Les rythmes de l'altérité au Mexique (18ème-21ème siècle).

Odile Hoffmann

▶ **To cite this version:**

Odile Hoffmann. Les rythmes de l'altérité au Mexique (18ème-21ème siècle).. Revue Européenne des Migrations Internationales, 2011, 27 (1), pp.17-30. halshs-00690566

HAL Id: halshs-00690566
https://shs.hal.science/halshs-00690566

Submitted on 23 Apr 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les rythmes de l'altérité au Mexique (XVIIIe-XXIe siècles)

Odile HOFFMANN[1]

Je m'intéresse ici à l'historicité des configurations idéologiques et des représentations relatives aux populations et individus dits « noirs » au Mexique. Je souhaite comprendre comment et pourquoi certaines interprétations sont acceptées ou rejetées à tel ou tel moment. Au-delà du rappel des natures situées, construites et reconstruites en permanence des identités, il importe en effet de souligner le rythme de ces transformations, leurs temporalités, leurs dynamiques en aller-retour, en régressions possibles (Saada, 2006 : 58-59), mais aussi leur pluralité faite de visions simultanées ou au contraire distanciées les unes les autres.
Parlant « des noirs au Mexique », je ferai immanquablement référence « aux autres », individus qualifiés de blancs, métis et indiens, et je montrerai comment la question de l'identification bascule d'une époque à l'autre, hésite entre des visions qui privilégient l'interprétation racialisée ou culturelle, en fonction principalement des nécessités politiques du moment. Il n'y a pas de continuité ni de linéarité dans les représentations mais des héritages controversés, des ruptures difficiles à assumer puisque contradictoires dans leurs argumentations. En effet les conceptions de l'altérité, vues sur un temps « mi-long » d'un à deux siècles, ne suivent pas de schéma explicite ni univoque, et proviennent de discours élaborés dans des milieux idéologiques opposés qui parfois s'entrechoquent, se mêlent, se tissent pour ensuite se distinguer et se recombiner éventuellement sous d'autres configurations.
Dans une première partie, je préciserai quelques termes qui sont au fondement de la discussion. Ensuite, j'examinerai les évolutions des principales interprétations de la diversité « ethnique » ou « raciale », en prenant appui sur le cas mexicain. Ceci m'amènera, dans une dernière partie, à insister sur les phénomènes de normalisation et polarisation identitaires.

Race, racisme, racialisation ; ethnification, ethnicisation… Des termes et leurs usages

La « racialisation » est ici comprise comme la tendance à interpréter les situations à travers le prisme de « la race », selon une acception proposée récemment par certains collègues[2] et largement utilisée outre-Manche et outre-Atlantique depuis plusieurs années (Appelbaum, Macpherson et Rosemblatt, 2003[3]). Il s'agit donc d'une interprétation des dynamiques contemporaines qui attribue à « la différence » un rôle majeur dans la négociation des relations sociales, et à « la race » une place centrale dans la constitution de cette différence. Au départ, la racialisation serait ainsi une grille de lecture de certains phénomènes du monde contemporain, grille de lecture utilisée par certains plus que d'autres (journalistes, politiques, universitaires, observateurs, militants, etc.), ensemble ou séparément, selon les moments et les enjeux du discours. À l'extrême, elle peut mener à une vision segmentée de la société, comme le craignent les tenants de l'universalisme républicain qui la dénoncent comme la légitimation

[1] Géographe, Directrice de Recherche IRD, URMIS-IRD/Université de Paris Diderot, UMR 205 Migrations et société, 159 rue Nationale, 75013, Paris ; odile.hoffmann@ird.fr

2 Je me réfère aux échanges du Colloque « Ce que racialiser veut dire », octobre 2009, EHESS, Paris, et au livre de Didier Fassin et Éric Fassin sur la question raciale en France (2006).

3 Ces auteures utilisent la « racialisation » comme un outil conceptuel, défini comme « le processus de fabrication de différences entre les humains, selon des discours hiérarchiques fondés [en grande partie] sur les rencontres coloniales et leurs héritages nationaux » (2003 : 2).

du « communautarisme » perçu à son tour comme étant la première étape d'un racisme institutionnalisé. Encore faut-il préciser ce que l'on entend sous ces termes.

À la suite de nombreux auteurs, je comprends le racisme comme un dispositif de pouvoir et de domination fondé sur l'élaboration et la reproduction de privilèges légitimés par des différences, elles-mêmes interprétées comme signes de supériorité ou infériorité de certains sur/par rapport à d'autres (Quintero, 2010). Ces « différences » sont donc bien des constructions sociales et idéologiques, discursives. Si dans l'histoire occidentale elles se construisent depuis l'âge moderne sur les apparences et « la couleur », alors interprétées comme « race », ce n'est finalement, comme le signale Memmi, qu'une affaire de contingence. Ce n'est pas « la race » qui fait la différence, mais la différence qui fait la race. Le fondement du racisme n'est donc pas « la race » mais bien la différence, l'alter racisé, la valorisation toujours négative de la différence, au bénéfice de certains et au détriment d'autres (Memmi, 1994 [1982]).

Le racisme n'existe que par sa fonction, qui est d'établir et légitimer une domination. Il en découle logiquement que le racisme n'est pas inéluctablement et encore moins « naturellement » ancré dans les habitus et les mémoires, partout et pour tous. Pour mieux le cerner, nous devons au contraire le décrire dans ses particularités, définir ses victimes mais aussi ses porte-parole et la façon dont ils exposent, diffusent et finalement imposent leurs vues à l'ensemble de la société. Ce processus d'explicitation et de mise en mots des positions est d'autant plus nécessaire que, dans ce domaine peut-être plus que dans d'autres, la réflexion est toujours performative, le discours construit la chose. Il importe donc d'être précis.

L'ethnicisation suscite de même des débats animés. Pour le contexte français, Bertheleu (2007 : 7) souligne combien le terme « d'ethnicisation » est « chargé » négativement et fait allusion à une « forme pathologique ou pervertie de relations sociales, un phénomène qu'on déplore et contre lequel il convient de lutter ». De façon moins péjorative, pour Boccara à propos de l'Amérique, l'ethnicisation « consiste à interpréter et à réduire les conflits et problèmes sociaux à des problèmes ethniques, culturels ou raciaux ». Elle relèverait de l'ordre de l'interprétation, opposable à l'« ethnification, qui renvoie aux mécanismes et dispositifs discursifs et non-discursifs au travers desquels se crée de l'ethnie ou de l'ethnique (statistiques diverses, rituels politiques qui mettent en scène la différence, programmes d'ethno-développement, etc.) » (Boccara, 2010). On aurait ainsi un couple ethnicisation/ethnification qui rappelle celui de racialisation/racisation exposé par Poiret dans ce même numéro. Les premiers termes de chaque binôme (ethnicisation et racialisation) sont de l'ordre de la représentation, de la légitimation et de la mise en paroles, alors que les seconds (ethnification et racisation) renvoient à des processus concrets, à des principes d'organisation aux conséquences directement observables « sur le terrain ».

Pour clore cette rapide introduction, il est important de rappeler le contexte de l'Amérique latine de la fin du XXe siècle, quand de nombreux pays ont revu leur constitution, et parfois leur appareil législatif, afin d'assumer la nature pluriethnique et multiculturelle de leur Nation. Dans le modèle multiculturel, l'identification ethnico-raciale détermine l'accès à certains droits, eux-mêmes conçus comme preuve et garantie d'une citoyenneté pleinement satisfaisante et égalitaire. Ce cercle qualifié de « vertueux » par certains, de « vicieux » par d'autres, place l'identification ethnico-raciale au cœur des débats nationaux sur la démocratie, la citoyenneté et l'égalité, en tous cas l'équité. Dans ce contexte, l'ethnicisation comme la racialisation apparaissent comme étant des argumentations légitimes aux yeux de certains acteurs, qui mettent en avant leur efficacité pour lutter contre l'indifférence et la discrimination.

Ethnicisation et racialisation au Mexique : les vicissitudes de notions instables

La racialisation explicite des sociétés coloniales s'instaure au XVIIIe et surtout au XIXe siècle ; Knight (2004 [1990]) l'a bien montré pour l'Amérique latine. Auparavant et dès la modernisation atlantique du XVIe siècle, les différences de couleur, statut, prestige, position sociale, s'entremêlaient en de multiples combinaisons au sein desquelles la « configuration raciale » existait sans éliminer les autres[4]. La fameuse société de castes, qui n'a en fait jamais réussi à s'instaurer pleinement, prétendait certes se fonder sur des catégories distinctes élaborées en fonction des degrés de « mélange des races » entre noirs, blancs et indiens, mais la classification « taxinomique » reflétée dans les tableaux de castes se révéla d'une complexité telle qu'elle en devint vite « folklorique »[5] et dépourvue de tout effet racialisant.

C'est finalement à la fin du XIXe siècle que l'idée de race s'affine et s'affirme, dans un contexte extrêmement paradoxal, rappelons-le. En effet, au Mexique comme ailleurs, les scientifiques de l'époque construisent un appareil théorique de description de la vie qui établit et légitime les races, en biologie exportée ensuite aux « humanités » et aux naissantes « sciences de l'homme ». C'est l'époque des inventaires, des taxinomies, des nomenclatures et des typologies, en Europe comme en Asie et aux Amériques, dans une course effrénée pour nommer, décrire et finalement classifier les êtres vivants et les plantes. Beaucoup de ces classifications restent d'ailleurs d'actualité aujourd'hui. On reconnaît-là les bases du racialisme qui ne se confond pas avec le racisme mais lui fournira les arguments et la légitimité, selon des processus bien décrits par Taguieff (2002) et par Guillaumin (1992) lorsqu'elle analyse le passage de la « théorie » (racialiste) à la « doctrine » (raciste).

Revenant au Mexique, ces mêmes scientifiques sont aussi les constructeurs d'une jeune Nation objectivement « métissée » qui, à la fin du XIXe siècle, cherche son unité « nationale » (l'indépendance date de 1821) et son identité au sortir d'un siècle de guerres civiles. Combinant les contraires et cherchant une nouvelle voie, ils forgent alors la notion de « race métisse », « race de bronze », « nouvelle race », mots qui tous traduisent cette volonté de reconnaître la spécificité d'une population bigarrée, tout en l'inscrivant dans le scientifisme universalisant de l'époque.

Avec la Révolution mexicaine (1910-1920) qui renforce encore le besoin de cohésion, José Vasconcelos élabore le concept de « race cosmique » (1948 [1925]), qui fait écho à « l'indigénisme » de Manuel Gamio (1916) pour poser les bases d'un nationalisme culturel « intégrationniste »[6]. L'intéressant pour notre propos ici est de constater que même pour glorifier le métis et le mélange, c'est toujours la race qui guide le vocabulaire, le raisonnement et les discours. À travers le lexique de « la race », la différence est ici portée au niveau de la Nation tout entière, opposable aux autres nations, et non pas de l'un de ses « composants ».

La post-révolution met ensuite en avant d'autres clivages et crée d'autres interlocuteurs. « On parle » alors plutôt d'ouvriers, de paysans avec ou sans terre, d'organisation syndicale, populaire, etc. Le « on » se réfère au gouvernement, aux élites, c'est-à-dire aux discours hégémoniques et leurs acteurs, mais aussi aux instruments de construction nationale que sont les livres scolaires, les héros vénérés et honorés dans les noms des places et des rues, lors des cérémonies officielles, également aux formes de négociation politique, bref, à l'organisation de la vie politique et sociale publique. C'est la mise en place du corporatisme mexicain, à

4 Voir Velázquez, dans ce même numéro.

5 Ce qui, d'ailleurs, était l'une des finalités des tableaux de castes : faire connaître en métropole l'« exotisme des colonies ».

6 Le nationalisme intégrationniste tendait à considérer les traits socio-culturels indiens (langues, modes d'organisation sociale, pratiques rituelles) comme des pratiques « traditionalistes » qui s'opposaient à la civilisation et au progrès et devaient disparaître au profit d'une Nation ethniquement homogène (Sánchez, 1999 : 28).

travers le Parti Révolutionnaire Institutionnel – PRI – qui a perduré, on le sait, plus de soixante-dix ans, jusqu'en 2000. Certes « les gens », eux, continuent à exister dans leurs diversités et particularités et à transmettre leurs vécus et leurs cultures aux générations montantes. Concrètement, les identités régionales ne disparaissent pas, de même que se maintiennent les populations indiennes qui composent – officiellement, sur un critère linguistique – près de 10 % de la population en 2000 et sont présents sur tout le territoire national, urbain comme rural (CDI/CONAPO, 2000[7]). Même très éloignés des schémas traditionnels des « indigènes » paysans marginalisés, les indiens contemporains n'en sont pas moins cantonnés, souvent encore, dans des espaces peu ou pas valorisés, dans le discours comme dans la réalité économique et politique. La création de l'Institut National Indigéniste en 1948 et le courant intellectuel et politique de l'indigénisme mexicain, largement construit sur les travaux de l'anthropologue Aguirre Beltrán (1957 et 1967), œuvrent pour l'assimilation, mais ne réussissent pas à « sortir » le monde indien de son particularisme infériorisant et politiquement méprisé ou ignoré. Hors les quelques cercles spécifiquement consacrés à la question (dans les domaines agraire et de l'éducation, notamment), la spécificité « indienne » sombre dans les non-dits et les douleurs de l'exclusion individuelle et collective. Faute d'être reconnues dans la sphère publique, ces expériences intimes de la particularité et ces souffrances du racisme sont « incorporées » à un double niveau : dans les corps des individus (Wade, 2003)[8], et dans les anciennes « corporations », les « communautés indiennes » qui restent prégnantes dans les modes d'organisation sociale et culturelle jusqu'à aujourd'hui dans de nombreuses régions du Mexique. En ce sens, la spécificité indienne est, par définition, ambivalente : à la fois omniprésente dans le quotidien et invisible sur le plan politique, à la fois immédiatement voisine (sur les marchés, au travail, dans le métro) et inexistante dans la « conversation nationale »[9].

Ces « particularités » n'acquièrent un « nom propre » – ou au moins un adjectif – plus digne et valorisé qu'en devenant « ethniques » au cours des années 1970. En effet la situation change sur tout le continent latino-américain au cours des dernières décennies du XXe siècle, lorsque les mobilisations indiennes s'intensifient et les sociétés nationales reconnaissent peu à peu leur diversité interne et traduisent cette nouvelle vision en termes constitutionnels et législatifs (Gros et Strigler, 2006). Aux côtés des groupes indiens, et souvent en résonnance avec eux, certains collectifs autrefois méconnus se transforment en « sujets politiques identitaires » parfois dotés de droits collectifs spécifiques : accès à la terre, représentation politique, santé, éducation, entre autres. C'est le cas des descendants des Africains esclavisés aux temps coloniaux, désormais connus sous le nom de « Afrodescendants » dans les arènes internationales. Dans plusieurs pays, un mouvement social s'est développé avec ce changement légal et constitutionnel – avec parfois des décalages, c'est-à-dire avant, en même temps ou après les changements de textes, selon les pays et les régions –, pour revendiquer à la fois des spécificités culturelles et l'intégration à la nation, et construire des mécanismes politiques susceptibles d'accompagner ces objectifs (Sieder, 2002). Des collectifs se constituent sur la base de leur « afrodescendance » et s'autonomisent dans le champ des négociations, tels les « Communautés noires » en Colombie, les « quilombos » au Brésil et

7 Au Mexique, la population « noire » ou « afrométisse » ou « afromexicaine » n'est pas recensée en tant que telle. Les personnes se réclamant de ces identifications sont aujourd'hui une minorité numérique, quelques centaines ou milliers tout au plus pour une population totale du pays de plus de 100 millions d'habitants. Toutefois, selon le critère d'évaluation adopté par d'éventuels enquêteurs (auto-identification, phénotype, ascendance), les chiffres pourraient varier de quelques centaines à plusieurs milliers, voire millions d'individus.

8 La vision de l'ethnicité ramenée à la personne et au corps physique peut paraître excessivement restrictive, elle n'en ouvre pas moins des champs de recherche passionnants en collaboration avec les psychologues, psychiatres et psychanalystes, en dialogue avec les anthropologues qui explorent les notions de corps, douleur, malheur, normes et sanction sociale de l'écart à la norme, etc.

9 Terme utilisé au Québec, plus rarement dans d'autres contextes nationaux, mais qui pourrait refléter les débats informels qui parfois agitent les « opinions publiques » et leurs porte-parole.

d'autres, sous d'autres noms, en Amérique centrale notamment (garífuna, créoles, *afroantillanos*).
Au Mexique, cette dynamique de mobilisation reste faible en comparaison avec d'autres pays latino-américains. En témoigne une dénomination encore instable : population noire, afrométisse, afromexicaine ou d'origine africaine, les termes utilisés sont nombreux, sans que l'appellation adoptée renvoie à un ensemble très précis de significations ou même de connotations. Toutefois, la mobilisation sociale et politique des sujets concernés, longtemps niée ou ridiculisée, est désormais impossible à ignorer. Elle existe grâce aux moyens déployés par les militants et les organisations qui, même s'ils n'ont toujours que peu d'importance numérique, commencent à apparaître comme des interlocuteurs capables de s'insérer dans les réseaux nationaux et internationaux du militantisme afro. Dans le débat qui s'installe et se conforte chaque jour, les universitaires, nationaux et étrangers, sont directement sollicités par les militants (México Negro, Africa), par les organisations non gouvernementales (Fondation Ford) et par les institutions gouvernementales (Conapred), pour mettre en forme et « ordonner » les termes d'un débat encore balbutiant[10]. Ces interventions « d'experts » commencent inévitablement par susciter des polémiques sur les noms et les appellations les plus pertinentes. Ce faisant, et quelles que soient leurs positions initiales, elles contribuent à la consolidation et la légitimation d'un champ et d'un ensemble d'interlocuteurs « afro » au Mexique[11]. Ce qui m'intéresse ici, c'est de comprendre, en ce cas précis, sur quel paradigme ethnique et/ou racial se construit ce nouveau champ social et politique.

De l'ethnicisation à la racialisation : standardisation et polarisation

En général, les militants noirs luttent pour une meilleure insertion sociale, moins d'inégalité, et contre la discrimination raciale et l'exclusion héritées de la colonie et du XIXe siècle.
Dans les années 1970-80, ils critiquent la marginalisation historique dont ils sont l'objet et recherchent une intégration à travers une ethnicisation, c'est-à-dire en réclamant une équivalence entre la catégorie d'« afromexicain » et celle « d'indien » ou « indigène » couramment utilisée dans le pays. En d'autres termes, ils cherchent à assimiler la population noire à un groupe ethnique à la fois particulier et comme les autres, susceptible à ce titre de bénéficier des politiques publiques spécifiques instaurées pour les populations indiennes. Le fait d'être conçu comme un groupe ethnique est à leurs yeux un instrument privilégié pour accéder à une reconnaissance à la fois sociale et politique, et une façon d'échapper à la discrimination endurée en tant que « noirs ». *L'ethnicisation est, ici, une évolution politique qui s'oppose à l'ancienne racialisation et la substitue, une manière de la surpasser.* L'adjectif « ethnico-racial » rend bien compte de ces efforts pour ethniciser une différence perçue jusqu'alors comme « raciale ». L'ethnicisation est conçue, explicitement, comme un mécanisme politique d'émancipation. C'est l'un des mécanismes décrits par Hooker (2010) pour l'ensemble de l'Amérique latine, qui a eu des « succès » politiques dans les années 1990 dans plusieurs pays, de façon significative en Colombie et au Brésil.
Selon ces visions bâties sur l'existence de groupes ethniques séparés, l'appartenance à une catégorie (donc « l'identification » à cette catégorie, couramment appelée « identité ») s'établit en fonction du respect ou de l'adhésion à certaines apparences et certaines pratiques culturelles qui, dans leur ensemble, constituent « l'essence » de cette identité. L'identité renvoie donc à la culture d'une part, à l'apparence de l'autre. Il faut s'afficher pour « être » (indien de telle ou telle ethnie, afro, etc.).

10 Pour une vision dynamique des sphères « afromexicaines », voir Hoffmann (2005) ; et pour une analyse des mouvements actuels, voir Gloria Lara, dans ce même volume.
11 Voir Boyer (2010) à propos de phénomènes similaires au Brésil.

Ces évolutions s'intensifient à la fin du XXe siècle, alors que depuis plus de trente ans, universitaires et militants analysent, critiquent et dénoncent profusément ce procédé d'essentialisation. La critique porte sur l'aspect réducteur du processus qui vise à définir une appartenance et une identité en se fondant uniquement sur certains traits objectifs, alors que l'identité d'un groupe – tout comme les frontières qui le définissent – n'est jamais fixe mais bien fluide, située, contextualisée, et en permanence controversée et renégociée. À l'inverse donc de la vision essentialiste des identités, la plupart des auteurs, depuis les années 1980, s'accordent à reconnaître la pertinence des approches « constructivistes », celles qui postulent que chaque identité est une construction sociale, un processus, et non pas un ensemble de caractéristiques objectivables[12]. Dans cette optique, ce sont les acteurs sociaux qui débattent et définissent leurs identités, ces dernières pouvant être objectivées ou subjectivées, mais en tout cas non réductibles à un catalogue de « traits identitaires » ou de normes établies depuis l'extérieur. Ces interprétations anti-essentialistes visent notamment, mais pas toujours de façon explicite, à éviter l'emprisonnement identitaire (Gilroy, 1993 ; Hall, 2008) de type colonial et post colonial, dans lequel le dominant colonisateur attribue, ou plutôt assigne les identités – et les ressources associées – en fonction de ses propres intérêts. En invalidant les approches qui placent les individus dans des appartenances collectives figées, le constructivisme se veut ainsi, à son tour, une contribution à l'émancipation de populations rabaissées au rang de seconde classe et « assignées » dans des appellations et bien souvent dans des espaces spécifiques par l'histoire coloniale.

On voit donc bien combien, partis de mêmes prémisses « émancipatrices », deux positions contraires s'affrontent, l'une qui revendique l'ethnicisation des « populations noires » au nom de l'efficacité politique, l'autre qui prétend l'en « libérer » au nom de principes universels humanistes. Toutes deux se voient « dépassées » par une autre tendance, qui concerne plus spécifiquement les populations reconnues comme « noires » ou « afrodescendantes » (vocabulaire diffusé à partir de la conférence de Durban en 2001).

Au cours des premières années du XXIe siècle, en effet, plusieurs phénomènes remettent en question la viabilité de ce procédé d'insertion socio-politique à travers l'ethnicisation, et réintroduisent une terminologie ouvertement « raciale ». Cette évolution suppose un nouveau discours, avec notamment la « standardisation » des termes du débat, et une polarisation qui ordonne le monde sur une base racialisée binaire, « en noir et blanc ».

La standardisation des identités est un phénomène hérité des mécanismes classiques d'essentialisation, qui reviennent à associer à une identité un certain nombre de « caractéristiques », qui sont censés garantir « l'authenticité » de l'identité en question. Ainsi, on attribue à chaque catégorie ethnique des « marqueurs identitaires », parmi lesquels les plus courants sont la langue, les vêtements, l'apparence, certains rituels, etc. Ce processus est ancien, on le trouve au XIXe siècle avec l'attribution de « traits caractéristiques » à la race noire, ou la race blanche, jaune, etc. (Gobineau, 1967 [1854]). Cette pensée associée à un raisonnement raciste est réactualisée par les victimes du racisme elles-mêmes, après l'avoir inversée et resignifiée. En effet, depuis plusieurs années, ce sont les acteurs subalternes eux-mêmes, les sujets qualifiés d'indiens ou de noirs et victimes de pratiques racistes récurrentes, qui réclament « une étiquette » ou « une marque » de différenciation qui leur permette de fonder leurs revendications pour plus d'égalité. Plus radicale sera la différenciation, plus efficace la revendication.

Dans le cas des « populations noires », cette standardisation porte sur la couleur, avec un argumentaire construit sur le « retour de la race »[13]. On en arrive ainsi à une progressive

12 Pour une présentation du débat théorique sur les identités et leur pertinence au Mexique et en Amérique latine, voir l'introduction du livre *Los retos de la diferencia*, Hoffmann et Rodríguez (2007).

13 Pour les débats en France, voir notamment le rapport de Lozès et Wieviorka (2010) et le rapport de la commission alternative CARSED – au nom redoutable dans ce contexte national – *Le retour de la race* (2009).

polarisation dans les discours, polarisation qui affecte à son tour les pratiques politiques et quotidiennes, surtout dans les pays où les populations noires ont un poids démographique et/ou politique important. Maintenant, les afrocolombien/nes parlent en tant que « noir/es » plutôt qu'en tant que citoyen/nes dans plusieurs domaines du débat politique qui, il y a encore quelques années, ne relevaient pas de logiques ethniques ou raciales : les déplacés par la violence, l'accès à la terre, la représentation politique. Aujourd'hui, c'est leur identification comme « noirs » qui leur ouvre des espaces de négociation avec le gouvernement ou les agences internationales afin d'améliorer leur quotidien. Toujours en Colombie, l'alliance de quelques dirigeants afrocolombiens avec le Black Caucus états-unien[14] oblige certains secteurs à adopter des postures polarisées, et à se définir par leur identité « afroaméricaine » supposée diasporique et commune au continent, avant que par leur identité nationale ou conditionnée par les situations régionales. Il est désormais fréquent d'entendre les militants afro critiquer le principe d'ethnicisation qui, selon eux, est une manière d'ignorer la spécificité purement « raciale » de l'identité « afro », de la dévaloriser une fois de plus, dans la lignée de l'invisibilisation historique « des noirs ». Ainsi certains collectifs afro au Mexique veulent « passer de l'afro au noir »[15], comme le font de nombreux colombiens et brésiliens, organisés ou pas.

La distinction faite entre ethnicisation et racialisation est principalement analytique, et dans la vie quotidienne les individus et les communautés peuvent appartenir à plusieurs groupes à la fois, passer ou ignorer des frontières (Wimmer, 2008, propose une intéressante typologie de ces passages de frontières), etc. L'ethnicisation coexiste souvent avec la racialisation. La distinction est toutefois pertinente et utile en ce qu'elle renseigne sur les liens entre les discours, les porteurs de discours et les catégories utilisées. Le tableau 1 tente, avec les simplifications que suppose toute modélisation, de traduire les va-et-vient de ces conceptions et leurs contextes historiques.

Tableau 1 : les afrodescendants en Amérique latine, les appellations et leurs contextes

	Logique coloniale tardive (fin XVIIIe)	*XIXe - première moitié XXe*	*Années 1970-80*	*Années 2000*
Éléments de discours	Statut, prestige, « qualité »	Identité nationale, métissage	Citoyenneté, visibilisation	Anti-racisme et inégalités
Porteurs de discours	Autorités	Intellectuels, artistes et politiques	Scientifiques et ONG	Militants politiques et agences internationales
Racialisation		- La race de bronze - Le nationalisme libéral, puis révolutionnaire		- Les catégories de recensement - La diaspora afrodescendante

14 Le Black Caucus réunit des élus afroaméricains du Congrès des États-Unis et fonctionne comme groupe de pression et de réflexion pour influencer les initiatives législatives.

15 Voir l'article de Lara, dans ce numéro.

Ethnicisation	Les « castes » vues comme groupes différenciés		- Groupe ethnique noir - afromexicains (colombiens, brésiliens, etc.)	
Espaces et champs d'action		- Les institutions - Le système corporatiste d'inclusion/exclusion	Lutte législative, nationale, droits collectifs	Lobbys internationaux, diffusion dans la vie quotidienne

La normalisation identitaire et la polarisation racialisée participent à une même dynamique, celle qui oblige tous, à se définir à partir d'une base univoque, et à transformer cette définition en une « évidence », une chose « naturelle » et donc pas discutable. On reconnaît-là un des processus fondamentaux du racisme et des pratiques racistes, tels que décrits par les auteurs déjà cités sur ce thème et par Philomena Essed (1991). En rappelant que le pouvoir s'exerce notamment par l'imposition de consensus implicites, non discutables et non discutés, Essed insiste sur les mécanismes quotidiens par lesquels les notions de race sont socialisées et incorporées, traduites dans des pratiques « familières » et routinières qui en retour rendent possible la légitimation discursive de « relations raciales », et racistes[16]. La pratique nourrit le discours, et non l'inverse, même si souvent, avec le temps, une relation dialectique s'instaure entre les deux. Devrait-on aller jusqu'à dire que les positions défendues par les militants noirs favorables à la racialisation favorisent le racisme, comme le font de nombreux observateurs, scientifiques ou pas ? Peut-être, mais d'autres arguments peuvent nuancer ce qui risque de devenir un « jugement moral » européocentré.

D'une part, ces logiques racisées – et racistes – ne sont pas vraiment une nouveauté et n'avaient jamais été éradiquées par le paradigme ethnique. Si nouveauté il y a, elle ne réside pas dans « les faits » mais dans leur mise en évidence. D'autre part, il ne s'agit pas de la même racialisation que celle administrée au XIXe siècle, alors fondée sur des relations de mise en infériorité ouvertement affichées, mais d'une position fondamentalement associée aux discours contre-hégémoniques et « subalternes », qui fonctionne par appropriation et inversion du stigmate associé à l'identification « raciale ». Elle se veut donc émancipatrice, alors que l'ancienne racialisation prônait la domination raciale.

Conclusion

Dans la seconde moitié du XXe siècle, l'ethnicisation comme la racialisation répondent à l'échec d'un modèle politique de « société nationale métisse », celui qui avait favorisé l'invisibilisation des « peuples noirs » (entre autres) depuis les indépendances. Ces deux approches ont donc, très logiquement, beaucoup de mal à gérer le métissage, pourtant omniprésent sur les scènes latino-américaines, qu'elles soient publiques ou privées, d'ordre économique, politique et bien évidemment culturel. De même que le modèle métis invisibilisait les noirs – et marginalisait les indiens –, de même le discours de la différence invisibilise les métis. Comment concevoir le métissage dans des modèles qui a priori l'excluent ? Comment fonder l'émancipation collective « de la nation » – vers plus de justice

16 Dans le même ordre d'idée, Poiret (dans ce numéro) déconstruit les processus de naturalisation et incorporation des logiques racisées et racialisantes.

et d'égalité – sur l'exclusion, fut-elle seulement symbolique, de la majorité métisse ? Les expériences historiques dont il a été question dans ce texte semblent montrer que tout combat pour l'inclusion porte en lui les germes de son contraire. Face à ces dilemmes, Wieviorka (2002) rappelle un principe de base relativement « évident » et pourtant rarement appliqué : « la réponse est simple, au moins en théorie : éviter d'opposer l'universel au particulier et apprendre à concilier les inconciliables ».

Autre point commun entre les phénomènes étudiés : ils supposent tous deux la fabrication de la différence et son instrumentalisation soit, le plus souvent, comme fondement d'une domination exercée au détriment d'un groupe, soit pour s'en émanciper. Si l'on accepte qu'au niveau théorique, le terme « ethnicisation » porte en lui-même toute sorte de fabrications de « différences » (depuis l'usage de langues particulières jusqu'aux orientations sexuelles), il s'ensuit que la racialisation n'est qu'une figure de l'ethnicisation, une modalité empirique qu'il n'est pas pertinent d'isoler analytiquement. C'est notamment la position défendue par Wacquant (2009) et d'autres, qui y voient de plus un risque de légitimation et de banalisation de l'idée de « race ».

La distinction entre ethnicisation et racialisation comporte des avantages qu'il serait dommage d'ignorer ou de sous-estimer. Le premier est que la distinction nous oblige à mieux décrire les expériences concrètes de domination, à les ethnographier, à toujours préciser les procédés d'exclusion et les mécanismes dont l'efficacité est toujours à comprendre dans des temporalités et des spatialités précises. On peut alors plus facilement éviter les généralisations hâtives et les jugements moraux à l'emporte-pièce. En se donnant les moyens de reconnaître les arguments avancés et les champs de légitimation qu'ils activent, on peut aussi gagner en efficacité dans les combats très pragmatiques contre les discriminations et les inégalités.

Une seconde vertu heuristique de la distinction entre ethnicisation et racialisation se rapporte à la mise en évidence des basculements historiques entre l'une et l'autre, basculements qui témoignent de la réactivité des sujets et des agents face à des situations de domination. Il n'y a pas domination sans le vocabulaire et le discours qui s'y associent. Les acteurs peuvent, à certains moments, influencer les contours des discours, et de la domination. On a ainsi montré que la racialisation du XIXe siècle était une « nécessité » politique (pro-émancipation nationale) autant qu'une « option » scientifique des positivistes mexicains. Au contraire, dans la deuxième moitié du XXe siècle, l'ethnicisation met en concurrence les logiques scientifiques – majoritairement anti-essentialistes – et les logiques politiques (pro-émancipation) qui ont besoin de l'essentialisme pour se développer. Les rapports entre science et politique ne sont pas stables et, dans le cas étudié, ils peuvent être analysés au filtre de la distinction entre racialisation et ethnicisation. La distinction analytique permet de décentrer les questions et d'en faire émerger de nouvelles, contribuant ainsi à complexifier notre compréhension du social.

Finalement, pour ce qui est des périodes plus récentes et si l'on accepte la chronologie proposée dans le tableau, on peut se demander si l'ethnicisation a été perçue comme une impasse politique, ce qui a mené ensuite à une réorientation vers la racialisation actuelle ; ou bien, à l'inverse, si la racialisation qui semble gagner du terrain ces dernières années a été à l'origine de l'impasse – l'échec relatif – de l'ethnicisation comme voie d'émancipation politique. Les réponses à cette question seront bien différentes selon que l'on se place en Colombie ou au Mexique, dans une manifestation ou à l'Assemblée nationale, en milieu urbain ou rural, etc. Là encore, c'est bien la distinction analytique entre ethnicisation et racialisation qui fait avancer le raisonnement.

Références bibliographiques

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo (1957) *El Proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.
AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo (1967) *Regiones de Refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano INI, 1ª ed (INI).
APPELBAUM Nancy P., MACPHERSON Anne S. et ROSEMBLATT Karin Alejandra (2003) *Race and Nation in modern Latin America*, Chapell Hill and London, The University of North Carolina Press.
BERTHELEU Hélène (2007) Sens et usages de « l'ethnicisation », *Revue européenne des migrations internationales*[En ligne], 23 (2), mis en ligne le 1er octobre 2010, consulté le 29 mars 2010. URL : http://remi.revues.org/index4167
BOCCARA Guillaume (2010) Cet obscur objet du désir… multiculturel (III) : ethnogenèse, ethnicisation et ethnification, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*[En línea], Materiales de seminarios, puesto en línea el 14 junio 2010, consultado el 07 diciembre 2010. URL : http://nuevomundo.revues.org/59984
BOYER Véronique (2010) Une forme d'africanisation au Brésil, *Cahiers d'études africaines*[En ligne], 198-199-200, mis en ligne le 8 décembre 2010, consulté le 3 janvier 2011. URL : http://etudesafricaines.revues.org/index14162
CDI/CONAPO (2000) *Estimación de la población indígena a partir de la base de datos del XII Censo de población y vivienda*, México, INEGI.
CARSED Collectif (2009) *Le retour de la race. Contre les « statistiques ethniques ».* Rapport de la CARSED (Commission alternative de réflexion sur les « statistiques ethniques » et les discriminations), Éditions de l'Aube.
ESSED Philomena (1991) *Understanding Everyday Racism. An interdisciplinary Theory*, London, Sage Publications.
FASSIN Didier et FASSIN Éric (2006) *De la question sociale à la question raciale, représenter la société française*, Paris, La Découverte.
GAMIO Manuel (1982) (1ère édition 1916), *Forjando Patria*, México, Editorial Porrúa.
GILROY Paul (1993) *The black atlantic. Modernity and double consciousness*, Massachussets, Harvard University Press (traduit en français en 2010 par les Éditions Amsterdam, Paris).
GOBINEAU Joseph Arthur de (1967) (1ère édition 1854) *Essai sur l'inégalité des Races humaines,* Livres 1 à 4, Éditions Pierre Belfond.
GROS Christian et STRIGLER Marie-Claude (Dir.) (2006) *Être Indien dans les Amériques,* Paris, Éd. de l'Institut des Amériques, 320 p.
GUILLAUMIN Colette (1992) Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste*, Sociologie et Sociétés*, XXIV (2), pp. 13-23.
HALL Stuart (2008) ¿Qué es «lo negro» en la cultura popular negra?, in Elisabeth Cunin Ed., *Textos en diáspora. Antología sobre afrodescendientes en América*, Colección Africanía num. 4, México, CEMCA-IFEA-INAH-IRD, pp. 207-226.
HOFFMANN Odile (2005) Renaissance des études afromexicaines et production de nouvelles identités ethniques, *Journal de la Société des Américanistes*, 91-2, pp. 123-152.
HOFFMANN Odile y RODRÍGUEZ María Teresa (Eds.) (2007) *Los retos de la diferencia, Actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD.
HOOKER Juliet (2010) Las luchas por los derechos colectivos de los afrodescendientes en América Latina, in Odile Hoffmann Coord., *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México, CEMCA-IRD-INAH-UNAM, pp. 31-63.
KNIGHT Alan (2004) Racismo, revolución e indigenismo. México, 1910-1940, *Cuadernos de Estudios sobre el Racismo*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, Num. 1, pp. 9-42 (1ère édition en anglais, Austin U Texas, 1990).

LOZES Patrick et WIEVIORKA Michel (2010) *Lutte contre le racisme et le communautarisme*, rapport au ministre de l'Intérieur, de l'Outre-Mer et des collectivités Territoriales et au Ministre des Affaires Étrangères et Européennes, Paris.
MEMMI Albert (1994) (1ère édition 1982) Définitions, in *Le Racisme*, Paris, Gallimard, pp. 103-133.
QUINTERO Oscar (2010) Racismo, algunas definiciones y aproximaciones desde las ciencias sociales, in Odile Hoffmann y Oscar Quintero Coord., *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*, Documento de Trabajo No. 8 / Document de Travail N° 8, México, Proyecto AFRODESC/EURESCL, pp. 4-20.
SAADA Emmanuelle (2006) Un racisme de l'expansion. Les discriminations raciales au regard des situations coloniales, in Didier Fassin et Éric Fassin, *De la question sociale à la question raciale, représenter la société française,* Paris, La Découverte, pp. 55-71.
SÁNCHEZ Consuelo (1999) *Los Pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI.
SIEDER Rachel (Ed.) (2002) *Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity and Democracy,* Institut of Latin American Studies (series) Londres, Palgrave Macmillan.
TAGUIEFF Pierre-André (2002) Introduction, *La couleur et le sang, Doctrines racistes à la française*, Mille et une nuits, pp. 11-34 (de la 2ème édition).
VASCONCELOS José (1948) (1ère édition 1925) *La raza cósmica*, México D.F., Espasa Calpe, S.A.
WACQUANT Loïc (2009) La racisation comme violence symbolique, Communication au *Colloque Racialisation et ethnicisation. Contextes socio-historiques et enjeux sociaux contemporains*, URMIS, Paris-Diderot, 24 au 26 novembre 2009.
WADE Peter (2003) Repensando el mestizaje, *Revista Colombiana de Antropología* Volumen 39, enero-diciembre, pp. 273-298.
WIEVIORKA Michel (2002) El nuevo racismo, *La Vanguardia*, 25/02/2002.
WIMMER Andreas (2008) Elementary strategies of ethnic boundary making, *Ethnic and Racial Studies*, 31 (6), september, pp. 1025-1055.