tels par leurs contemporains ». Ils précisent ensuite qu'ils ne pensent pas « que la race ait toujours été employée en référence à la biologie, l'hérédité, l'apparence ou les différences corporelles

intrinsèques, mais sont (sommées) surtout attentifs aux façons qu'ont les acteurs d'utiliser le terme ». D'un autre côté, ils suggèrent que le concept de « racialisation » est un processus « de marquage des différences humaines en accord avec les discours hiérarchiques enracinés dans les rencontres coloniales et perpétués avec les histoires nationales ». Cette distinction entre « race » et « racialisation » leur « permet de faire apparaître l'ubiquité de la race et de la racialisation, tout en soulignant la spécificité des contextes qui configurent la pensée et les pratiques raciales » (Appelbaum et al., 2003: 2-3).

Comme Appelbaum, Macpherson et Roseblatt, nous considérons qu'il est important d'établir la distinction entre les faits historiques et sociaux liés à la race (dans sa double dimension, comme mot et comme concept) et la catégorie analytique de racialisation (comme outil analytique). Il faut prendre conscience de la différence qui sépare, d'un côté, les catégorisations incarnées dans les pratiques ou les représentations sociales des différents acteurs à différentes époques, depuis des lieux différents ; et, d'un autre côté, les catégories d'analyses à travers lesquelles les chercheurs rendent compte de ces pratiques et représentations. Confondre le plan des « faits sociaux » avec celui des « outils » grâce auxquels on les pense n'est pas le gage d'une meilleure lisibilité ; même s'il est vrai que cette distinction est de caractère analytique, puisque ces « outils » sont aussi des « faits sociaux » difficilement dissociables des outils avec lesquels ils sont saisis.

Appelbaum, Macpherson et Roseblatt, nous encouragent à historiciser la race dans sa diversité et sa densité spatiale et temporelle. C'est une démarche importante, dans laquelle nous nous inscrivons, même si nous gardons nos distances quant au contenu attribué à la catégorie de « racialisation ». D'après eux, n'importe quel processus de hiérarchisation des différences (qui s'enracine dans les « rencontres » coloniales et les histoires nationales) impliquerait la « racialisation ». De notre point de vue, cela a pour effet d'ouvrir cette catégorie à des processus de marquage hiérarchique qu'il est pourtant possible de distinguer de ceux qui entrent en jeu dans la racialisation. Le potentiel analytique de ce concept tient précisément à la spécificité qui est la sienne, un point sur lequel nous reviendrons plus loin.

Antériorités

A première vue, il existe un consensus à l'égard des concepts raciaux chez les

différents spécialistes. Il s'agirait de constructions historiques et leurs multiples prolongements ne se limiteraient pas au « racisme scientifique » et à sa réification, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, sous la forme du déterminisme biologique. Pour certains, les idées de race et le racisme sont associés à la différenciation et à l'infériorisation des populations qui caractérisent l'émergence et la consolidation du système-monde capitaliste. Dans cette perspective, l'apparition de la pensée raciale et l'expansion du colonialisme européen, au moins depuis le XVIIe siècle, sont deux processus imbriqués.

Ainsi, dans son livre du début des années 80, intitulé *Le capitalisme historique*, Wallerstein explique pourquoi le racisme constitue l'une des doctrines ou l'un des piliers idéologiques du capitalisme historique. Il signale que le racisme « a été la justification idéologique de la hiérarchisation de la main d'œuvre et de la distribution extrêmement inégale de ses émoluments » (Wallerstein, 1988: 68) : « L'éthnicisation » de la main d'œuvre au niveau global, moment clef de la constitution du système-monde, trouve dans le racisme une idéologie globale justifiant l'inégalité: « Ces discours se sont construits sur l'idée que les traits génétiques et /ou culturels durables des divers groupes humains sont la principale cause de l'inégale distribution de leurs rôles dans les structures économiques » (Wallerstein, 1988: 69).

De son côté, Aníbal Quijano a développé le concept de colonialité du pouvoir, en l'associant à la racialisation des relations du pouvoir. Il soutient que cette racialisation est « le trait le plus spécifique du modèle de pouvoir capitaliste mondial eurocentré et colonial/moderne ». En ce sens, Quijano considère que cette racialisation a essaimé depuis l'Amérique, entraînant une classification mondiale de la population en « identités raciales, qui reposaient sur la division entre dominants/supérieurs « européens » et dominants/inférieurs « non-européens ». Ainsi, « les différences phénotypiques ont été appréhendées comme l'expression externe des différences « raciales ». Dans un premier temps, on prit en compte la couleur de la peau et des cheveux, la forme et la couleur des yeux ; plus tard, au XIXe et XXe siècle, on identifia d'autres traits, comme la forme du visage et la taille du crâne, la forme et la taille du nez » (Quijano, 2000: 374).

Ainsi, pour ces auteurs, il ne fait aucun doute que ces classifications impliquaient une conceptualisation raciale, même si on constate alors peu d'occurrences du mot « race ». Pour Quijano, les différences phénotypiques sont centrales, mais pour d'autres auteurs, comme Walter Mignolo, il y a des moments où la

classification raciale n'est pas ancrée dans les différences phénotypiques mais plutôt dans l'infériorisation de la différence :

Vers le milieu du XVIe siècle, Las Casas proposa une classification raciale et bien qu'elle ne prit pas en compte la couleur de peau, elle était raciale. En effet, elle plaçait les êtres humains sur une échelle descendante, échelle dont les critères de classement dépendaient des idéaux occidentaux et chrétiens. La catégorisation raciale ne revient pas simplement à dire : « tu es nègre ou indien, donc, tu es inférieur », mais bien à dire « tu n'es pas comme moi, donc, tu es inférieur ». (Mignolo, 2005: 43).

Dans un texte précédent, Mignolo considère qu'il peut y avoir classification raciale même lorsque le mot race n'existe pas, du moment que les critères de distinction sont « physiques » ou, ce qui revient au même, « biologiques ». Dans un passage où il analyse l'idée de colonialité du pouvoir de Quijano, Mignolo écrit:

Nous devrions remarquer, au passage, que la catégorie de race n'existait pas au XVIe siècle et que les personnes étaient classées en fonction de leur religion. Cependant, le principe de base était racial. La « pureté du sang », qui avait permis de se démarquer des Maures et des Juifs relevait du religieux, mais en réalité elle se fondait sur une « évidence » biologique. Au XIXe siècle, quand la science remplaça la religion, la classification raciale passa du paradigme de « mélange de sang » à celui de la « couleur de la peau ». Quelles qu'aient pu être ses configurations, le paradigme du monde moderne/colonial en matière de classification épistémologique des personnes reposait sur les distinctions raciales, qu'il s'agisse de la peau ou du sang. Les traits discriminants étaient toujours physiques » (Mignolo, 2001: 170).

Deux opérations simultanées , la distinction-hiérarchisation des lieux et des personnes soumises aux technologies de domination, et la légitimation des exclusions par l'exploitation du travail et des territoires, ont indubitablement rendu possible l'expansion coloniale européenne. Quelques-unes de ces distinctions et des hiérarchisations ont été racialisées, mais l'ont-elles toujours été et le sont-elles encore ? En d'autres termes, est-ce que l'unique modalité de la différenciation et de la hiérarchisation associées au colonialisme est la racialisation? Pour les auteurs mentionnés ci-dessus la réponse est, sans hésitation, oui. Cependant, si on examine en détail les fondements de leurs arguments en les confrontant aux informations qui émanent de sources anciennes ou récentes, on peut constater qu'il n'est pas toujours question de racialisation, même lorsque sont en jeu certains aspects que nous tendons à voir comme tels, comme par exemple la couleur de peau ou l'usage de certains mots (Nègre ou Blanc).

Pour être plus précis, l'historicisation de la race comme mot et comme concept, telle que nous la concevons implique fondamentalement que nous historicisions aussi nos catégories analytiques. La couleur de peau ou la notion de pureté du sang ne sont pas nécessairement « biologiques », elle ne sont pas naturellement « phénotypiques ». La « biologie » et le « phénotype », comme la culture, sont des productions, ils ont une histoire relativement récente et ne sont pas pré-discursifs. (Stocking 1994; Wade, 2002)³. L'infériorisation des autres, la négation de leur humanité, ne sont pas des phénomènes obligatoirement liés à la race. Ils ne présupposent pas nécessairement une taxonomie raciale, mais plutôt ce phénomène au demeurant fort étendu que l'anthropologie nomme ethnocentrisme.

Il faut faire apparaître ce que Marisol de la Cadena a dénommé les antériorités de la race, c'est à dire, les processus de sédimentation de longue durée qui précèdent les conceptualisations de la race proprement dites. Les conceptualisations de la race n'apparaissent pas du jour au lendemain : « Dans le concept de race entrent en jeu des éléments divers, qui sont antérieurs à son émergence : ils se maintiennent et se transforment durant de longues périodes, changent de signification, interagissent en permanence avec les changements pour mieux s'adapter à des lieux et temporalités distinctes, et finissent par laisser un dépôt. Cependant, ces éléments ne peuvent pas être confondus avec les conceptualisations de race, même si, aujourd'hui, cela nous oblige à effectuer un intense travail intellectuel de lecture des archives pour qu'ils n'apparaissent pas comme tels. L'aborder suppose une stratégie que Foucault dénomme « événementialisation »⁴.

En ce sens, Kathryn Burns (2007: 51) suggère que:

Historiciser la race ne signifie pas nier les continuités qui existent entre les pratiques contemporaines et antérieures. Évidemment, elles existent. Mais imposer des significations contemporaines de la race pour interpréter les formes de discrimination coloniales, peut nous conduire à ignorer les processus de création de différences et de séparations que nous voulons comprendre.

Cela ne signifie pas non plus que nous revenions à une conception du mot et du concept de race seulement liée au déterminisme biologique de la science de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. En fait, ce que nous souhaitons éviter, c'est la réduction du déterminisme biologique à ses versions « racistes scientifiques » ou eugénistes.

Sortir du déterminisme biologique

Circonscrire la race au scientisme et aux articulations du déterminisme biologique de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, c'est laisser de côté une série de conceptualisations raciales qui n'ont pas nécessairement opéré par le biais de ce déterminisme. A ce propos, Wade soutient qu'il n'est pas possible de limiter les classifications raciales (en tant que mot et concept) à des critères strictement biologiques, car les critères qui constituent ces classifications sont souvent d'ordre culturel. Ainsi, « soutenir le contraire reviendrait à définir comme non raciales la majorité des identifications raciales produites en Amérique Latine, car il est rare qu'elles dépendent seulement de critères biologiques » (Wade, 2003: 271).

Cependant, la propension à établir une distinction catégorique entre le biologique et le culturel est une variable que l'on ne peut soustraire de l'analyse. D'un côté, lorsqu'on parle de « biologie » ou de « nature », on se réfère à quelque chose de beaucoup moins stable qu'il n'y paraît au premier abord, ce qui requiert une étude approfondie de ces notions (Wade, 2002). D'un autre côté, ce qui est considéré comme « culturel » ou « relevant de la culture » se mêle parfois de façon subtile à des discours relatifs au sang, à l'hérédité, aux corps, à l'environnement et à la parenté.

Wade met en évidence les problèmes sous-jacents à l'emploi de la catégorie de « racisme culturel ». Il remarque qu'elle présuppose l'existence de son contraire, c'est à dire d'un « racisme biologique » dont on considère qu'il s'exprimerait dans le « racisme scientifique et l'eugénisme du XIXe siècle au début du XXe siècle, et aussi dans ce principe étasunien selon lequel « une goutte » de « sang noir » définit une personne comme noire » (Wade, 2002: 272). De plus, lorsque nous supposons que le racisme n'est pas limité au « biologique », mais qu'il dépend aussi de références culturelles, la question qui surgit alors est la suivante : qu'est-ce qui différencie une classification raciale d'une classification en fonction de l'ethnie, de la classe ou simplement de la « culture »? (Wade, 2002: 272). Sur ce point, il ajoute :

Mon intention ici est d'aller au delà de la biologie afin de l'observer avec plus de recul, comme un « artefact culturel. Dès lors, l'apparente et évidente frontière établie entre le culturel et la biologie devient poreuse, floue, tout comme la claire distinction entre racisme culturel et le racisme-biologique (Wade, 2002 : 272).

Nous sommes d'accord avec cette stratégie méthodologique qui consiste à penser

le « biologique » (ainsi que « la nature ») comme un « artefact culturel », et il nous semble également nécessaire de recourir à l'histoire et à l'ethnographie pour voir de quelle manière concrète le « biologique » (ou la nature) se constitue, comment il opère, à travers quelles pratiques et quelles narrations « raciales », localisées spatialement, socialement et temporellement.

Plus encore, nous considérons que ce déplacement implique de penser aussi « la culture » comme un « artefact culturel ». Pour reprendre les mots de Claudia Briones (2005), il s'agit d'élaborer une perspective « métaculturelle ». En effet, ce qu'on considère comme la « culture » à un moment donné est en fait une articulation contingente à un régime de vérité. Celui-ci n'établit pas seulement une frontière entre ce qui est culturel et ce qui ne l'est pas ; il produit aussi les critères à partir desquels penser la différence ou l'identité culturelle. Ce régime de vérité est l'expression de relations de savoir et de pouvoir spécifiques, en lutte permanente pour l'hégémonie, cette dernière étant moins une pure domination que l'espace où s'élaborent les termes mêmes à travers lesquels le monde est pensé ou questionné. En ce sens, Claudia Briones, est claire lorsqu'elle affirme :

La culture ne se limite pas à ce que les gens font ni à comment ils le font, ni à la dimension politique des pratiques et des signifiés alternatifs qui sont produits. Avant tout, c'est un processus social de signification qui, en même temps qu'il se construit, génère sa propre métaculture [...], son propre régime de vérité sur ce qui est culturel et ce qui ne l'est pas (Briones, 2005: 16).

En somme, la métaculture se réfère à ce qui peut émerger à un moment donné comme différence culturelle (ou non), produite culturellement, de la même manière que l'est la notion même de culture (ce qui est également vrai pour ce qui n'est pas culturel mais biologique). Ces deux phénomènes, donc, sont le résultat d'opérations culturelles qui, en de rares d'occasions, font l'objet d'examen approfondis.

Trouillot (2003) soutenait qu'au sein du champ académique, les catégories de biologie et de culture se sont constituées durant la première moitié du XXe siècle comme si l'une était le reflet négatif de l'autre. C'est à dire que la culture était ce que n'était pas la race, et la race ce que n'était pas la culture. La culture renvoyait à deux postulats interconnectés : l'idée que le comportement humain suivait certains patrons ou régularités, indépendamment des individus et celle que la culture se transmettait. A l'inverse, la race était l'inné, le figé, l'inaltérable, l'héréditaire. L'une de premières réactions fut celle de Boas, qui fit glisser la

théorie vers le politique avec sa critique des liens entre race, culture et langage. Tout en laissant sans fondement scientifique les postulats racistes de l'époque, Boas maintenait néanmoins l'idée que la race existait biologiquement. Au fil du temps, comme le précise Trouillot, cela empêcha l'anthropologie d'étudier la race et les effets continus du racisme dans la réalité ; d'autre part, la notion de culture produite par la pensée anthropologique américaine se vida de son historicité et de ce qui avait trait aux rapports de pouvoir (de classe). Ce phénomène l'affecta durant plusieurs dizaines d'années. Dans la même ligne argumentative, Kamala Visweswaran conclut:

La tentative boasienne de circonscrire la race à la biologie, parce qu'elle ne s'articulait pas à une analyse de la biologie comme champ de signifiants socio-politiques (...), mit l'anthropologie dans l'incapacité de développer une théorie de la race comme ce qui est culturellement et historiquement construit (Visweswaran, 1998:).

Cette hypothèse, que les auteurs cités appliquent à un cas particulier de conceptualisation de la race, à un moment et en un endroit donné, a deux conséquences majeures. La première, et la plus visible, a trait aux discours sur la culture qui se configurent comme des anti-concepts de la race mais en fait reproduisent une matrice de pensée racialisée-culturaliste, dans laquelle les deux concepts se configurent mutuellement. Aussi, parler de culture en ces termes amène nécessairement à parler, implicitement, de la race. Cela fait entrer le discours des experts (où la culture opère comme non-race) dans le spectre analytique de l'étude des conceptualisations raciales.

La seconde conséquence ne se perçoit pas aussi aisément, mais est tout aussi importante. Il semble que si nous pensons la formation discursive en termes foucauldien, la « biologie », mutation de l'histoire naturelle, émerge comme objet (avec une série de concepts, de prises de position des sujets, de tactiques, voir : Foucault, 2005) et comme condition de possibilité d'une autre façon de penser (avec l'apparition de champs - la morale, la politique, l'économie politique et, évidemment, la civilisation ou la culture - qui sont nettement différenciés de la biologie). Cependant, les positions les plus intéressantes de Foucault, pour l'historisation de la catégorie de race, se trouvent dans ses travaux postérieurs, lorsqu'il démontre qu'avec le régime du biopouvoir, la population devient l'objet de la biopolitique, c'est à dire qu'elle est soumise à une série de technologies de sécurité qui visent son bien-être par le biais d'une régulation, la vie devenant le nouveau champ d'exercice des relations de pouvoir (Foucault). C'est le fameux « faire vivre et laisser mourir, » qui se substitue au « faire mourir, laisser vivre »

du régime de la souveraineté. Dans sa démonstration, Foucault remarque qu'avec la production de la population comme objet de la biopolitique, simultanément, est produite une extériorité à cette dernière, un ensemble d'êtres humains qui devient « jetable » ; on peut les laisser mourir, ou même les faire mourir, du moment que cela permet de faire vivre les autres. C'est ce que Foucault dénomme le racisme d'État.⁵

Cette position qui affirme la co-constitution de la biopolitique et du racisme d'État nous interpelle : elle renvoie à une période antérieure à l'émergence de la biologie comme discipline et du racisme scientifique proprement dit. Elle place la racialisation sur le terrain de la gouvernementalité, du gouvernement des autres et de soi. De façon plus circonscrite, cela nous renvoie à l'émergence des discours experts et de la modernité, où la « nature » et « l'histoire » apparaissent tels que nous le comprenons actuellement, à travers ce que Timothy Mitchell (2000) a dénommé « l'effet de la réalité ».

D'après nous, c'est sur ce point que peut s'établir la singularité de la racialisation, ce qui n'implique pas pour autant de limiter les multiples articulations conceptuelles de la race. La racialisation impliquerait donc un processus de marquage-constitution des différences hiérarchiques de population (dans le sens foucauldien) à partir de diacritiques biologisants qui en appellent au discours d'experts, qu'ils s'inscrivent dans le corps-marqué ou dans le sujet moral, toujours dans le cadre de techniques de gouvernement des populations racialisées.

De ces considérations découlent trois conséquences étroitement liées. En premier lieu, penser en termes raciaux présuppose une transformation anthropologique fondamentale : la distinction de deux entités dans la définition de l'humain. Le concept de race n'est possible que dans la mesure où l'humain est divisé en deux parties, une partie physico-matérielle et une « autre », telle que l'âme, l'esprit, la raison, la conscience, appellations qui correspondent à des histoires diverses, se recoupent ou non, et renvoient à une dimension immatérielle, ce qui donne du sens à l'humain face aux autres êtres physiques. Comme l'a démontré Todorov (1989), au milieu du XVIIe siècle, le référent racial commence à émerger lorsque l'ordre du discours consacre la séparation entre le physique et le moral, pour ensuite servir de passerelle entre les deux et les réunir. C'est ainsi que les catégories raciales finissent par se relier et définir réciproquement deux entités qui avaient été artificiellement séparées. D'ailleurs, un des éléments qui nous permet d'insister sur la modernité de cette conception se trouve justement dans

le sens donné par cette séparation.

Deuxièmement, il a fallu qu'un changement substantiel dans la façon de concevoir la relation entre ces deux entités se produise. Le concept de race, qui devient crucial avec l'avènement de la modernité fait plus de place à la physicalité. La pensée raciale met quasiment au même niveau la constitution physique et la construction morale, car c'est depuis la première que l'on parvient à définir la seconde. Ainsi, s'il est indéniable que la race passe par une hiérarchie-opposition entre le corps physique et cet autre immatériel, dans laquelle prime cette immatériarité qui est le propre de l'humain, elle le fait en mettant l'accent sur la dimension physique. Il est également clair que cette attention nouvelle portée à la constitution physique constitue le point commun à tous les énoncés raciaux du XIXe siècle, l'apparence externe jouant le rôle d'un marqueur et la composition interne déterminant pour sa part la constitution morale de l'individu et sa place dans la société.

Un troisième élément encore plus significatif est ce que, en paraphrasant Wade, nous pouvons nommer la « biologisation des différences naturelles » (1997b:13). C'est le moment où le concept de race devient récurrent dans l'explication des différences en des termes biologiques. La constitution humaine, sous l'aspect de sa physicalité (externe et interne) est appréhendée en des termes biologiques (Stoler, 1995; Wade, 1997b). Nous nous référons plus largement ici à l'émergence d'une série de savoirs et de discours, qui, depuis l'histoire naturelle de la seconde moitié du XVIIIe siècle, essayent de comprendre au moyen de lois et d'opérations scientifiques le monde naturel. Lois qui, bien qu'elle puissent coexister avec la croyance en un Recteur du monde qui serait Dieu, se constituent comme connaissances séculières, comme « autre » du religieux.

Une transformation que Foucault (2000) identifie clairement dans sa généalogie du racisme et de la biopolitique, et qui implique de voir le monde naturel comme une entité dont les différentes manifestations peuvent être connues, limitées, segmentées, modifiées, grâce à l'usage de la science et la technique. Cette biologisation a des effets importants sur un marqueur de différences qui auparavant, et dans des contextes de racialisation différents, était déjà présent : l'apparence corporelle externe, ou plutôt, ce que, pris dans les conceptualisations mentionnées, nous appréhendons comme extériorité et apparence. Non seulement, les groupes, la couleur de peau, la taille, la forme des cheveux par exemple, commencent à être biologisés mais surtout, ils deviennent, de ce fait, les

marqueurs les plus puissants et les plus significatifs. Depuis la perspective biologiste et naturaliste, qui rend possible le racisme, ces traits deviennent plus évidents et plus clairs, le regard est alors plus aiguisé et plus précis.

Ainsi, le concept de race ne peut entrer dans le discours qu'au moment où la science moderne se constitue en régime privilégié de la production de connaissance. C'est depuis les savoirs experts naturalistes et biologiques qu'émergent les catégories et taxonomies raciales. C'est la race qui permet à la science moderne, depuis sa prétendue autorité et grâce aux ressources dont elle dispose, de passer les longues histoires de discriminations et de hiérarchisations entre les peuples au crible de l'expertise. A ce titre, ce sont ces savoirs experts qui rendent possible ce nouveau regard sur la nature, ces multiples oppositions et les relations entre différentes entités naturelles et biologiques.

Géopolitiques conceptuelles

Le concept de politiques conceptuelles en général et celui de géopolitiques conceptuelles en particulier est avancé par Marisol de la Cadena (2007:13) pour souligner que « les définitions de la race sont dialogiques, et que ces dialogues sont articulés par des relations de pouvoir. La race répond à des géopolitiques conceptuelles locales, nationales et internationales ». Marisol de la Cadena ne se contente pas de signaler que les catégories ne se constituent pas comme des entités épistémiques abstraites en dehors des relations sociales qui les produisent (une façon d'emboîter le pas à Marx, finalement). Elle insiste aussi sur les processus de naturalisation de certains signifiés au détriment d'autres.

En ce sens, il est important de considérer qu'à un moment précis divers systèmes de classification raciale peuvent se superposer et coexister. C'est pourquoi ils ne se succèdent pas comme sur une frise ; on peut de manière concrète, dans un espace et à moment donné, trouver les amalgames les plus divers entre différents systèmes, certains d'entre eux luttant pour s'imposer aux dépens des autres. Cela signifie que les études des catégorisations raciales, qu'elles soient passées ou présentes, doivent prêter une attention particulière à ces amalgames, et ne pas donner pour acquis que les classifications antérieures disparaissent lorsque d'autres ont émergé, ou lorsque certaines formes de classification s'imposent comme les plus autorisées et les plus légitimes.

Dans le texte déjà cité d'Appelbaum et al. (2003), les auteurs suggèrent qu'il est

pertinent d'établir une distinction analytique entre les visions raciales articulées par les élites et celles qui ressortent des pratiques et des narrations des secteurs subalternes. Du point de vue de la méthode, il est nécessaire d'affirmer que les systèmes de classification raciale propres aux secteurs subalternes ne sont pas la simple projection ni l'appropriation mécanique de ceux qu'élaborent les élites et vice-versa, même s'il ne s'agit pas de systèmes indépendants mais en constante interaction. Nous devons donc examiner la spécificité de ces systèmes et leurs étroites liaisons. Nous devons être conscients de ce que les classifications raciales utilisées par les secteurs subalternes ont été moins étudiées, dans la mesure où le gros de la littérature se limite aux classifications établies par les élites mais aussi, et surtout, parce qu'elles sont plus difficiles d'accès, les archives étant rares. La lecture des données existantes doit se faire de manière oblique, à partir de fragments, lorsque n'ont pas disparu les informations relatives aux catégories raciales subalternes du passé.

Si on souscrit à la notion de « géo-politique conceptuelle » proposée par De la Cadena, les classifications raciales des élites d'une localité déterminée doivent être comprises comme le résultat des dialogues que ces élites ont établis avec les catégories raciales qui circulent globalement. On ne doit pas les voir comme une simple reproduction mécanique au niveau local ; elles sont plutôt le résultat d'appropriations et ré-élaborations qui s'opèrent dans des contextes concrets et avec des significations et des implications spécifiques :

Il ne peut pas y avoir de définition monologique de la race qui rendrait compte de ce qu'elle est dans le procès de l'histoire mondiale. En tant qu'outil de production des différences et de sujets différents, la race se réalise comme un concept au moyen de dialogues et de relations politiques entre ceux qui qualifient et ceux qui sont qualifiés (processus qui peut s'inverser). En tant que concept politique, la race a une caractéristique remarquable : elle prend vie « dans la traduction », dans des relations dont les significations coïncident partiellement mais dont les excès (les non coïncidences) même si ils ont un effet perturbant, continuent de circuler (De la Cadena, 2007: 12-13).

C'est pourquoi l'analyse doit prendre en compte les coexistences, les tensions et les assemblages qui peuvent avoir lieu entre les différents systèmes de classification raciale à un moment et en un endroit donné. On doit aussi envisager les processus à travers lesquels les élites locales s'approprient et transforment localement des catégorisations raciales globales, car les catégorisations raciales populaires ne sont pas un simple reflet de celles que produisent les élites et leurs projets de domination. Cela implique donc de penser les externalités des

conceptualisations de la race, « c'est à dire, les conséquences d'un concept au delà de lui-même » (De la Cadena, 2007: 8).

En guise de conclusion

Il ne suffit pas d'affirmer que la race est culturellement produite et que les différences culturelles sont racialisées. Il est nécessaire d'établir des généalogies et des ethnographies concrètes de l'émergence, du développement et de la dispersion des différentes articulations raciales (ou la racialisation) d'une formation sociale déterminée, sur différents plans. Nous considérons que les conceptualisations sont aussi des faits situés historiquement, dans des contextes d'énonciation qui leur donnent sens. Le but de cette historisation radicale est d'apporter une contribution conceptuelle à la lutte contre la pensée raciale. Une pensée qui pèse encore très lourd, toujours à l'œuvre à travers des ré-ajustements multiples, y compris lorsqu'il est question de culture, un concept qui lui est en fait apparenté. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, lorsqu'ils élaborent certains termes pour éviter le mot race, les chercheurs ou les acteurs, à leur corps défendant, remettent en circulation des catégories liées à la race ne peut plus conventionnelles.

Comme nous l'avons expliqué, l'idée n'est pas de proposer une définition concrète de la race pour essayer de l'imposer et mesurer à travers elle différentes « variations » ou « interprétations ». En effet, c'est précisément sur cette attitude que se fonde la politique conceptuelle homogénéisatrice et scientifique d'un certain racisme. Ce qu'il faut, c'est essayer de faire apparaître les présupposés et les cadres de pensée dans lesquels la pensée raciale s'inscrit à un moment donné, présupposés qui ont rendu possible sa prégnance et son hégémonie lors des deux derniers siècles.

La généalogie foucaldienne est une stratégie méthodologique pertinente, qui peut nous éclairer puisqu'elle permet d'examiner les continuités, les ré-articulations, les multiples lignes d'émergence, et d'insister sur les particularités, les événements-expressions spécifiques qui cassent le moule des lectures généralisatrices. Cela nous permettra de ne pas projeter des notions naturalisées comme le phénotype, le sang ou la race, etc... dans le passé depuis notre présent historique ou d'introduire une violence épistémique dans l'actualité en considérant comme une racialisation notre propre sens-commun.

Ce qui est en jeu ici, c'est la conscience de l'étroite marge qui est la nôtre, avec pour limites d'un côté l'historicité de la pensée, de l'autre, celles des interventions possibles. Cette relation peut être formulée comme une double interrogation. Tout d'abord : comment, à partir de cet irrémédiable présent qui est notre condition, réfléchir à des passés si lointains, leur distance ne tenant pas seulement au temps mais aussi à l'horizon spécifique des expériences qui s'y sont déroulées ? Mais aussi : comment penser notre présent immédiat avec des catégories qui ont été élaborées lors d'un passé récent, un héritage qui n'est pas nécessairement le plus adéquat à l'heure de saisir ce qui est tout neuf et encore difficile à cerner. Ces deux questions nous amènent à méditer sur deux points inextricablement liés : le poids de l'historicité de « notre » pensée et la possibilité de connaître d'autres expériences historiques (celles qui constituent son « extériorité », voir même, son « en dehors »).

Bibliographie

Appelbaum, Nancy P, Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin Alejandra. (2003). "Introduction: racial nations" in Appelbaum, Nancy P, Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin Alejandra (editeurs.) Race and nation in modern Latin America , Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Appelbaum, Nancy P.;Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin Alejandra. (2003). « Introduction: nations raciales » dans Appelbaum, Nancy P, Macpherson, Anne S. et Roseblatt, Karin Alejandra (eds.) Race et nation dans l'Amérique Latine moderne, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Butler, Judith. (2005). Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion, Paris, La Découverte.

De la Cadena, Marisol. (2005). "Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities" en Journal of Latin American Studies, No 37.

De la Cadena, Marisol. (2007). "Introducción" en De la Cadena, Marisol (ed.) Formaciones

de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina, Popayán, Envión.

Foucault Michel. (1997). Il faut défendre la société, Paris, Gallimard.

Foucault Michel. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

Foucault Michel. (2004). *Sécurité, population, territoires*, Paris, Gallimard.

Foucault Michel. (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

Hall Stuart. (1992). "The West and the rest: discourse and power" en Hall, Stuart y Gieben, Bram (eds.) *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Mignolo, Walter. (2001). "Colonialidad del poder y subalternidad" en Rodríguez, Ileana (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*, Amsterdam, Rodipi.

Mignolo Walter. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* Barcelona, Gedisa.

Mitchell, Timothy. (2000). "The stage of Modernity" en Mitchell, Timothy (ed.) *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-System Research*, Vol. VI, No 2 .

Restrepo, Eduardo. (2008). "Cuestiones de método: 'eventualización' y 'problematización' en Foucault" en *Tabula Rasa*, No 8, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca,

Sandoval Alonso de, S.J. 1647 *De Instauranda Æthiopum Salute. Historia de Ætiopia, naturaleza, Policía sagrada y profana, constumbres, ritos y catechismo evangélico, de todos los ætiopes con que se restaura la salud de sus almas*, Madrid.

Sandoval, Alonso de, S.J. (1956). (1627) *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Segato, Rita Laura. (2007) *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.

Stocking, George W. (1994). "The turn-of-the-century concept of race" en

Modernism/ Modernity, Vol. 1, No 1.

Stoler, Ann Laura. (1995). Race and education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things, Durham, Duke University Press.

Todorov, Tzvetan. (1983). La Conquête de l'Amérique. La question de l'Autre, Paris, Le Seuil.

Trouillot, Michel-Rolph. (. "Adieu, culture. A new duty arises". In Global transformations. Anthropology and the modern world, New York, Palgrave McMillan.

Visweswaran, Kamala. (1998). "Race and the culture of anthropology", in American Anthropologist, Vol. 100, No 1.

Wade, Peter. (1997). Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia, Bogotá, Uniandes/Universidad de Antioquia/Siglo del Hombre.

Wade, Peter.(1997). Race and ethnicity in Latin America, Londres, Pluto Press.

Wade, Peter. (2002). Race, nature and culture. An anthropological perspective, Londres, Pluto Press.

Wade, Peter. (2003). "Afterword: race and nation in Latin America. An anthropological view", in Appelbaum, Nancy P.; Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin Alejandra (eds.) Race and nation in modern Latin America, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Wallerstein, Immanuel.(1983). Le capitalisme historique, México DF, Siglo XXI.

1Dans la préface à l'édition espagnole.

2Pour une analyse des différents contextes de production des catégories raciales, voir Segato (2007). Voir aussi Bourdieu et Wacquant (2001) pour le débat bien connu portants sur la géopolitique de la connaissance dans ses rapports avec les études de race.

3Il y a ici un parallèle intéressant avec l'argument avancé par Judith Butler (2007) à propos du sexe comme construction. Celle-ci se présente comme si elle ne l'était pas , comme si elle était pré-discursive et ahistorique.

4Cette question de méthode chez Foucault, et sur laquelle nous n'avons malheureusement pas l'opportunité de nous arrêter avec plus de recul ici, a été

étudiée par un des auteurs dans un autre lieu (Restrepo, 2008).

5 Sur cette question, l'œuvre de Foucault est cruciale (1997). Ses positions ont donné lieu à de multiples analyses et fait l'objet d'interprétations nouvelles, qui les connectent à la thématique raciale. Notamment le livre de Stoler (1995), qui représente une des premières réévaluations de l'approche foucauldienne. Stoler critique l'absence de l'ordre colonial dans l'analyse du racisme, de la bio-politique et de la sexualité que fait Foucault, lui reprochant d'être d'eurocentriste. Il est évident que le penseur français, focalisé sur l'Europe bourgeoise et industrielle du XVIIIe siècle n'avait pas pris en compte la dimension coloniale dans ses analyses. Il est clair qu'il n'avait pas étudié l'autre face de la monnaie, celle qui a rendu possible le monde qu'il analysait. Cependant, ses lignes conceptuelles nous donnent des pistes pour comprendre cette relation entre l'ordre colonial et le racisme.