

Philippe Colin (dir.)

PENSER, DIRE ET REPRÉSENTER LA RACE DANS LES AMÉRIQUES

Le point de vue des intellectuels noirs et
indigènes (XVIII-XX^e siècles)



02

IRRÉSIGNATIONS

Irrésignations
Till R. Kuhnle (éd.)

Volume 2

Philippe Colin (dir.)

Penser, dire et représenter la race dans les Amériques

Le point de vue des intellectuels noirs et indigènes (XVIII-XX^e siècles)

Shaker Verlag
Düren 2020

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Informations bibliographiques de la Deutsche Nationalbibliothek

La Bibliothèque nationale allemande (Deutsche Nationalbibliothek, DNB) a répertorié cette publication : les détails concernant les données bibliographiques peuvent être consultés sur Internet : <http://dnb.d-nb.de>.

Copyright Shaker Verlag 2020

Alle Rechte, auch das des auszugsweisen Nachdruckes, der auszugsweisen oder vollständigen Wiedergabe, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen und der Übersetzung, vorbehalten.

Tous droits réservés. En conséquence, toute représentation ou reproduction, intégrale ou partielle, de même que tout transfert vers un support numérique et toute traduction, sont interdits sauf autorisation.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-8440-4898-8

ISSN 2701-2239

Shaker Verlag GmbH • Am Langen Graben 15a • 52353 Düren

Telefon: 02421 / 99 0 11 - 0 • Telefax: 02421 / 99 0 11 - 9

Internet: www.shaker.de • E-Mail: info@shaker.de

TABLE

Philippe Colin	
Introduction	VII
Ramón Grosfoguel	
Qu'est-ce que le racisme ?	
Zone de l'être et zone du non-être dans l'œuvre de	
Frantz Fanon et de Boaventura de Sousa Santos.....	1
Claude Bourguignon Rougier	
Histoire, nation et effraction. Un récit de Dolores Cacuango. ...	19
Philippe Colin	
« Le penseur colombien face aux ruines » : désastre et guerre	
des races dans la pensée de Manuel Quintín Lame	27
Marine Bobin	
Vine Deloria Jr : race et justice aux États-Unis.....	41
Aurélie Journée	
Rhétorique de la survivance en études littéraires amérindiennes	
postcoloniales. Gerald R. Vizenor : <i>Fugitive Poses. American</i>	
<i>Indian Scenes of Absence and Presence</i> (1998).....	51
Norman Arjari	
Frantz Fanon ou le désir décolonial.....	61
Till R. Kuhnle	
Le masque haïssable du Noir.....	71
Enrique Sánchez Albaracín, Sébastien Lefèvre, Paul Mvengou	
Contre-discursivités afro-latino-américaines. Dialogues afro-	
diasporiques (Afrique-Europe-Amérique).....	83
Cheikh Nguirane	
L'appropriation de la notion d' <i>afrocentricité</i> par	
des mouvements éducatifs noirs en Amérique du Nord.....	105

Maxime Toutain

Ideales de una raza :

la décolonisation politique et esthétique cubaine de Juan

Gualberto Gómez à Nicolás Guillén (1879-1959)..... 123

Isabelle Sinic-Bouhaouala

L'égalité des chances au prisme de la théorie raciale critique :

la « conscience de race » comme levier

de l'émancipation par l'école..... 135

INTRODUCTION

Philippe Colin
Université de Limoges

L'Amérique, dès son émergence au sein de la conscience géopolitique occidentale, fut l'épicentre d'un processus global de réorganisation coloniale des identités, des populations et des territoires. Dans une formule provocatrice, le sociologue péruvien Aníbal Quijano affirme que « l'Amérique, la modernité et le capitalisme sont nés le même jour »¹. Pour le sociologue péruvien, la colonisation de l'Amérique et l'idéologie coloniale qui en découle sont en effet rigoureusement inséparables de l'émergence du capitalisme historique et de son infrastructure culturelle. Pour rendre compte de cette stricte concomitance spatiale et temporelle, Quijano a forgé la catégorie analytique fondamentale de *colonialité du pouvoir*. Ce concept permet d'appréhender les modes de production de l'ordre sociale et les techniques de gouvernement inédits qui émergent avec l'expansion coloniale de l'Europe du Sud en Amérique. Pour Quijano, le projet colonial qui s'amorce avec la conquête européenne de l'Amérique ne se réduit pas à l'instauration d'un régime juridique et politique axé sur l'appropriation des terres : il est inséparable, dès l'origine, d'une technologie coloniale du pouvoir fondée sur la production de subjectivités « subalternisées » et sur la classification hiérarchique de la population mondiale. La colonisation de l'Amérique marque ainsi l'avènement du principe de race et sa progressive transformation en la matrice fondamentale d'un certain mode de production de la réalité sociale.

Comme l'a montré Aníbal Quijano, c'est avec la rencontre de l'Autre américain que s'imposa durablement l'idée selon laquelle « l'humanité », en tant qu'idéal abstrait, était inégalement répartie entre un « nous » et des « eux »². Cette conception hiérarchique fondée sur l'infériorisation de la différence puisait ses racines dans l'ordre ontologique héritier de la pensée médiévale et renaissantiste

¹ Aníbal Quijano : « América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día », *Boletín Iliá*, n° 10, p. 42-57.

² Aníbal Quijano : « ¡Qué tal raza ! », in : *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, n° 1, 1999, p. 42.

ibérique. Ainsi, l'application et l'adaptation du concept de « statuts de pureté de sang » (*estatutos de limpieza de sangre*) à la société coloniale du « Nouveau Monde » constitua sans doute l'une des opérations idéologiques matricielles du processus de constitution de l'imaginaire raciologique euro-américain³. Rappelons brièvement que les « statuts de pureté de sang » avaient été mobilisés par le pouvoir catholique castillan afin d'homogénéiser, après la chute du dernier Royaume musulman et l'expulsion des juifs en 1492, une société aux identités et spiritualités plurielles : elle permit de légitimer l'imposition d'un nouvel ordre national consensuel fondé sur une conception articulée et unitaire de l'identité, de l'autorité et de la religion. L'idée d'une « tache » spirituelle héritée se transmettant par le sang et constituant une marque indélébile d'infériorité morale déboucha, au contact des peuples américains et des esclaves arrachés au continent africain sur une forme de naturalisation de la différence religieuse et sur la déshumanisation de ceux qui furent assignés à une identité stigmatisée ou proscrite⁴. Alors que dans le Péninsule ibérique la pureté de sang constituait une exigence proprement religieuse, en Amérique elle devint principalement une question « de race » et accessoirement une question de foi.

Le philosophe Nelson Maldonado Torres considère que le « proto-racisme » de la première Modernité/Colonialité prend initialement la forme d'un « doute méthodique », d'une *epoché*, à l'égard de l'humanité de ceux qui avaient été préalablement catégorisés comme des « Indiens »⁵. Au moment de la conquête ibérique de l'Amérique – note Ramón Grosfoguel - le doute ne portait pas tant sur le fait que les autochtones vénéraient ou pas le « vrai » Dieu, mais sur leur pleine appartenance à la commune humanité.⁶ Aussi, l'Amérique

³ Max Hering : « Raza. Variables históricas », in : Claudia Leal, Carl Langebaek (dir.): *Historias de raza y nación en América Latina*, Bogotá : Universidad de los Andes, 2010, p. 34-35.

⁴ María Helena Martínez : *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford : Stanford University Press, 2008, p. 2.

⁵ Nelson Maldonado-Torres : « Sobre la colonialidad del ser; contribuciones al desarrollo de un concepto », in: Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (dir.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá : Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

⁶ Ramón Grosfoguel : « The structure of knowledge in westernized universities: epistemic sexism/racism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century », in : *Human architecture: journal of the sociology of self-knowledge*, n°11, 2013, p. 73-90.

coloniale fut-elle le lieu d'une césure fondatrice : « la geste raciste de la modernité » impliqua le traçage d'une frontière ontologique entre les habitants de la « zone de l'être » et ceux qui relevaient, en vertu de leur humanité déficiente, de la « zone du non-être »⁷. L'apparition de la figure négative d'une humanité sous caution est bien entendu inséparable de l'émergence simultanée d'une identité occidentale impériale, se présentant symétriquement comme l'espace non marqué et neutre – et dès lors soustrait au travail du doute - d'une pleine appartenance à l'humanité. Enrique Dussel signale pour sa part que ce qui se pose d'emblée comme l'Autre négatif de l'Europe n'a jamais été *dé-couvert* comme une altérité radicale mais *re-couvert* comme l'Autre du Même, à travers un processus d'indianisation/subalternisation de la différence radicale⁸.

Si une classification asymétrique des individus et des peuples s'instaura dès la conquête de l'Amérique, le processus de fabrication et de codification des « sujets de race » fut beaucoup plus long. Ce n'est en effet qu'au XVII^e siècle que la différence inséparablement spirituelle, morale et généalogique fondée sur la notion de « pureté de sang » finit par se réifier et se confondre avec la différence phénotypique et ethnique que le nouvel ordre du visible produit par ségrégation coloniale avait rendu manifeste⁹. Ce sont conjointement la couleur de peau, les spécificités physiologiques et les formes d'existence de groupes et des individus qui se mirent à fonctionner comme des opérateurs cognitifs, des signes diacritiques, permettant d'évaluer la position sociale « naturelle » des individus et des groupes sociaux. Dans ce contexte, l'idéal aristocratique de la blancheur sociale et phénotypique opéra comme le principe fondamental à partir duquel furent nommées, classées et hiérarchisées les subjectivités coloniales. La peinture de caste qui prolifère en Nouvelle-

⁷ N. Madonado-Torres : « Sobre la colonialidad del ser », op. cit., p. 140.

⁸ Enrique Dussel : *1492, l'Occultation de l'autre*, Paris : Les Éditions ouvrières, 1992, p. 32. Dans la même ligne de pensée, Guillermo Bonfil Batalla définit l'indianité comme la marque de la condition coloniale ; une marque qui n'est saisissable qu'en tant que pôle d'une relation dialectique au sein d'une « dichotomie contradictoire ». Voir : Guillermo Bonfil Batalla, « El concepto de Indio en América. Una categoría de la situación colonial », in : *Anales de Antropología*, vol. 9, 1972, p. 105-124.

⁹ Carlos 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. 304.

Espagne au cours de cette période constitue un exemple tout à fait probant de ce processus de codification phénotypique et « biologique » de la différence sociale¹⁰. Ces pratiques taxonomiques débouchèrent sur la mise en place d'un véritable système pigmentocratique fondé sur l'évaluation du capital « racial » des différents sujets coloniaux en fonction de leur degré d'éloignement de la norme blanche.

Ces opérations taxonomiques de classification et de différenciation sont inséparables des pratiques sociales de subalternisation et d'exploitation que les colonisateurs ibériques mirent en place sur le continent américain. La colonialité du pouvoir n'aboutit en effet nullement à une simple exclusion de ceux qu'elle constitue en sujets de race mais à leur intériorisation asymétrique au sein d'une structure politique toute entière tournée vers l'appropriation des ressources locales et l'accumulation du capital mercantile¹¹. Ainsi, les différentes formes de travail associées à l'extractivisme colonial furent distribuées selon une stricte hiérarchie raciale : dès le début de colonisation de l'Amérique, le travail coercitif fut affecté à ceux qui avaient été au préalable catégorisés comme des « barbares ». Les conditions de travail inhumaines imposées à ces « barbares » aboutirent à une quasi-extermiation des peuples autochtones des Caraïbes. Face à la probabilité d'une disparition imminente de la main d'œuvre indigène, les autorités coloniales décidèrent de mettre fin à l'esclavage *de facto* et d'organiser de nouvelles formes, à peine moins coercitives, d'exploitation de la main d'œuvre, telle que l'*encomienda*, la *mita*, le *yanacónaje*, le *pongueaje*, etc. Pour compenser le déclin inéluctable des sociétés natives décimées par la violence et la surexploitation coloniale, les colons européens – ibériques puis britanniques, hollandais et français – eurent recours à partir du XVI^e siècle à la déportation de millions d'Africains. La subalternité esclave fut par conséquent l'un des éléments constitutifs fondamentaux du système-monde moderne/colonial jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Même si les multiples rébellions des esclaves et la révolution haïtienne finirent par porter un coup fatal à l'économie de l'esclavage, l'articulation entre formes d'exploitation du travail et

¹⁰ A ce propos, lire: Ilona Katzew : *La pintura de castas*, Barcelona : Turner, 2004.

¹¹ Aníbal Quijano : « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », in : Edgardo Lander (dir.), *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires : CLACSO, 2000, p. 202.

classification raciale ne disparut pas pour autant : elle déboucha sur une ethnicisation de la force travail à l'échelle globale. Ainsi, la surexploitation d'un hyper-prolétariat racialisé dans la périphérie coloniale a constitué - et constitue encore - la condition de possibilité de la « simple » exploitation des habitants de la zone de l'être.

La puissance hégémonique de la race comme élément de structuration de l'ordre social s'explique bien entendu par la matérialité concrète de la violence coloniale qui accompagna son déploiement historique. Pourtant, comme le signale Quijano, la race s'est révélée plus durable et plus stable que le colonialisme au sein duquel elle émergea¹². Cette persistance du principe de race n'est guère pensable si on fait l'économie de la dimension gnoséologique de la modernité/colonialité. L'imaginaire et le discours de la race sont en effet inséparables de la suprématie épistémique – la *colonialité du savoir* – qu'imposa l'occident aux mondes non-européens au cours de son expansion coloniale. La *colonialité du savoir* n'est pas une idéologie : il convient de la saisir comme ce dispositif de savoir/pouvoir qui (ré-)organise la totalité des cultures, des peuples, des expériences et des territoires, à l'intérieur d'un grand récit universel eurocentré et produit, par là-même, sa propre réalité sociale. Dans ce récit monologique, l'expérience locale européenne – ce que Marshall Sahlins appelle « les dogmes du folklore ordinaire autochtone occidental »¹³ – sous sa forme ethnique, culturelle, politique, économique, scientifique, spirituelle se présente non seulement comme un modèle normatif exemplaire mais comme le stade ultime du progrès humain. Comme l'observe Santiago Castro-Gómez, les référents empiriques concrets sur lesquels s'est échafaudé le *telos* de la rationalisation progressive du monde furent les sociétés autochtones de l'Amérique telles qu'elles avaient été décrites par les chroniqueurs, les voyageurs et les anthropologues : « 'Au commencement le monde entier était Amérique', autrement dit, tout n'était que superstition, primitivisme, lutte de tous contre tous, 'état de nature' »¹⁴. La race, en tant qu'élément structurant de ce dispositif hégémonique de savoir/pouvoir, apparaît ainsi comme un champ de pratiques, de pro-

¹² Aníbal Quijano : « ¡Qué tal raza ! », op. cit., p. 141.

¹³ Marshall Sahlins : « What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century », in : *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, 1999, p. 2.

¹⁴ Santiago Castro-Gómez : « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro », in : Edgardo Lander (dir.), op. cit., p. 154.

cessus et de savoirs sociaux à partir duquel tout individu intégré à l'ordre moderne/colonial est sommé de se constituer et de se reconnaître comme sujet.

La colonialité ne s'épuisa pas dans le colonialisme : alors que la domination politique et administrative des centres européens prit fin avec le cycle des révolutions atlantiques entre 1776 et 1830, la *colonialité du pouvoir* continua à structurer, selon des modalités diverses et sur de nouvelles bases institutionnelles, les sociétés américaines du Nord et du Sud. En réalité, l'émergence des figures de l'État-nation et de la citoyenneté, adossés au nouveau *logos* hégémonique du Progrès, de la Raison et la Science, ne firent que renforcer la suprématie des élites blanches sur les secteurs racialement marqués. Comme le signale Quijano, dans l'Amérique « post-coloniale », l'état-nation fut en grande partie conceptualisé comme un dispositif de gestion et de contention des populations indigènes, des noires et des métisses¹⁵. L'émergence concomitante de l'État-Nation, de la biopolitique et du discours de la science moderne permit une prise en compte proprement gouvernementale de la vie des populations racialisées.

En Amérique du Nord, la Déclaration d'Indépendance établit une stricte délimitation entre un espace sacré restreint – « la communauté des hommes libres »¹⁶ - et un espace profane de la déshumanisation – celui des esclaves noirs et « des sauvages sans pitié ». L'expropriation territoriale et l'extermination physique des autochtones à la fin du XIX^e siècle constituèrent l'aboutissement de cette violence structurelle. Dans les nouveaux États-nations qui émergèrent des ruines de l'Empire espagnole, les indépendances donnèrent lieu à une transfiguration de la logique coloniale du pouvoir : celui-ci prit la double forme d'un colonialisme interne – à travers la subalternisation, le disciplinement et l'exploitation des subjectivités perçues comme inadaptées au projet modernisateur - et du néocolonialisme - à travers le renforcement de la dépendance systémique de la région vis-à-vis des nouvelles puissances hégémoniques. Cette dynamique structurelle constitue l'un des traits fondamentaux des sociétés périphériques : comme le signale très justement Luis Martínez An-

¹⁵ Aníbal Quijano : « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », op. cit., p. 233.

¹⁶ Domenico Losurdo : *Contre-histoire du libéralisme*, Paris : La Découverte, 2013, p. 278

drade, cette colonialité spécifique induit une « perception particulière de la réalité » dans laquelle la race, en tant que « capital corporel »¹⁷, joue un rôle axial dans la structuration asymétrique des rapports sociaux. En périphérie néocoloniale, affirmait Frantz Fanon, « l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche »¹⁸.

Les différents projets nationaux qui virent le jour en Amérique au XIX^e et au XX^e siècle, visèrent, selon des modalités diverses, à normaliser et à discipliner les populations tout en naturalisant, à l'intérieur même du groupe « nationalisé », une série de différences somatiques, culturelles et épistémiques à même de légitimer la distribution inégalitaire des ressources et des privilèges de la citoyenneté. Dans les pays d'Amérique Latine où se trouvaient encore des communautés indigènes ou noires numériquement importantes, ce processus d'homogénéisation par exclusion prit la forme d'une biopolitique du métissage biologique et de l'assimilation culturelle. Ce projet liquidationniste possédait deux versants apparemment contradictoires mais en réalité parfaitement complémentaires : d'un côté, une politique institutionnelle de disciplinement des altérités intérieures; de l'autre, une politique tacite de l'abandon visant à « laisser mourir » ces vies et ces formes d'existence « archaïques », au nom du « faire vivre » des existences « légitimes ». Dans le sud du continent, la gestion biopolitique de l'altérité prit une tournure ouvertement purgative, voire éliminationniste : elle déboucha, au nom de l'incorporation du « désert » à l'ordre national étatique et à la civilisation, à l'extermination des dernières « sociétés sans État »¹⁹.

Mais les discours et les pratiques racialistes n'ont pas seulement entraîné la formation d'un lien social de « sujétion » et d'un corps « d'extraction », selon l'expression d'Achille Mbembe²⁰ : les contradictions qu'elles ont générées au cours de leur développement historique ont contribué l'émergence de nouvelles formes de subjectivation politique centrées sur la pratique méthodique d'une « négation

¹⁷ Luis Martínez Andrade : *Religion sans rédemption. Contradictions sociales et rêves éveillés en Amérique Latine*, Van Dieren Éditeur, Paris, 2015, p. 93.

¹⁸ Frantz Fanon : *Les Damnés de la terre*, Éditions la Découverte, 2007 (Maspero, 1961), p. 43.

¹⁹ Pierre Clastres : *La Société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 170.

²⁰ Achille Mbembe : *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte, 2013, p. 37.

de la négation »²¹. Dans le même sens, Walter Dignolo affirme que la colonialité peut être appréhendée de deux manières : d'un côté, comme ce processus par lequel la modernité nomme, exclut et élimine son Autre pour s'instaurer comme modernité ; de l'autre, comme ce lieu d'énonciation extérieur à partir duquel se donne à penser, pour les « damnés » de l'ordre moderne/colonial, l'impensé et l'impensable de la modernité²². C'est en effet depuis le *standpoint* de la « blessure coloniale », que les sujets qui éprouvent l'indignité de la classification raciale génèrent « une connaissance-autre, une connaissance dans et de l'extériorité ; en d'autres termes, la pensée dé-coloniale »²³.

Les textes réunis dans ce volume ont pour commune ambition d'appréhender une forme très spécifique et non majoritaire de praxis politique des secteurs subalternisés : celle qui met en œuvre une politique de la représentation - au double sens analysé par Gayatri Spivak de « parler pour » et de « mettre en scène »²⁴ - à travers l'usage de l'écriture. Les processus de racialisation se sont toujours construits sur la base d'un certain partage politique de la parole et des formes de la parole : les groupes racialisés furent, dès la conquête, exclus par toute une série de dispositifs coercitifs du champ de la parole légitime, et plus largement, du champ de production symbolique. Comme l'a montré Ángel Rama, dans l'Amérique coloniale et postcoloniale, la domination de la « ville lettrée » (*ciudad letrada*) s'est historiquement construite sur une forme de fétichisme de la technologie de l'écriture : celle-ci avait en effet été intronisée à la fois comme un outil de distinction – lié à l'*habitus* de la blancheur - et comme un instrument de discipline sociale²⁵. L'écriture permettait en effet de fixer la norme tout en dénonçant, du même geste, l'infraction à la norme incarnée par les sujets de race.

²¹ Enrique Dussel : « La nueva edad del Mundo. La transmodernidad », in : Enrique Dussel, *Filosofías del Sur, Descolonización y Transmodernidad*, México : Akal, 2015, p. 285.

²² Walter D. Mignolo : « La opción des-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso », in : Heriberto Cairo y Walter Mignolo (dir.), *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*, Madrid : Trama Editorial, 2008, p. 181.

²³ Walter D. Mignolo : « Revisando las reglas del juego », *ibid.*, p. 256

²⁴ Gayatri Chakravorty Spivak : « Can the subaltern speak ? », in : Cary Nelson, Lawrence Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London : Macmillan, 1988, p. 70

²⁵ Ángel Rama : *La ciudad letrada*, Ediciones del norte, México, 1984.

La signification qu'attribuait – et attribue aujourd'hui encore – l'État moderne/colonial et la société majoritaire à l'illettrisme excède largement la simple question de la maîtrise du système d'écriture alphabétique²⁶ : elle incluait certaine forme de vie, des modes de socialisation, des pratiques culturelles, etc. ; autrement dit, le vaste agglomérat de différences et de frontières qui constituent la raison raciale. Comme le signale très justement l'anthropologue péruvienne Marisol de la Cadena, l'idée même d'un intellectuel indigène fut perçu, au sein de la société majoritaire, jusqu'à la fin du siècle dernier, comme un oxymore²⁷.

Reste que si la pratique scripturaire a constitué indéniablement un puissant dispositif euphémisé de racialisation des autres non lettrés. Elle favorisa aussi, dès la conquête coloniale mais plus massivement à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, à la faveur des processus de modernisation des États américains, l'émergence au sein du « texte public » de toute une série de discours jusqu'alors inaudibles : « Opérant comme une herméneutique de l'exclusion, l'écriture a permis l'auto-observation d'une série des sujets qui n'existaient pas pendant la colonie (...) Aucun de ces [sujets] n'avaient accès à l'élite ni aux classes dominantes, mais l'urbanisation les connecta avec l'espace représentationnel de la ville lettrée »²⁸. Relégués dans les anneaux externes du champ du pouvoir et du champ intellectuel institutionnalisé, ces sujets racialisés mirent à profit les nouvelles ressources symboliques acquises pour observer leur propre différence hétéro-construite et interroger la fabrication coloniale des sujets de race. La technologie de l'écriture se fit ainsi, entre leurs mains, « geste d'autodétermination, regard intérieur, utopie critique »²⁹ : elle rendit possible le contournement de l'intellectuel blanc ou métisse, cette figure autorisée et légitime de la représentation nationale et du national. Elle leur permit surtout de mettre fin à toutes les formes de médiation blanches/métisses qui, indépendam-

²⁶ David R. Olson : « Pour en finir avec un mythe », *L'univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*, Paris : Éditions Retz, 1998.

²⁷ Marisol de La Cadena : *Earth Beings. Ecologies of practice across andean worlds*, Durham and London : Duke University Press, 2015, p. 61

²⁸ Santiago Castro-Gómez : « Los vecindarios de la ciudad letrada, Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama », in : Moraña Mabel (dir.), *Rama y los estudios latinoamericanos*, Universidad de Pittsburgh, 1997, p. 131.

²⁹ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 51

ment de la nature de leurs intentions, s'arrogeaient le droit de la représentation légitime. L'on pourrait dire, en paraphrasant la célèbre problématique développée par Georg Lukacs, que l'écriture, dans certaines conditions historiques spécifiques, a constitué l'une des pratiques qui ont rendu possible le passage de « l'en soi » – l'expérience objective de la domination raciale – au « pour soi » – l'appropriation réflexive et critique des identités raciales fabriquées par le pouvoir moderne/colonial. Si ces sujets qui se saisissent du médium de l'écriture peuvent être considérés comme des intellectuels, ce n'est pas tant en raison d'une supposée maîtrise des outils de l'intellect – car, comme le rappelle Gramsci, « tous les hommes sont des intellectuels »³⁰ – mais en raison de la fonction que ces sujets ont occupée au sein des groupes racialisés dont ils faisaient partie : tous auront exercé, selon des formes spécifiques, des fonctions de médiation, de représentation mais aussi de traduction et de réélaboration de l'expérience de subalternité raciale.

A contre-courant d'une certaine doxa humaniste occidentalocentrée, il nous semble que le potentiel décolonial de ces contre-représentations ne réside pas tant dans le fait de l'appropriation de l'écriture – qui, en tant qu'elle est solidaire d'une « raison graphique » reposant sur une série de hiérarchies implicites³¹, risque toujours de reconduire une certaine distribution coloniale du visible et dicible – que dans le lieu d'énonciation paradoxal que cette appropriation rend possible. En articulant leurs propres traditions épistémiques avec les pratiques discursives légitimées par l'ordre moderne/colonial, ces intellectuels minoritaires génèrent un nouveau lieu d'énonciation, un lieu qui se situe entre la ligne de partage tracée par la différence coloniale entre la « zone de l'être » et la « zone du non-être » – là où le voix du subalterne, inaudible, se perd à tout jamais. Walter Mignolo, en s'inspirant étroitement des notions de « double conscience » de W. E. B. Du Bois ou de « tiers espace » de Homi Bhabba, a forgé la catégorie centrale de « pensée frontalière » (*border thinking*) pour décrire les pratiques épistémiques des intellectuels minoritaires qui occupent le lieu d'énonciation dichoto-

³⁰ Antonio Gramsci : « Problèmes de civilisation et de culture », in : *Gramsci dans le texte*, Paris : Éditions sociales, 1975, p. 602.

³¹ J. Goody : *La Raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris : Éditions de Minuit, 1979, p. 245.

mique situé sur les frontières internes ou externes du système-monde colonial.

Pour Enrique Dussel, la possibilité d'un lieu épistémique « frontalière », capable d'articuler divers régimes épistémiques, ouvre des perspectives politiques qui excèdent la simple déconstruction de la « fausse conscience » raciale. Elle lui permet en effet de concevoir le dépassement de la modernité/colonialité et de sa violence structurelle sous la forme d'une traversée de la modernité ou d'une *transmodernité*. Dussel définit la *transmodernité* comme le projet utopique qui viserait à passer à travers la modernité/colonialité, non pas en la niant mais en l'appréhendant depuis son extériorité constitutive, depuis le lieu d'énonciation de son altérité refoulée : « le projet transmoderne est coréalisation de ce qui est impossible pour la seule Modernité. Cet au-delà (« trans ») désigne le point d'origine de ce qui surgit de l'extériorité de la modernité, de ce que la modernité a exclu, nié, ignoré comme in-signifiant, insensé, barbare, dépourvu de culture, altérité opaque et simultanément considéré comme sauvage, incivilisé, sous-développé, inférieur (...) »³². Ce qui avait été constitué comme figure du négatif et de l'inactuel – la « zone du non-être » évoquée par Frantz Fanon - devient ainsi ce qui rend possible le dépassement du « projet de mort » de la modernité/colonialité et l'élaboration d'une forme d'exister fondée sur la *diversalité* du monde.

Le présent volume réunit des textes des journées d'étude « Penser, dire et représenter la race en Amérique. Le point de vue des intellectuels noirs et indigènes (XVIII^e-XX^e siècles) » qui s'est tenu à Limoges les 21 et 22 mai 2016. Les différents articles qui composent ce volume ont pour point commun de chercher à comprendre comment certains acteurs individuels et collectifs porteurs du stigmatisme racial - en particulier les Noirs et les Indigènes – et donc d'une forme d'incomplétude face aux normes hégémoniques, ont parfois réussi à désintérioriser la réalité incorporée de la race, à refuser la disqualification sociale qui lui est attachée et à s'emparer stratégiquement des conditions de manifestations de l'identité racialisée. Ils explorent tous, selon des approches théoriques diverses, ce qu'Achille Mbembe

³² Enrique Dussel : « Sistema-mundo y transmodernidad », in : Banerje, Ishita Banerje, Saurabh Dube, Walter Mignolo (dir.), *Modernidades coloniales, México* : Editorial El Colegio de México, 2004, p. 222.

appelle le « texte second » de la race³³ : celui qui transforme le texte premier de l'assignation identitaire en une déclaration politique d'identité.

³³ A. Mbembe : *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 51.