

Université de Montréal

L'émergence du racisme

par Salma Ketari

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M. Sc.)
en science politique

Octobre 2016

© Salma Ketari, 2016

Résumé

Cette étude est née d'un constat : le racisme n'est pas un phénomène universel transcendant le temps et l'espace. Dès lors, nous nous proposons de situer historiquement le racisme dans le contexte qui l'a vu naître, et ce, en adressant une attention particulière à ses manifestations discursives. À cette fin, nous examinons successivement des discours produits dans le cadre de trois conjonctures historiques, soit l'Antiquité, le Moyen Âge et la Modernité. Dans un premier temps, il est question des représentations du sujet et de l'Autre dans les sociétés de la Grèce antique. Dans ce contexte, l'identité est définie en des termes essentiellement politiques et ne présente pas les caractéristiques d'un discours raciste. Dans un second temps, l'analyse porte sur les représentations de l'Autre dans les sociétés chrétiennes de l'Europe médiévale, ainsi que sur des pratiques d'exclusion et de discrimination réservées aux minorités religieuses en Espagne. L'analyse révèle que dans le cadre de la chrétienté médiévale, deux normes dominantes ont fait obstacle au développement idéologique du racisme à l'échelle de l'Europe, soit le monogénisme et l'universalisme chrétien. Nous soutenons que ce n'est vraiment que dans le cadre de la Modernité européenne que le racisme émerge et se développe. Nous souhaitons, dans un troisième temps, attester de la présence du racisme dans cette conjoncture historique, et ce, en examinant ses manifestations discursives dans le domaine de la science et de la pensée politique.

Mots-clés : Race, Racisme, Discours, Europe, Modernité, Lumières, Pensée politique, Histoire

Abstract

This study arose from the observation that racism is not a universal phenomenon transcending time and space. Therefore, we propose to situate the birth of racism in a historical context by giving particular attention to its discursive portrayal. For this purpose, we successively examine speeches produced under three historical circumstances, Antiquity, the Middle Ages, and Modernity. First, we question the representations of the subject and the Other in the societies of ancient Greece. In this context, identity is essentially defined in political terms and does not have the characteristics of racist discourse. Second, the analysis focuses on representations of the Other in Christian societies of medieval Europe, as well as the practices of exclusion and discrimination reserved for religious minorities in Spain. The analysis reveals that in the context of medieval Christianity, Christian universalism and monogenism were two dominant standards that have hindered the development of ideological racism across Europe. We argue that it is only during the European Modernity that racism fully emerges and develops. In accordance with this argument, we attest to the presence of racism in European Modernity by examining its discursive events in the field of science and of political thought.

Keywords : Race, Racism, Discourse, Europe, Modernity, Enlightenment, Political philosophy, History

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Introduction.....	1
Définir le racisme.....	2
Structure du mémoire.....	6
Chapitre 1 – La question du racisme à l’Antiquité.....	9
Le sujet privilégié de l’Antiquité grecque.....	11
L’altérité du Barbare.....	14
La question du racisme chez Aristote.....	17
La théorie aristotélicienne de l’esclavage naturel.....	19
L’idée de nature dans une perspective aristotélicienne.....	22
Remarques finales.....	25
Chapitre 2 – La question du racisme au Moyen Âge.....	28
La figure du monstre au Moyen Âge.....	32
De l’homme sauvage à l’infidèle.....	35
Une première anticipation du racisme.....	37
La Controverse de Valladolid.....	41
Les termes de la Controverse.....	42
Chapitre 3 – Le racisme et la Modernité européenne.....	48
Les théories racistes et la question des origines.....	52
Le monogénisme et l’explication environnementaliste.....	54
Paradoxe moderne : racisme et libéralisme classique.....	60
Europe et non-Europe.....	62
Conclusion.....	71
Bibliographie.....	i

À Sadok, Badra, Saïef et Elamine.

Introduction

Le présent mémoire est né d'un constat, à savoir que le racisme n'est pas un phénomène universel dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Comme le suggère Stuart Hall, le racisme ne se résume pas non plus à un instinct naturel ou à une sorte d'inclinaison élémentaire de la psyché humaine (1980, 337-8). Historiquement, le racisme a pris la forme de pratiques sociales de types idéologique, politique et économique — pour ne nommer que ceux-là — qui débordent largement le registre strictement psychologique (Hall 1980, 338). Aussi, toute lecture essentialiste réduisant le racisme à une impulsion naturelle dont l'expression transcenderait le temps et l'espace demeure insuffisante et cela parce que la littérature suggère que ce phénomène est relativement récent. En effet, l'origine du racisme en Occident tend le plus souvent à être située à la Modernité, parfois au Moyen Âge et plus rarement à l'Antiquité. Si le débat reste ouvert, c'est principalement en raison de divergences portant sur la nature même du racisme. En effet, en délimitant l'objet, l'on circonscrit par le fait même l'éventail de possibilités empiriques pouvant être englobées par la définition émise. Ainsi des cas empiriques sont réputés racistes dans la mesure où ils présentent et partagent des caractéristiques qui participent d'une certaine conception de ce qu'est le racisme en général.

La littérature sur le racisme se caractérise par une hétérogénéité marquée, mais en dépit de la diversité des définitions proposées, certains éléments ou critères tendent à revenir d'un auteur à l'autre. En procédant à une revue critique des écrits sur le sujet, nous entreprendrons de définir le phénomène à l'étude. À partir de notre définition, nous nous proposons d'envisager le contexte dans lequel le racisme s'est manifesté pour la première fois, et ce, en adressant une attention particulière aux pratiques discursives racistes. La question de recherche qui motive la

présente étude est donc celle de savoir dans quel cadre spatio-temporel les premiers discours racistes émergent et se développent. Notre hypothèse de recherche est que l'émergence du racisme s'est historiquement accomplie dans le cadre de la Modernité européenne. Avant d'aller plus loin, il convient d'opérer un survol de la littérature sur le racisme et de présenter notre définition de l'objet.

Définir le racisme

Dans le cas de pratiques discursives racistes, la race est la catégorie par excellence pour classer les êtres humains en groupe : elle est le signe privilégié des discours qui rationalisent l'organisation des rapports sociaux et légitiment l'exclusion des individus en fonction de leur appartenance à une race. Hall suggère que la race est « la catégorie discursive, la catégorie d'organisation autour de quoi s'est édifié un système de pouvoir socioéconomique d'exploitation et d'exclusion — à savoir le racisme » (2007, 306). Selon David Theo Goldberg, toutes les formes de racisme procèdent ainsi, mais elles vont différer les unes des autres par la manière de signifier la race et l'appartenance au groupe (1996, 98; 1999, 364). En effet, Hall rappelle qu'il y a plusieurs racismes dont les spécificités ne se donnent que dans leurs contextes respectifs (1980, 338). La question est donc de savoir « what characteristics are common to racisms in virtue of which racist kinds of expression may be differentiated from other kinds across space and historical time » (Goldberg 1996, 97).

À la lumière de ce qui précède, la littérature semble démontrer que les diverses manifestations du racisme impliquent, implicitement ou explicitement, l'idée de races humaines dites naturelles. Elles sont naturelles en ce sens que leur existence est comprise comme une évidence empirique (Quraishi et Philburn 2015, 15; Todorov 2001, 64). Comme le remarque

Colette Guillaumin, l'idéologie raciste implique toujours d'hypostasier le concept de race, de le penser comme une réalité (1972, 253-5). Parallèlement, Steve Garner soutient que pour définir l'objet, il est nécessaire d'insister aussi sur la tendance des racismes à attribuer des caractéristiques aux groupes et à concevoir celles-ci comme inhérentes à la race (2010, 15). Dans cet ordre d'idées, Les Back et John Solomos diront que les racismes « attempt to fix human social groups in terms of *natural* properties » (2001, 23). En d'autres termes, les discours racistes définissent et distinguent des groupes humains en se focalisant sur des qualités réelles ou imaginées — sur des considérations physiques, psychiques, culturelles, etc. — qui seront assimilées à une nature attribuée en propre à la race. Nous trouvons l'expression la plus simple de ceci dans les discours insistant particulièrement sur l'apparence physique des individus pour définir et distinguer les groupes humains. À la Modernité par exemple, la variante idéologique du racisme scientifique naturalise les races humaines en concevant les différences physiques comme étant des différences raciales. C'est en insistant sur un marqueur visible comme la couleur de la peau que l'existence même d'une race noire, blanche ou jaune sera naturalisée comme une évidence au 19^e siècle.

Aussi, la littérature suggère que la naturalisation des propriétés et des différences raciales repose grandement sur un symbolisme biologique qui est caractéristique du racisme. Selon Hall, les discours racistes vont « fonder » les différences humaines « sur des différences biologiques et génétiques, c'est-à-dire sur la Nature » (Hall 2007, 307). Dans un même ordre d'idées, Guillaumin souligne que le racisme implique de penser l'idée de nature sous un registre biophysique, c'est-à-dire de concevoir la nature de chaque groupe humain comme étant « *programmée de l'intérieur de la matière vivante* » (1978b, 10). En ce sens, les propriétés dites raciales sont des attributs concrets fixés dans la matière, c'est-à-dire inscrits dans la constitution

biologique ou génétique des membres d'une race. Même les dispositions intellectuelles, psychologiques ou spirituelles d'une race seront pensées comme des propriétés de la matière dans la mesure où elles font partie du patrimoine biologique ou génétique des membres d'un groupe, un patrimoine qui est systématiquement transmis d'une génération à l'autre.

Puisque le programme génétique ou biologique d'une race se dérobe aux regards, les propriétés et les différences raciales seront généralement « lues dans des signifiants visibles et facilement reconnaissables du corps » ce qui explique pourquoi les racismes insisteront le plus souvent sur des marqueurs comme la couleur de la peau (Hall 2007, 307). Cela dit, Hall rappelle que les marqueurs visibles « ont toujours *aussi* été utilisés, par extension discursive, pour connoter les différences culturelles » (2007, 307). Par exemple, Maurice Wade constate que les classifications racistes élaborées au 18e siècle distinguent les groupes humains « not simply on the basis of physical differences but also on the basis of their various "inner" attributes allegedly linked to these differences » (2009, 29). Dans ce cas-ci, l'apparence physique permet, semble-t-il, de sonder l'individu de l'intérieur et cela notamment parce que des marqueurs visibles tels que les traits du visage étaient considérés comme des indicateurs objectifs des qualités intellectuelles, morales ou psychologiques des membres d'une race. L'on peut citer comme exemple l'idée d'une équivalence ou d'une continuité entre la taille du cerveau et le niveau d'intelligence (Guillaumin 1972, 253-4).

Il semble donc que la naturalisation des propriétés et des différences raciales est garantie par un symbolisme biologique qui est caractéristique de discours racistes procédant d'une même logique : « l'activité humaine est une réalité biophysique » (Guillaumin 1972, 254). En confondant ainsi la culture et le biologique, les racismes présupposent non seulement que les individus sont ce qu'ils sont en raison d'une organisation interne, mais aussi que cette nature

détermine les individus « en tant que groupe » (Guillaumin 1978b, 10). En effet, l'on constate que dans les discours racistes, l'appartenance raciale surdétermine l'individu de l'intérieur et que cette détermination endogène opère en chaque membre de la race, c'est-à-dire à l'échelle du groupe. En ce sens, l'individu est subsumé sous le groupe auquel il est assigné, car en étant surdéterminé par sa race, il perd toute spécificité, il est réduit à n'être qu'une figure interchangeable sans la moindre individualité. Comme le suggère Pierre-André Taguieff au sujet du racisme, « [t]he individual has no other status than to be the epiphenomenon of the type » (2001, 202).

Enfin, si les races humaines sont réputées naturelles, c'est aussi en ce sens que les propriétés qui leur sont respectivement attribuées sont déclarées permanentes. Dans le cadre de discours racistes, chaque race présente des qualités qui perdurent dans le temps et qui résistent, semble-t-il, aux multiples tentatives de changement — que ce soit par la culture ou l'éducation, par exemple. Historiquement, la stabilité des caractères collectifs a été caractérisée de plusieurs manières selon les contextes. La permanence est absolue lorsque les propriétés raciales sont déclarées immuables, tout à fait impossibles à changer et ce peu importe les moyens employés. Dans ce cas-ci, les races sont signifiées sous un mode essentialiste. Cela dit, il peut aussi s'agir d'une permanence qui est relative dans le cas de discours racistes reconnaissants qu'il est possible pour une race de modifier ou d'altérer ses caractères, mais sous des conditions virtuellement impossibles à concrétiser. Dans le cadre de discours racistes, l'idée de permanence concerne également la question de l'appartenance au groupe. En considérant comme naturelle la répartition des êtres humains en races distinctes, les racismes présupposent par le fait même que l'appartenance raciale est permanente, définitive et irrévocable, car elle est un fait de la

nature. En ce sens, il n'y a aucune mobilité possible pour les individus, car depuis leur naissance ils sont membres d'une race et il leur est tout à fait impossible d'agir sur ceci.

À la lumière de ce qui précède, nous souhaitons définir les discours racistes par la tendance à répartir les êtres humains en races distinctes et à penser ces groupes comme étant naturels. Les races sont naturalisées car elles sont hypostasiées en étant pensées sous un registre biophysique et, en outre, car elles présentent des propriétés qui sont inscrites de façon permanente dans la constitution biophysique des membres du groupe, et que cette nature détermine les individus de l'intérieur et en tant que groupe à être ce qu'ils sont, c'est-à-dire rien d'autre que l'actualisation des caractères collectifs.

Structure du mémoire

À partir de la définition présentée ci-dessus, nous souhaitons situer historiquement l'émergence du racisme, et ce, en adressant une attention particulière à ses manifestations discursives. Pour ce faire, nous procéderons en trois temps, c'est-à-dire en examinant successivement les pratiques discursives ayant cours dans le cadre de l'Antiquité grecque, de l'Europe médiévale et de la Modernité européenne

Dans un premier temps, il est question de la conception du sujet et de l'Autre dans les sociétés de la Grèce antique, soit du citoyen grec et du Barbare. L'analyse met en évidence le caractère essentiellement politique de leur identité ainsi que l'absence de présupposés racistes dans les discours examinés. Il est ensuite question d'Aristote et, plus précisément, de sa théorie de l'esclavage naturel qui est la rationalisation la plus importante qui nous soit parvenue au sujet de la période antique. Le lecteur pourra alors constater que la théorie aristotélicienne, selon

laquelle il existe des hommes naturellement libres et d'autres esclaves de nature, ne procède pas par la même logique que le racisme.

Dans un second temps, il est question des pratiques discursives ayant cours dans les sociétés chrétiennes de l'Europe médiévale. D'une part, il s'agit de décrire l'évolution des représentations de l'Autre au Moyen Âge, et ce, en adressant une attention particulière à la figure du monstre et de l'infidèle. L'analyse suggère que dans le cadre discursif de la chrétienté européenne, deux principes influents ont en quelques limites le développement idéologique du racisme, soit le monogénisme et l'universalisme chrétien. Le lecteur pourra constater que l'idée selon laquelle tous les êtres humains descendent d'Adam et Ève (monogénisme) et que le salut est accessible à l'ensemble de l'humanité (universalisme chrétien) n'allait pas de pair avec le racisme pour plusieurs raisons. La seconde section du chapitre porte sur deux phénomènes ayant cours en Espagne vers la fin du Moyen Âge, soit la doctrine de la pureté de sang et la Controverse de Valladolid. Nous argumenterons que l'Espagne fait exception à la règle et qu'il est préférable de considérer ces cas d'études comme les premières « anticipations » d'un racisme qui n'émergera véritablement que plus tard vers le 18^e siècle.

En effet, nous proposons de situer l'émergence du racisme dans le cadre de la Modernité européenne. Le troisième chapitre permet alors d'attester de la présence du phénomène dans cette conjoncture historique. La première section de l'analyse porte sur la variante idéologique du racisme scientifique, et plus particulièrement sur les théories raciales produites par des penseurs monogénistes. Le lecteur pourra constater que dans le cadre discursif moderne la perspective monogéniste procède désormais par des logiques proprement racistes. La seconde section du chapitre porte sur les représentations de la communauté politique moderne dans le domaine de la pensée politique et plus précisément dans le courant de pensée contractualiste. La

théorie du contrat social propose un modèle politique dont la portée est, semble-t-il, universelle. Or, l'on constate que la société du contrat est définie en fonction des expériences européennes. Nous argumenterons que ces discours participent d'une tendance décelable dans le paysage intellectuel européen, à tracer les contours de ce qui est universel au moyen d'une exclusion radicale de l'Autre, c'est-à-dire du non-Européen et que cette exclusion procède par des logiques racistes.

Chapitre 1 – La question du racisme à l'Antiquité

Dans ce chapitre, nous argumenterons que le racisme est un phénomène absent à l'Antiquité et, pour attester de ceci, nous proposons d'examiner les pratiques discursives ayant cours dans la Grèce antique. La première section de l'analyse est consacrée aux représentations du sujet et de l'Autre à l'Antiquité grecque, c'est-à-dire du Grec et du Barbare. L'analyse révèle que ces figures étaient pensées en des termes essentiellement politiques : elles étaient chacune définies par une appartenance à un régime politique spécifique. En effet, le sujet privilégié des sociétés grecques prend forme dans un cadre civique; il est un citoyen de la Cité. La dimension politique était d'une telle importance dans la formation du sujet, qu'il était inconcevable pour les Grecs d'envisager la liberté et l'égalité du citoyen autrement que sur un plan civique. D'autre part, l'on verra que le Barbare était représenté comme un être servile et que ce trait de caractère était aussi indissociable d'une appartenance à des régimes politiques d'un certain type, soit despotique ou tyrannique. Selon Jacqueline de Romilly, la figure du Barbare agit ici « comme un miroir où se dessine en clair l'idéal grec de la Cité libre » (1993, 289). À travers l'analyse, le lecteur pourra constater que cette conception du Grec et du Barbare n'était pas raciste, notamment parce que la différence principale entre le sujet et son Autre est essentiellement de nature politique.

La seconde section du chapitre permettra d'approfondir la question du racisme à l'Antiquité, et ce, en adressant une attention particulière à la pensée d'Aristote, philosophe de Stagire. D'une part, il est question de sa doctrine de l'esclavage naturel qui est une des sources théoriques les plus importantes qui nous soit parvenue au sujet de l'esclavagisme dans la conjoncture historique à l'étude. Il est à noter qu'à l'Antiquité, la majorité des Grecs

considéraient l'esclavage comme étant nécessaire pour reproduire « the kind of political, social, and cultural life that free Greeks enjoyed » (Williams 1994, 124). C'est pourquoi, selon Bernard Williams, la question de savoir si l'esclavage est juste ou injuste ne s'était pas vraiment posée dans ce contexte (1994, 103-29). En effet, juger l'esclavage comme une chose nécessaire ne veut pas dire que l'on considère par le fait même que cette pratique est juste et d'ailleurs, assez peu de tentatives ont été faites pour justifier celle-ci au cours de la période antique (Williams 1994, 117). Il en est tout autrement à la Modernité européenne, où l'on assiste à un ensemble d'initiatives théoriques pour légitimer moralement l'esclavagisme en postulant, par exemple, l'infériorité biologique des groupes asservis. Or, les Grecs considéraient l'esclavage comme nécessaire à la reproduction de leur mode de vie et c'est pourquoi ils se souciaient peu de justifier cette pratique.

La théorie de l'esclavage naturel formulée par Aristote ne reflète pas l'avis populaire des Grecques puisqu'elle offre une justification de l'esclavagisme. Cela dit, la doctrine aristotélécienne, selon laquelle le rapport liant le maître et l'esclave est naturel et juste, demeure l'une des sources les plus importantes dont nous disposons actuellement sur le sujet, ce pourquoi elle mérite notre attention. Et dans la mesure où les pratiques discursives racistes permettent de rationaliser et de légitimer des rapports de domination, il apparaît pertinent d'examiner cette doctrine. Dans *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Benjamin Isaac suggère que cette théorie est un cas exemplaire d'une forme de racisme ayant cours dans les sociétés anciennes (2006). En désaccord avec le penseur, nous argumenterons que la théorie de l'esclavage naturel n'est pas raciste, car l'idée de nature chez Aristote et celle que l'on retrouve dans les discours racistes « ne se superposent pas totalement » (Guillaumin 1978b, 9).

Le sujet privilégié de l'Antiquité grecque

Le sujet privilégié des sociétés de la Grèce antique prend la forme du citoyen de la polis. Il appartient à une communauté politique au sein de laquelle des citoyens à la fois libres et égaux se gouvernent eux-mêmes en participant activement à la gestion des affaires publiques (Goldberg 1996, 21). Si ces hommes se considèrent comme des *isoî*, c'est-à-dire des égaux, c'est devant la loi, et ce, à deux niveaux (Nemo 2003, 9-12; 2007, 27-8)¹. Le concept d'*isocratia* renvoie à l'égale participation de tous les citoyens à la conception des lois de la Cité, et de manière plus générale, au droit de regard de chacun sur les questions relatives à l'exercice du pouvoir (Nemo 2007, 25). Quand elle est comprise au sens d'*isonomia*, l'égalité renvoie alors au fait que chacun est tenu d'obéir à la loi, laquelle s'adresse à l'ensemble du groupe (Nemo 2003, 11; Vernant 1962, 195).

À la différence de l'ancien système opérant durant la période mycénienne, un système dit palatial où se concentrent autour d'un palais royal tous les domaines de l'existence sociale, la Cité grecque fait du pouvoir l'affaire de tous, c'est-à-dire des citoyens se rassemblant désormais dans l'espace public pour délibérer de l'exercice du pouvoir (Nemo 2007, 25; Vernant 1962, 172). Selon Philippe Nemo, cette préséance de l'*isonomia*, de l'égalité devant la loi, suppose par ailleurs une certaine forme de liberté, celle de ne pas se plier sous la volonté arbitraire d'un maître, les caprices d'une élite ou le pouvoir absolu d'un monarque (Nemo 2003, 9). Dans le même ordre d'idées, les anciens diront du citoyen qu'il est un homme libre parce qu'il appartient à une communauté politique où « la règle est publique, connue à l'avance,

¹ Il est à noter que dans la Grèce antique, seuls les hommes grecs pouvaient être des citoyens. En effet, les femmes et les esclaves ne pouvaient pas accéder à ce titre, et il était relativement rare pour un étranger de devenir citoyen de la Cité.

certaine et stable » plutôt qu'arbitraire et changeante (Nemo 2003, 11). Dans ces conditions spécifiques, l'individu est maître de lui-même quand il obéit à la loi, dans la mesure où il règle sa conduite de telle sorte à ne pas subir de coercition de la part de qui que ce soit (Nemo 2003, 11). Un homme n'est donc libre qu'en sa qualité de citoyen, sa liberté apparaît indissociable d'une appartenance à la Cité.

Ainsi pensées dans la Grèce antique, la liberté et l'égalité se révèlent essentiellement politiques, ce ne sont pas des droits universels et inaliénables, comme on pourrait par exemple l'entendre aujourd'hui, et précisément, car la liberté des anciens n'existe pas vraiment hors du cadre civique, non plus que l'égalité n'est antérieure à celui-ci (Nemo 2007, 201; Vernant 1962, 1917). Le caractère politique de l'identité ne doit donc pas être sous-estimé : être citoyen n'est pas une qualité parmi une autre du sujet ni l'un des pôles de son identité, c'est d'abord et avant tout le centre névralgique de ce qu'il est, l'attribut « constitutif de son essence » (Nemo 2007, 199; Romilly 1993, 285). Pour saisir davantage le caractère politique de la conception du sujet des sociétés grecques, nous proposons d'examiner l'importance que revêt la vie civique dans l'épanouissement de l'homme grec et, à ce titre, la pensée aristotélicienne servira d'illustration.

D'abord, le Stagirite considère qu'un homme accompli est un homme vertueux et, par vertueux, l'on entendra ici le fait d'être mu par « des tendances qui nous induisent à agir dans le bon sens » (Nemo 2007, 194). Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote suggère que ce n'est pas en obéissant à un ensemble de règles préétablies qu'un homme devient vertueux, mais plutôt « par le moyen de l'habitude » (1103a23)². Goldberg synthétise cette idée, dans son analyse du

² En effet, le lecteur pourra constater qu'être vertueux requiert la sagesse pratique, laquelle est définie par Aristote comme étant non pas « seulement connaissances des choses universelles : au contraire, elle doit aussi avoir

sujet de l'Antiquité, de la manière suivante: « [t]he human virtues were considered as cultivated habits or states of character that dispose their bearers to act excellently in the circumstances at hand » (1996, 15). Dès lors, quand il est dit de l'homme vertueux qu'il agit dans le bon sens, il faut entendre par là qu'il s'exerce, d'une situation à une autre, à viser par ses actes une juste mesure (Granjon 1999, 138)³. En effet, pour Aristote l'individu épanoui procède par la sagesse pratique, il demeure sensible à la singularité d'un contexte donné de sorte à se comporter de la manière qui est la plus appropriée selon une théorie universelle du bien-être de l'homme. C'est en s'appliquant ainsi dans une juste mesure que l'individu acquiert selon Aristote, une certaine attitude, ou manière d'être, propre à l'homme vertueux.

Il s'agit donc d'une tendance ou prédisposition pouvant en outre être acquise en observant les hommes de mesure, c'est-à-dire en prenant exemple sur les citoyens vertueux de même qu'en prenant part aux délibérations publiques où des hommes libres et égaux se soumettent « à l'échange public des points de vue » et s'exposent aux critiques, car pour reprendre les mots d'Aristote, le « dialogue incertain des hommes délibérants » vaut sans doute mieux que « la décision solitaire et arbitraire » d'un seul homme (Aristote 1992, 114; Granjon 1999, 138-9). L'homme épanoui, donc, vertueux s'avère ici être un bon citoyen (Goldberg 1996, 15; Nemo 2007, 193). Et il semble même que l'un ne va pas sans l'autre pour le philosophe de Stagire puisqu'il considère la Cité comme étant le lieu par excellence où les vertus des hommes

connaissance des choses particulières, puisqu'elle est exécutive, et que l'action met en jeu ces choses-là » (*Eth. Nic.* 1141b15). Il est à noter que la « sagesse pratique » n'est que l'une des traductions du concept de *phronesis* et que celui-ci est parfois aussi traduit du grec ancien par « prudence » ou encore « sagacité ».

³ En effet, il s'agit ici d'une disposition, « [d']un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme » (Arist., *Eth. Nic.* 1140b5).

grecs peuvent s'accomplir, être réalisées dans le cadre même de la vie civique (Granjon 1999, 139; Nemo 2007, 201; Salkever 2009, 215). Autrement dit, « Character (ἦθος), developed by habit and by growing up under a particular set of laws and practices, is the key element of virtue » (Salkever 2009, 215). À la lumière de ce qui précède, il convient d'examiner la mise en opposition — prédominante à partir du Ve siècle — entre le Grec et le Barbare (Goldberg 1996, 21).

L'altérité du Barbare

Quand l'on examine les représentations du Barbare dans les productions culturelles de la Grèce antique, l'on découvre la figure d'un individu parfaitement servile qui courbe l'échine devant l'autorité d'un chef plutôt que de décider et d'agir en sa propre gouverne. Il semble même que le Barbare soit incapable de se gouverner lui-même et d'être le maître de son destin puisqu'étant depuis toujours accoutumé à l'obéissance, il ne sait que se soumettre à la volonté d'autrui, et en fonction de celle-ci, régler sa propre conduite (Romilly 1993, 291). Selon de Romilly, cet état d'obéissance considéré proprement barbare était le plus souvent représenté en opposition à la liberté de l'homme grec (1993; Vernant 1962, 1797). C'est un contraste largement répandu dans les œuvres de théâtre antique, on le retrouve par exemple chez Euripide lorsqu'Iphigénie, se résignant à sacrifier sa propre vie pour mettre un terme « à l'audace des barbares », déclare ainsi : « c'est au Barbare à obéir au Grec, ma mère, et non l'inverse. Car eux sont des esclaves et nous sommes des hommes libres » (Eur., *Iph. Aulis*. 1400; Romilly 1993, 286).

La différence fondamentale entre le Grec et le Barbare trouve sans doute son expression la plus claire dans ce parallèle avec le couple du maître et de l'esclave, ce pourquoi il convient donc de s'y attarder. Ce modèle emblématique permet en effet de comprendre qu'ici, un homme libre n'a pour maître que lui seul, alors qu'un autre, en sa qualité même d'homme asservi à une autorité qui lui est extérieure, doit être considéré comme un esclave. En distinguant ainsi le maître de sa propriété, la liberté devient le propre « d'hommes responsables et œuvrant pour eux-mêmes » et en un sens, celle du citoyen qui ne défère qu'à la loi et à elle seule (Romilly 1993, 283).

Il reste maintenant à savoir ce qui est à l'origine des dispositions serviles du Barbare, donc les raisons pour lesquelles les Grecs considèrent qu'à la différence d'un citoyen de la polis, l'Autre est par définition un esclave. Sur ce point, il semble que, de manière similaire à la liberté de l'homme grec, l'état de servitude attribué au Barbare se révèle indissociable du fait d'appartenir à des sociétés d'un certain type. En effet, rappelons d'une part que pour les anciens, un homme est libre, de même que l'égal de ses semblables, en ce sens qu'il appartient à une communauté où prévaut l'*isonomia*, soit l'égalité devant la loi. Et quand l'on examine les productions culturelles de cette période, l'on remarque d'autre part une association fréquente entre le fait d'être caractériellement soumis et celui de provenir de sociétés où le pouvoir est concentré entre les mains d'un seul et même homme (Romilly 1993). Plus précisément, il s'agit de sociétés gouvernées par un despote ou un tyran régnant sur tout un peuple à la manière, semble-t-il, du maître sur son esclave (Goldberg 1996, 21-2).

La tendance générale à représenter des individus comme serviles, et ce, en réitérant systématiquement leur appartenance respective à des régimes dits barbares et par là leur non-appartenance au cadre civique grec, tient au fait que la différence fondamentale entre le Grec et

le Barbare est d'abord et avant tout de nature politique, il s'agit d'une « différence de régime » (Romilly 1993, 286). C'est précisément dans la mesure où ils proviendraient de sociétés où chacun s'incline devant l'autorité arbitraire d'un chef jouissant d'un pouvoir absolu sur l'ensemble de ses sujets que les Barbares sont représentés comme profondément serviles, de même que traités en esclave au sein de la polis. Si bien que la quasi-totalité des esclaves de la Cité d'Athènes étaient des Barbares ayant été pour la plupart capturés lors de guerres puis assignée à un statut qui semblait, pour les Grecs, tout à fait approprié aux dispositions de ces derniers (Goldberg 1996, 22). L'on comprend mieux maintenant pourquoi un peu partout dans les textes grecs le rapport différentiel entre le Grec et le Barbare se confond en quelque sorte avec le couple antithétique du maître et de l'esclave. Selon de Romilly, l'opposition fondamentale entre le sujet et son Autre s'observe aussi dans une dichotomie qui, répandue elle aussi dans les œuvres de théâtre, oppose cette fois « la loi, qui est grecque, à l'esclavage, qui est barbare » (1993, 285). En distinguant ainsi deux sortes d'individus en fonction de leur place respective dans l'ordre social, les anciens font de la Cité elle-même, comme des régimes politiques dits barbares, des points névralgiques de l'identité.

À ce stade de l'analyse, rien ne semble suggérer que cette conception du sujet et de l'Autre constitue une forme de racisme. D'une part, la différence entre les Grecs et les Barbares n'est pas de nature *biologique* mais bien politique⁴. Dans la Grèce antique, la liberté et l'égalité ne sont pas représentées comme des qualités matérielles, c'est-à-dire comme des propriétés fixées dans la constitution biophysique ou génétique des individus. En effet, l'homme grec est

⁴ Nous sommes ici conscients du débat classique portant sur le rapport entre *nomos* et *physis* c'est-à-dire entre la loi et la nature.

un citoyen et c'est en ce sens seulement qu'il est considéré comme un homme libre, c'est-à-dire qu'en formulant et en obéissant à la loi il est maître de lui-même ainsi que l'égal de ses semblables. De même, la servitude ne correspond pas ici à une propriété inscrite dans le patrimoine biophysique d'une race barbare, dont chaque membre serait conditionné de l'intérieur pour se soumettre, eux et leurs descendance (Franklin 2002, 277; Fredrickson 2002, 17; Romilly 1993, 286). En effet, c'est plutôt « parce qu'ils acceptent d'obéir à un maître chez eux » que les Grecs considèrent les Barbares en esclaves (Romilly 1993, 286).

D'autre part, l'on ne retrouve pas un élément essentiel des discours racistes, soit l'idée selon laquelle « les actions d'un groupe humain, d'une classe, sont "*naturelles*"; qu'elles sont *indépendantes des rapports sociaux, qu'elles préexistent à toute histoire, à toutes conditions concrètes déterminées* » (Guillaumin 1978b, 11). Cela n'est pas le cas ici, et notamment parce que le parallèle entre la servitude du Barbare et celle de l'esclave se rapporte au fait d'être membre de sociétés d'un certain type, d'évoluer dans un cadre politique où il est coutume d'obéir à un chef et un raisonnement similaire, nous le savons, est appliqué au sujet privilégié grec. D'ailleurs, les exemples ne manquent pas dans la tragédie grecque où l'on en vient à définir l'identité de l'individu selon la place qu'il occupe dans une société, et l'on peut penser entre autres aux paroles d'Hélène dans Euripide : « [l]es Barbares sont tous des esclaves, sauf un seul », soit le roi qui les gouverne (Eur., *Hel.* 277; Romilly, 1993, 286).

La question du racisme chez Aristote

Alors que les penseurs consentent généralement à situer la naissance du racisme à la Modernité européenne, et que les discussions quant à la possibilité même d'un antécédent

prémoderne tendent le plus souvent à se borner au Moyen Âge, au cadre de la chrétienté médiévale, Benjamin Isaac considère pour sa part que le phénomène a des origines bien plus anciennes (2006). Dans *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, il amorce sa démonstration par une réflexion d'ordre méthodologique, en adressant la question de la définition du racisme (Isaac 2006, 15-44). L'auteur plaide en faveur d'une formulation suffisamment ouverte, c'est-à-dire englobante, pour que ce qu'il observe à l'Antiquité et qu'il considère comme une forme de racisme puisse effectivement être nommé comme tel (Isaac 2006, 19-20). Isaac est critique d'une certaine tendance à délimiter le phénomène selon des paramètres émulant, semble-t-il, des racismes proprement modernes, comme les variantes idéologiques à prétention scientifique (2006, 17-21). Selon lui, ceci a pour conséquent de disqualifier analytiquement un ensemble de discours antérieurs à la Modernité et qui pourtant méritent une plus grande attention.

Dans cet ordre d'idées, Isaac définit le racisme en laissant de côté le critère biologique qu'il juge trop restrictif, c'est-à-dire trop proche de l'idéologie moderne du racisme scientifique (2006, 19-21). Si la symbolique biologique ne fait pas partie des représentations de l'Antiquité gréco-romaine, il considère cependant que le racisme était bel et bien présent à cette période sous une forme prototypique (Isaac 2006, 38). Il propose ainsi de définir le phénomène de la manière suivante : « it regards individuals as superior or inferior because they are believed to share imagined... attributes with the group to which they are deemed to belong, and it is assumed that they cannot change these traits individually... because these traits are determined by their physical makeup » (2006, 23). Notons qu'il n'est pas question, ici, de consacrer la seconde moitié du chapitre à l'ouvrage du penseur ni même d'en faire la synthèse, mais plutôt d'aborder l'une des thèses présentées par ce dernier. La discussion a pour objet l'esclavagisme et, plus

précisément, la manière dont Aristote rationalise cette pratique sociale. Selon Isaac, la théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel « could be described as the ultimate form of proto-racism », et ce « because it asserts that slaves are different, physically and mentally, from free men through inherited characteristics » (2006, 46)⁵.

En désaccord avec Isaac, nous argumenterons, d'une part, que le fait de représenter un rapport de domination en évoquant sporadiquement la corporalité des acteurs — celle du maître et l'esclave dans les *Politiques* d'Aristote — n'implique pas nécessairement qu'un discours est raciste. Enfin, en examinant l'idée de nature chez Aristote, le lecteur pourra constater qu'elle ne correspond pas à celle que l'on retrouve dans les discours racistes⁶.

La théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel

En premier lieu, il faut savoir qu'à l'Antiquité, l'esclavage était à un tel point répandu que la première tentative, et, semble-t-il, la seule sérieuse qui nous soit parvenue pour rationaliser le phénomène à l'étude viendra d'Aristote. Dans les *Politiques*, ce dernier passe en revue les opinions les plus courantes sur la question et il y présente sa propre thèse, à savoir sa théorie de l'esclavage naturel. Mis simplement, il y a selon Aristote des hommes que la nature a fait libres et d'autres esclaves (Arist., *Pol.* 1255a3-1255b15). L'homme naturellement libre est fait pour commander, il n'est sous la tutelle de personne. À l'inverse, l'individu qui « ne

⁵ Il en sera question un peu plus bas, Isaac prétend en outre que chez Aristote, les différences entre les hommes libres et les esclaves seraient permanentes, impossibles à changer, ce qui équivaut selon lui à une forme de racisme (2006, 177).

⁶ Il est à noter que nous nous inspirons ici des analyses de Colette Guillaumin et plus particulièrement de son article *Le discours de la nature* (1978b).

s'appartient pas mais qui est l'homme d'un autre, celui-là est esclave par nature » (Arist., *Pol.* 1254a14). Selon Isaac, cette théorie doit être considérée comme une forme de racisme, notamment parce qu'Aristote y postule, semble-t-il, « a direct and linear connection between physical and mental qualities » (2006, 177). Il est vrai que dans l'extrait suivant, cité tel quel dans l'ouvrage de Isaac (2006, 176), le philosophe de Stagire discute brièvement de la corporalité de l'homme libre et des différences avec celle de l'esclave de nature :

it is nature's intention also to erect a physical difference between the body of the freeman and that of the slave, giving the latter strength for the menial duties of life, but making the former upright in carriage and (though useless for physical labour) useful for the various purposes of civic life . . . It is thus clear that, as some are by nature free and others are by nature slaves, and for these latter the condition of slavery is both beneficial and just (1254b25-1255a)⁷.

Or, la démonstration d'Isaac a cependant ses limites, car dans le même paragraphe des *Politiques*, qu'Isaac ne cite qu'en partie dans son propre exposé, Aristote affirme ceci : « The contrary of nature's intention, however, often happens: there are some slaves who have the bodies of freemen, as there are others who have a freeman's soul » (1254b27-34). De toute évidence, il n'y a pas de matériel suffisamment probant pour attester, à la manière d'Isaac, que le Stagirite postule une sorte de relation « directe » et « linéaire » entre l'âme et le corps puisque le philosophe nuance son propos en reconnaissant lui-même que dans les faits, il y a de nombreux cas où le corps de l'homme libre semble se confondre avec celui des esclaves, et vice

⁷ Il est à noter que ce passage des *Politiques* a été traduit du grec ancien par Ernest Barker (1946) et que cette même traduction est utilisée par Benjamin Isaac (2006, 176).

versa (Isaac 2006, 177)⁸. S'il faut retenir une chose de ce qui précède, c'est qu'un simple passage ne permet tout simplement pas de démontrer qu'une pensée est raciste ou ne l'est pas.

La raison étant, dans le cas présent, que le fait de représenter quelque chose « par des éléments matériels fragmentés » — comme semble le faire Aristote — ne veut pas forcément dire qu'il s'agit là d'un racisme (Guillaumin 1978b, 6). D'une part, il faut comprendre que le rapport social liant le maître et l'esclave est un rapport d'appropriation directe : dans une relation où l'un des acteurs appartient *physiquement* à un autre, ce n'est pas qu'une force de travail appropriable qui est principalement en jeu, mais bien « l'individualité matérielle physique » de l'individu (Guillaumin 1978a, 19; 1978b, 6). D'autre part, dans un rapport de pouvoir où l'acteur approprié appartient corporellement à un autre, les représentations de la relation tendent à graviter autour d'un registre discursif qui est en quelque sorte, lui aussi matériel⁹. Pour reprendre les mots de Guillaumin, « la mainmise matérielle sur l'individu humain induit une réification de l'objet approprié. L'appropriation matérielle du corps donne une interprétation “matérielle” des pratiques » (1978b, 6). C'est pourquoi nous souhaitons suggérer que le simple fait de représenter une relation de pouvoir — et surtout une relation qui est singulièrement *matérielle* — en trouvant dans la matière ou le corps des acteurs une manière *parmi d'autres* d'expliquer des *processus sociaux*, comme celui de l'appropriation directe, n'implique pas nécessairement qu'il y a là du racisme (Guillaumin 1978a; 1978b, 6).

⁸ Il en sera spécifiquement question un peu plus bas, mais signalons au passage que dans les *Politiques*, Aristote considère la liberté et la servitude comme des dispositions individuelles plutôt que collectives. Par conséquent, même si le Stagirite établissait une relation « directe » et « linéaire » entre des traits physiques et psychiques (ce qui n'est pas le cas), il ne subsume pas l'individu sous le groupe. Nous verrons que c'est l'une des raisons pour lesquelles la théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel n'est pas raciste.

⁹ Dans son analyse, Guillaumin suggère en outre qu'il y aurait là « un saut logique » (1978b, 6).

Si le racisme procède d'abord et avant tout en hypostasiant la race, c'est-à-dire en posant le concept comme une réalité, de telles sortes à faire de l'appartenance raciale un fait naturel à la fois permanent et inaltérable, alors il nous faut absolument interroger l'idée même de « nature » (Guillaumin 1972, 254). Et surtout, s'interroger sur le sens qu'un tel concept va prendre d'un contexte à l'autre, car le racisme n'en a tout simplement pas le monopole. Comprise dans un sens idéologique raciste, l'idée de nature présuppose un certain déterminisme interne, un « "naturel" programmé de l'intérieur », c'est-à-dire qui œuvre dans et par la matière elle-même, qui s'inscrit dans les gènes ou le sang par exemple (Guillaumin 1978b, 11). Et si le fait de décrire un processus d'appropriation direct à partir de quelques traits « matériels fragmentés » n'équivaut pas forcément à du racisme, c'est parce que l'idéologie raciste présuppose en outre, que l'individu « comme l'ensemble du groupe, est organisé intérieurement pour faire ce qu'il fait, pour être là où il est » (Guillaumin 1978b, 5-6). Comme nous le verrons dès maintenant, cette idée, ainsi que celle d'un déterminisme endogène, n'est pas présente dans la perspective aristotélicienne.

L'idée de nature dans une perspective aristotélicienne

Des traités de philosophie grecque aux œuvres de théâtre antique, chaque chose qui existe semble avoir une nature qui lui est propre. Mis simplement, la nature d'une chose correspond ici à la place que la chose occupe dans l'ordre du monde (Guillaumin 1978b, 9). L'on rencontre cette idée dans les tragédies grecques toutes les fois qu'un barbare est déclaré servile du fait d'être subordonné à un chef à la tête de régimes despotiques ou tyranniques. Ou encore dans les *Politiques*, lorsqu'Aristote affirme que l'individu qui « ne s'appartient pas » donc celui qui est physiquement approprié, est un esclave de nature (1254a14). L'idée de nature peut ainsi être comprise comme la fonction qui est propre à une chose : il y a des hommes qui

sont naturellement faits pour obéir aux ordres et d'autres pour les donner. Et lorsque la nature est ainsi pensée, ce n'est pas qu'en un sens strictement descriptif, car une prescription est en quelque sorte émise : l'individu approprié, donc esclave de nature, est fait pour obéir à un maître et dès lors, il est à sa place là où il est et il doit y demeurer (Guillaumin 1978b, 10). Pour reprendre la formule de Guillaumin, « un objet est toujours à sa place et ce à quoi il sert, il y servira toujours. C'est sa "nature" » (1978b, 5).

Puisqu'Aristote considère que c'est la place ou la fonction qui révèle la nature d'une chose, ce pourquoi cette dernière est alors l'idée même de nature correspond ici à une fin, une destination qui est propre à la chose (Collingwood 1945, 84; Guillaumin 1978b, 9-11; Nemo 2007, 190-3). Comme le dira Aristote dans la *Physique*, « la nature est cause, et <cause> en ce sens : en vue de quelque chose » (199b30). Le lecteur sait déjà que dans un cadre idéologique raciste, la notion de nature présuppose une détermination qui est interne à la chose. Or, l'on commettrait ici un anachronisme en superposant carrément un tel principe à l'idée de nature chez Aristote (Guillaumin 1978b, 9). Quand il est dit dans les *Politiques* qu'un homme est esclave de nature, il ne faut pas entendre par là que la servitude est quelque chose de fixé dans la matière elle-même, ou qu'il y aurait une classe d'individus respectivement configurés de l'intérieur pour se soumettre à un maître. En effet, rien n'indique de manière probante que l'idée selon laquelle un homme est esclave de nature — en sa qualité même d'individu matériellement approprié — implique celle d'une détermination endogène prédestinant physiologiquement l'individu à une certaine place dans le monde, et ce, indépendamment de ce que seraient les

relations sociales au sein desquelles il évolue (Guillaumin 1978b, 11). Autrement dit, le déterminisme proclamé par les racismes ne participe pas au raisonnement d'Aristote¹⁰.

D'autre part, il faut savoir que dans le cadre d'un discours raciste, la détermination s'accomplit à l'échelle du groupe, c'est-à-dire qu'en déterminant les individus de l'intérieur, la nature « exprime en chacun de ces individus l'essence du groupe dans son ensemble » (Guillaumin 1978b, 10). Or, ce que l'on observe dans la Grèce antique, c'est un discours sur la nature d'une chose, sur la fonction qu'un être occupe dans l'ordre social, et non sur la manière dont un ensemble d'individus — respectivement subsumés sous le groupe — seraient conditionnés à un état d'infériorité (ou de supériorité) dans le monde, et ce, « en tant que groupe » (Guillaumin 1978b, 10). Il ne semble pas non plus y avoir de matériel suffisamment probant pour attester, à la manière d'Isaac, que l'idée d'une nature de l'esclave s'accompagne d'un postulat sur l'hérédité, c'est-à-dire que la nature serait systématiquement transmise par le sang, le corps ou les gènes. Selon Guillaumin, s'il est vrai que l'on retrouve un certain « finalisme » dans les idéologies racistes, c'est dans la mesure où, et à la différence de la conception aristotélicienne par exemple, il est affirmé que « le statut d'un groupe humain », plutôt que de la chose seulement, serait « *programmé de l'intérieur de la matière vivante* » (Guillaumin 1978b, 10).

¹⁰ Il est vrai qu'Aristote considère qu'une entité naturelle telle que l'homme a un principe d'organisation interne qui lui est propre, c'est-à-dire une Forme. Mis simplement, la Forme correspond en quelque sorte à la fin de la chose, ce vers quoi la chose tend naturellement. Or, il ne faut pas confondre ceci avec l'idée d'un déterminisme endogène. La matière est ici le support de la Forme. Le principe d'organisation interne se rapporte au devenir, ce n'est pas une nature figée dans la matière, mais plutôt une fin à accomplir. De plus, si la nature est ce vers quoi la chose tend « si rien ne l'empêche » rien n'assure pourtant qu'un homme va parvenir à accomplir sa forme, car il peut tout autant s'en écarter (Arist., *Ph.* 199b25).

Enfin, si pour Isaac, la doctrine aristotélicienne de l'esclavage naturel doit être considérée comme une forme de racisme, c'est en outre parce que la nature de l'individu, qu'il soit fait pour commander ou pour obéir à un maître, serait inaltérable (2006, 177). Il est vrai que dans le cadre de discours racistes, l'appartenance raciale est déclarée permanente. Or, Guillaumin rappelle qu'il ne faut pas confondre ces croyances proprement racistes avec le caractère statique de la vision de la vision aristotélicienne. Nous savons ici que l'idée de nature renvoie à celle d'une destination, à la fonction de la chose dans un monde qui, rappelons-le, est lui-même considéré comme naturel. Ce dernier point s'avère ici particulièrement important, il a trait à la prescription adressée par le finalisme, à savoir que le monde est naturel et qu'il devrait donc rester tel quel. Pour reprendre une citation déjà évoquée plus haut, le caractère statique de cette pensée de l'ordre n'implique nullement que l'individu est le fragment d'un groupe dont les actions « sont *“naturelles”*; qu'elles sont *indépendantes des rapports sociaux, qu'elles préexistent à toute histoire, à toutes conditions concrètes déterminées* » (Guillaumin 1978b, 11). Autrement dit, il manque l'idée d'une appartenance au groupe qui est éternelle, qui agit de l'intérieur pour déterminer les individus « en tant que groupe » à être ce qu'ils sont indépendamment de la nature des relations sociales ou de l'environnement dans lequel ils se trouvent (Guillaumin 1978b, 10).

Remarques finales

Notre hypothèse de recherche est que le racisme a émergé dans le cadre de la Modernité européenne. Dans ce chapitre, nous avons suggéré que le racisme n'existait pas à l'Antiquité, et ce, en adressant une attention particulière aux pratiques discursives ayant cours dans la Grèce

antique. Dans un premier temps, nous avons examiné les représentations du sujet privilégié grec et de son Autre, soit la figure du citoyen et du Barbare. L'analyse a permis de voir que l'identité se cristallise dans une mise en opposition entre le Grec et le Barbare, laquelle gravite autour d'une « différence de régime » (Romilly 1993, 286). Dans un second temps, il a été question de la théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel et de l'idée de nature telle que pensée chez Aristote. À lumière de ce qui précède, il semble assez difficile d'arguer que le racisme était présent dans la Grèce antique, et ce, pour plusieurs raisons.

D'une part, l'on constate que les figures du Grec et du Barbare sont indissociables de « conditions concrètes déterminées » (Guillaumin 1978b, 11) parce que leur identité est définie par le fait d'appartenir à une communauté qui est elle-même définie selon la manière dont elle est organisée sur un plan politique. Ainsi peut-on dire que dans la Grèce Antique, une chose comme la liberté n'était pas rattachée à un patrimoine biophysique attribué en propre aux citoyens de la Cité. Il n'était pas non plus question de concevoir le Barbare comme étant conditionné de l'intérieur (déterminisme endogène) pour se soumettre à la volonté d'un chef. D'autre part, le procédé discursif raciste qui consiste à subsumer les individus sous le groupe de même que l'idée d'une permanence de l'appartenance raciale furent spécifiquement analysés à partir de la pensée aristotélicienne. D'abord, l'analyse suggère que le fait d'affirmer qu'il y a des personnes esclaves de nature n'équivaut pas à postuler qu'une détermination agissant à l'intérieur même des individus « exprime l'essence du groupe dans son ensemble » (Guillaumin 1978b, 10). En étudiant Aristote, nous constatons en effet qu'il est question de la nature téléologique d'une chose, et non celle d'un groupe humain dont les caractéristiques seraient postulées comme héréditaires ou biologiquement transmises (Guillaumin 1978b, 10). Ensuite, l'idée de permanence propre au racisme ne doit pas être confondue avec le caractère statique de

la vision aristotélicienne. Selon Nemo, « la pensée antique en général, et aristotélicienne en particulier, est “fixiste” : on n’y trouve aucune idée de “progrès” », par exemple (2007, 209). En effet, « [l]’idéal, pour Aristote comme pour Platon, est que la Cité reste éternellement semblable à elle-même » et de manière générale, que l’ordre du monde reste tel qu’il est (Nemo 2007, 209).

Enfin, l’on ne peut prétendre que l’ancienne idée de nature, telle qu’elle se manifeste par exemple dans les *Politiques* d’Aristote, serait à l’origine du racisme moderne, ou qu’elle constituerait une forme de protoracisme restée en gestation jusqu’à son plein développement idéologique. Il ne suffit pas d’observer quelques similarités conceptuelles pour conclure à la présence d’un racisme ou d’une de ses formes prototypiques à la période antique. Un discours doit être compris dans son contexte d’origine et non à partir des concepts actuels hérités des modernes. Nous verrons en effet dans les chapitres à venir que l’idée d’un déterminisme endogène est une invention moderne qui n’apparaît en fait qu’à partir du XVIII^e siècle. Mais pour l’instant, il convient de clore ce chapitre, afin d’examiner certaines pratiques sociales ayant cours dans les sociétés européennes du Moyen Âge.

Chapitre 2 – La question du racisme au Moyen Âge

Quand l'on traite de l'Europe du Moyen Âge, Hall et Gieben suggèrent de la concevoir dans le prisme de la chrétienté en raison du théocentrisme propre au paradigme dominant de l'époque (1992, 6-7). Le sujet des sociétés chrétiennes était pensé en ces termes, c'est-à-dire à l'aune d'un registre religieux — un registre qui se mêle à celui du monstrueux quand il s'agit de penser l'altérité (Goldberg 1996, 22). En effet, la figure du monstre apparaît essentielle aux représentations de l'Autre, de ceux dont l'apparence physique, l'allure, la langue et les coutumes vont par moments surprendre et troubler le regard européen. Dans le paysage religieux du Moyen Âge, l'existence des monstres est prise au sérieux; elle suscite de nombreux débats focalisés sur la question du statut de ces créatures dans une perspective théologique ainsi que du statut social à accorder à l'Autre de façon générale. Il s'agit d'abord de situer le monstre dans une certaine conception religieuse du monde et de l'histoire, de considérer sa place dans le grand schème de la vie et surtout d'envisager si les figures monstrueuses sont des créatures de Dieu se rapprochant de l'homme ou bien des animaux. Étant donné que ces débats ont cours au sein de la chrétienté médiévale, le lecteur pourra constater que c'est en fonction des réponses mises de l'avant que le statut juridique du monstre, c'est-à-dire de l'Autre, est considéré.

En traitant de ces questions dans le présent chapitre, nous souhaitons suggérer qu'il y a assez peu d'éléments pouvant indiquer que l'Autre, ainsi pensé sous le registre du monstrueux, puisse avoir été l'objet d'une quelconque forme de racisme. La présence d'une telle idéologie au cours du Moyen Âge s'impose toutefois comme une hypothèse relativement plausible quand l'on considère la figure de l'infidèle, c'est-à-dire du non-chrétien. En effet, il ressort d'abord de l'analyse que les représentations négatives des non-chrétiens ainsi que les pratiques sociales dont

ils seront victimes sont rationalisées sur un plan qui est essentiellement religieux. Des groupes entiers seront dénigrés, discriminés et attaqués en raison de leurs croyances et pratiques religieuses réprouvées comme étant de l'hérésie par la majorité chrétienne qui reproche aux infidèles l'obstination avec laquelle ils refusent de se convertir, de se laisser assimiler à la chrétienté.

Comme nous le verrons, de tels discours ne paraissent pas particulièrement être investis de racisme, notamment parce que la possibilité même de se convertir suppose logiquement que l'Autre dispose d'une certaine mobilité. Il ne semble pas non plus que l'hérésie soit ici comprise comme une propriété de la matière qui condamnerait l'ensemble des non-chrétiens à vivre dans le péché à jamais. Cela dit, c'est à peu près le contraire qui sera affirmé au Moyen Âge tardif dans le cadre de la mise en œuvre de la doctrine de la pureté du sang en Espagne. Dits simplement, des juifs convertis au christianisme feront l'objet de discriminations et d'exclusions et celles-ci seront justifiées par la croyance voulant que le sang juif soit un obstacle à une vraie conversion religieuse, que cette propriété organique mette en échec la possibilité pour les nouveaux convertis et leur descendance d'intégrer la communauté des chrétiens. Sans pour autant nier que ces pratiques soient racistes, nous souhaitons maintenir notre hypothèse principale et suggérer que l'Espagne constitue dans une certaine mesure l'exception à la règle.

Il est évident que pour se prononcer sur la présence ou l'absence de racisme, il est indispensable d'analyser les cas de figure ayant le plus tendance à être qualifiés de racistes, c'est-à-dire de prendre au sérieux les cas qui semblent partager des caractéristiques communes avec l'objet d'étude. Et c'est pour cette raison qu'une attention particulière est accordée à certaines représentations médiévales des non-chrétiens ainsi qu'à des pratiques d'exclusion et de discrimination ayant cours en Espagne vers la fin du Moyen Âge. Ce qu'il faut cependant garder

à l'esprit tout au long de l'analyse, c'est que la définition du racisme, proposé au début de ce mémoire, ne suffit pas en elle-même pour trancher ces questions. Les éléments à partir desquels le phénomène à l'étude a été défini ne sont pas nécessairement propres à celui-ci, c'est-à-dire qu'observer quelques-uns de ces éléments dans un contexte donné ne garantit pas la présence du racisme.

Établir des parallèles entre cette idéologie et certains discours des sociétés européennes du Moyen Âge se révèle analytiquement pertinents quand l'on examine de quelles manières les éléments sont articulés ensemble pour former des chaînes signifiantes, et ce, à l'intérieur d'un champ discursif plus large dont la configuration — propre à la conjoncture historique en jeu — mérite elle aussi la plus grande attention. Car la présence ou l'absence du racisme se note nécessairement dans un contexte donné, dans le cadre de paramètres structurant le champ du discours, influençant les pratiques sociales en précisant l'éventail de possibilités en matière de sens, les significations privilégiées et celles qui ne le sont pas. Et c'est dans cette optique que l'on souhaite suggérer qu'il ne semble pas y avoir de racisme à proprement parler au Moyen Âge. Plus précisément, il apparaît que le développement d'une telle idéologie à l'échelle de la chrétienté européenne a significativement été limité par certaines normes sociales d'une influence considérable dans le cadre du paradigme médiéval et les plus décisives furent sans doute le monogénisme et l'universalisme chrétien.

Dans le premier cas, le fait de considérer chaque être humain comme un descendant d'Adam et Ève, de ne reconnaître qu'une seule et unique origine à l'ensemble de l'humanité (monogénisme) constituera un obstacle majeur au développement d'une variante idéologique historiquement lourde du racisme, laquelle fait reposer l'idée de races humaines distinctes sur une coupure généalogique radicale. Il est vrai que l'idéologie raciste peut dans une certaine

mesure s'accorder avec le monogénisme si, par exemple, il est affirmé que des pans entiers de l'humanité sont frappés d'une dégénérescence raciale qui est relativement irréversible¹¹. Cependant, le lecteur pourra constater que de tels discours étaient marginaux au Moyen Âge et généralement professés dans l'anonymat (Banton 1998, 17). D'autre part, étant donné que dans une perspective universaliste, le salut de l'humanité requiert de convertir les infidèles, il s'ensuit que sauver l'âme du juif ne peut être que prescriptif, il faudrait le moins reconnaître qu'une telle chose est non seulement souhaitable, mais aussi possible, et reconnaître dans l'absolu les nouveaux convertis comme tels. Que certaines croyances populaires suggèrent parfois l'inverse est indéniable, mais comme nous le verrons, ces discours n'auront pas le même effet que l'universalisme chrétien réitéré jusque dans les plus hautes instances religieuses de l'époque. Et c'est pour les mêmes raisons que la doctrine espagnole de la pureté du sang constitue selon nous l'exception à la règle.

Enfin, nous concluons ce chapitre sur certains débats ayant cours en Espagne vers la fin du Moyen Âge et plus spécifiquement sur la Controverse de Valladolid portant sur la question de la colonisation de l'Amérique et de l'institution de l'esclavagisme. Cette controverse est en quelque sorte le prélude à des bouleversements importants dans le cadre desquels le racisme apparaît, c'est-à-dire dans une conjoncture historique caractérisée comme nous le verrons par l'affirmation progressive d'une égalité individuelle, et ce, aux dépens d'une vision de l'ordre singulièrement prémoderne.

¹¹ Il est à noter que le racisme monogéniste sera spécifiquement analysé dans le chapitre suivant consacré à la Modernité européenne.

La figure du monstre au Moyen Âge

Ce qu'il faut voir dans l'abondance des productions culturelles médiévales déclinant la figure du monstre sous différentes formes, ce sont des tentatives pour penser certaines différences corporelles, comme les difformités de naissance par exemple. Des tentatives surtout pour appréhender le corps de ceux dont la présence au sein même de la société représente une énigme, tant l'apparence physique déroge du registre familial, de la norme dominante en matière de corporalité humaine (Friedman 2000, 181). Souvent inspirées des mythes de l'Antiquité gréco-romaine, les figures monstrueuses de l'Europe médiévale permettront de représenter l'altérité à l'intérieur de la société, mais aussi en dehors de celle-ci. Pour que ces monstres prennent forme culturellement, il faudra aussi s'inspirer des récits de voyage évoquant l'apparence « exotique » et inhabituelle de certains peuples tout comme « l'étrangeté » de leurs coutumes : des peuples qu'il s'agira précisément de représenter sous le registre du monstrueux (Friedman 2000, 24-5; Goldberg 1996, 22). L'*Histoire naturelle*, rédigée par Plin l'Ancien, est sans doute l'une des œuvres les plus influentes en la matière. Dans cet effort encyclopédique répertoriant un ensemble de races dites monstrueuses, l'on retrouve des êtres hybrides, mi-humains mi-animaux; des créatures aux traits physiques exacerbés, comme une pilosité excessive par exemple; ou à l'inverse, des monstres caractérisés par l'absence d'attributs corporels jugés essentiels, tels que les hommes sans têtes aperçus dans les déserts libyens (Friedman 2000, 9-22; Goldberg 1996, 22; Alloncle S.d., 22; Ramey 2008, 82).

Puisque c'est dans le cadre discursif de la chrétienté médiévale que l'altérité sera ainsi pensée, il faudra que les représentations de races monstrueuses s'accordent avec un certain nombre de conventions et de principes théocentrés, dont la *Scala Naturae*, c'est-à-dire la grande chaîne de la vie (Friedman 2000, 178; Ramey 2008, 82-3). La prémisse étant que toute chose

est une création divine, et que chacune occupe une place spécifique au sein d'une échelle des êtres dans laquelle il y a Dieu au sommet, suivis des anges, du monde humain, du règne animal, végétal et enfin minéral (Ramey 2008, 82). À cet égard, Saint Augustin déclare que les monstres sont des créatures de Dieu s'inscrivant aussi dans le grand schème de la vie (Strickland 2012, 50). L'existence même du monstre « en tant que partie de la création, partie d'un tout organisé » représenterait en quelque sorte l'expression de « la puissance de Dieu » (Alloncle S.d., 22).

Mais cela ne résoudra pas l'ensemble des questions relatives à la place spécifiquement réservée aux monstres dans la *Scala Naturae* (Friedman 2000, 178-9; Ramey 2008, 82). Les Pygmées — classifié par Pline comme une race monstrueuse — seraient-ils des créatures humaines? De même, à quel règne un être hybride tel que l'homme à tête de chien, peut-il bien appartenir? Ces interrogations seront d'une grande importance puisque soulever la question de l'humanité des monstres c'est débattre aussi du traitement politique et juridique que l'on doit accorder à l'Autre de manière générale (Friedman 2000, 178-96; Goldberg 1996, 23)¹². Juriste italien du XIVe siècle et commentateur respecté pour ses interventions dans les débats sur l'humanité des monstres, Balde de Ubaldis affirmera par exemple : « That which lacks the form of a man, lacks civil liberty in name, but he who has something of human form, despite defect of form, holds in effect civil liberty » (Friedman 2000, 180).

¹² Pour une analyse des implications sociétales de ces débats, voir l'étude que fait John Block Friedman, et dans laquelle il relève, à juste titre, le point suivant: « In fastening on the legal status of monstra from the point of view of form, legal accountability, inheritance, legitimacy as heirs, and the like, the civil lawyers gave the Middle Ages intellectual support for the notion of formal humanity as a starting point for any discussion of man's place or worth in the universe » (2000, 180).

Notons qu'il faudra faire preuve, dans le cadre de ces débats, d'une certaine déférence à l'égard de l'universalisme chrétien, un principe professé par l'église lorsqu'elle réaffirme l'exigence d'accorder le salut à tout être humain, un salut accessible en embrassant la vérité de l'Évangile (Ramey 2008, 82). Et c'est précisément par l'usage de la raison, une faculté proprement humaine, que chacun pourra se saisir de la parole divine pavant la voie vers le Salut (Goldberg 1996, 16; Ramey 2008, 83). En ce sens, si l'apparence humaine du Pygmée est considérée par certains comme un indicateur de son appartenance au monde des humains, cela implique par le fait même qu'il devient possible de sauver son âme, de le baptiser et d'en faire un sujet moral (Friedman 2000, 187; Goldberg 1996, 23). Cette posture ne fera pas l'unanimité, car d'autres pourront répondre à un argumentaire comme celui de Balde de Ubaldis, que malgré les similitudes corporelles, les Pygmées ne disposeraient pas de facultés d'esprit suffisamment développées pour se doter le moins d'un horizon moral (Goldberg 1996, 23).

Délibérer ainsi de l'humanité de l'Autre en spéculant sur la capacité de celui-ci à user adéquatement de la raison fait irrésistiblement penser à la manière dont le racisme opère parfois sur le plan idéologique (Goldberg 1996, 23). Mais comme le suggère Goldberg, à juste titre nous semble-t-il, même si « the medieval experience furnished models that modern racism would assume and transform according to its own lights, we need to proceed with care in labeling this medieval racism » (1996, 23). Car pour reprendre les mots de ce dernier, nous pouvons jusqu'à présent constater qu'il n'y a pas encore de racisme à proprement parler parce qu'il n'y a pas encore de « category of race or racial differentiation — no thinking, that is, of the subject in explicitly racial terms » (Goldberg 1996, 23). Si la raison humaine intervient effectivement pour préciser une définition de l'être humain au Moyen Âge, il est important de garder à l'esprit le contexte plus large dans lequel cette notion sera mobilisée. Car il ne faut pas penser le racisme

à un niveau d'abstraction tel qu'il serait désincarné de tout contexte, qu'on en ferait quelque chose d'immémorial transcendant le temps et l'espace, puisqu'on perdrait alors de vue la spécificité même du racisme. Dans les pages qui suivent, nous proposons d'analyser davantage l'évolution des représentations médiévale de l'altérité afin de mettre en évidence certains paramètres discursifs qui précisent, avec force, les manières dont les discriminations et les exclusions peuvent être rationalisées et légitimées au sein des sociétés chrétiennes. Le lecteur pourra alors constater que les pratiques sociales ayant cours au Moyen Âge furent paramétrées par un ensemble de principes qui ne semblent pas être proprement racistes.

De l'homme sauvage à l'infidèle

À mesure que les face-à-face avec des groupes culturellement et physiquement différents augmentent en fréquence, les figures monstrueuses s'effacent peu à peu et laissent place à l'image de l'homme sauvage (Friedman 2000, 163-4; Goldberg 1996, 23; Perry 2007, 122-3). En dépeignant l'homme sauvage comme un être violent, licencieux et moralement déviant, les sociétés médiévales redécouvrent avec cette figure celle du pêcheur, de l'individu corrompu qui déroge à la loi divine en pêchant (Goldberg 1996, 23). Car dans le paradigme de la chrétienté européenne, l'homme sauvage, nous dit Goldberg « came to represent the wild man within sin or lack of reason, the absence of discipline, culture, civilization, in a word, morality that confronts each human being... the irrational other in us » (1996, 23). C'est ainsi que le non-chrétien constituera la figure d'exclusion par excellence, celui n'embrassant pas la vérité de l'Évangile, la parole divine portée par l'Église chrétienne qui veillera spécifiquement à la conversion des infidèles, en usant de la force si nécessaire (Goldberg 1996, 24).

À cet égard, les discriminations envers les non-chrétiens semblent religieuses plutôt que racistes, car en règle générale, ce qui est avant tout mis de l'avant, c'est la fausseté des croyances auxquelles ces derniers adhèrent. C'est précisément parce qu'on l'accuse d'être un infidèle que le non-chrétien sera dénigré et non pas en raison de la manière dont il serait physiologiquement constitué, par exemple. L'on ne retrouve pas non plus dans ce cas l'idée d'une permanence de l'appartenance raciale ou la croyance voulant que l'identité des membres d'un groupe soit en quelque sorte immuable. Au contraire, parce qu'il en va du Salut de l'humanité, une importance particulière est accordée à la *conversion* des infidèles, laquelle implique logiquement de reconnaître le moindre que les tares imputées à l'infidèle peuvent être altérées. Autrement dit, à la différence de l'idéologie raciste, il semble ici possible pour l'Autre d'agir sur lui-même, et il est même encouragé, à l'occasion acculé, à s'assimiler à la communauté des chrétiens.

Il est vrai que le polygénisme était présent au Moyen Âge, c'est-à-dire la doctrine qui nie l'unité du genre humain selon le principe qu'il y aurait plusieurs espèces humaines, donc plusieurs souches résultantes « d'actes de création divine distincts » (Deligne, Rebato et Susanne 2001, 217). C'est une thèse qui est manifestement féconde au développement d'une pensée raciste puisqu'elle sous-tend l'existence de plusieurs races d'origine distincte. Mais elle demeure somme toute assez marginale au Moyen Âge, car elle était en contradiction avec la posture dominante qui, bien sûr, était celle défendue avec force par l'Église chrétienne (Banton 1998, 17; Fredrickson 2002, 52). Cette posture que l'on peut qualifier de monogéniste — en ce qu'elle suppose que tous les êtres humains viennent d'une seule et même souche, soit le couple Adam et Ève — était la norme dominante, le cadre de référence pour penser les origines humaines, et par extension l'altérité (Cashmore et Troyna 2005, 31-2; Perry 2007, 122).

Bref, lorsque le registre du monstrueux perd en importance et que la figure de l'infidèle est mise au premier plan, il semble que les discriminations et les exclusions adressées aux non-chrétiens soient en règle générale rationalisées sur un plan essentiellement religieux qui ne révèle pas encore d'éléments proprement racistes.

Une première anticipation du racisme

Si la discrimination est bel et bien religieuse, c'est à quelques exceptions près : l'on doit ici s'attarder sur la façon dont le juif est représenté au Moyen Âge, car selon certains auteurs, dont George M. Fredrickson, nous aurions peut-être là une première « anticipation » du racisme moderne (2002, 31). Notons d'abord qu'un certain nombre de mythes et de croyances populaires vont attribuer aux juifs des intentions malveillantes, les accuser d'être de mèche avec le diable et parfois même d'accomplir clandestinement des rites diaboliques avec le sang des chrétiens (Fredrickson 2002, 20). Et quand certains suggèrent que les juifs sont non seulement des complices, mais aussi les enfants du diable — mettant en doute leur filiation avec Adam et Ève — c'est en quelque sorte l'humanité d'un groupe qui est implicitement niée (Fredrickson 2002, 23).

Il faut cependant nuancer la portée de ces discours au regard des questions qui nous intéressent. Car il s'agit là de folklore populaire, de croyances auxquelles l'Église répondait en réitérant que tous les êtres humains sont d'un seul et même sang, mais aussi et surtout que l'âme du juif peut et doit elle aussi être sauvée, ce pourquoi ils doivent être tolérés (Fredrickson 2002, 51). Autrement dit, l'assimilation des infidèles, dont ceux de confession juive, au sein de la communauté des chrétiens demeure un impératif à travers l'Europe, un impératif que les mythes

populaires n'égalèrent pas en influence ni en envergure. Pour que les représentations et les discriminations puissent le moins s'apparenter à une forme de racisme, et ce, *dans le cadre de la chrétienté médiévale*, il faudrait que la rédemption ait été posée comme une impossibilité pour les personnes juives — nier, autrement dit, qu'une conversion au christianisme puisse altérer les tares imputées à ce groupe ethnique (Fredrickson 2002, 24-5).

Si tel avait été le cas, on aurait été en présence d'une hérésie qui résiste à tout changement, d'une propriété qui est attribuée à un groupe et qui est considérée permanente, comme cela tend à être énoncé par les discours racistes. Or, comme le rappelle Fredrickson, « [t]he highest authorities in the church for the most part repudiated such fantasies and generally adhered to the principle that the existence of Jews must be tolerated because their ultimate conversion was essential to God's plan for the salvation of the world » (2002, 21). Sans pour autant en exagérer la portée, le monogénisme et l'universalisme réitérés par les plus hautes instances religieuses, représentaient effectivement au Moyen Âge des principes d'autorité avec un ascendant considérable sur l'ensemble du social.

L'Espagne semble pourtant faire exception à la règle au cours du Moyen Âge tardif, lorsque ses minorités religieuses, jusqu'alors relativement tolérées, deviennent à partir du 14^e siècle l'objet d'une méfiance générale, d'une aversion grandissante qui dégénère éventuellement en de violents pogroms (Fredrickson 2002, 31). Plusieurs milliers de juifs se convertirent au christianisme pour éviter l'expulsion ou même la mort (Fredrickson 2002, 32; Nirenberg 2009, 241-2). Bien entendu, il ne sera pas particulièrement évident d'assimiler un nombre aussi important d'individus ayant manifestement été acculés à la conversion pour se soustraire au

pire¹³. Quand il s'agira de douter de la sincérité de leur foi, c'est leur sang juif qui sera mis en cause, un sang marqué d'hérésie, et dont l'impureté semble-t-il « made them incapable of experiencing a true conversion » (Fredrickson 2002, 31). Avec la *limpieza de sangre*, soit la doctrine de la pureté de sang, l'on assiste au dénigrement et à la discrimination d'un groupe ethnique accusé de simuler la conversion religieuse de ses membres, pour mieux leurrer la chrétienté (Fredrickson 2002, 31-5; Nirenberg 2009, 242). Distingués des « vieux chrétiens », les judéoconvers seront écartés d'un ensemble de postes et de fonctions, ainsi que bannis de certaines institutions collégiales et religieuses qui exigeront désormais des certificats attestant de l'ascendance non-juive de leurs membres.

La portée de ces pratiques est toutefois à nuancer, car elle s'avère dans les faits limitée à plusieurs niveaux. D'abord, il faut savoir que c'est surtout le royaume de Castille qui sera touché et qu'en tous les cas, la mise en œuvre de la *limpieza de sangre* ne sera pas des plus concertées ou coordonnées, ni d'une très grande continuité (Kamen 2005, 47). L'une des raisons étant que cette doctrine ne sera jamais vraiment instituée juridiquement, puisque les souverains d'Espagne ne lui donneront pas force de loi et préféreront d'ailleurs conserver les nouveaux convertis au sein de leur entourage (Pérez 2000, 150-2). Les certificats de pureté de sang ne se poseront donc qu'à « l'initiative de groupes religieux ou sociaux » et sans que la couronne « ait cherché à imposer quoi que ce soit dans ce domaine » (Pérez 2000, 150). C'est pourquoi plusieurs postes, fonctions et organisations vont demeurer accessibles aux personnes

¹³ Dans *Racism*, Fredrickson analyse davantage l'aspect de l'assimilation, et y suggère que « [r]ather than absorption of small numbers of individuals or families into Christian society, it was now a question of the incorporation of what amounted to a substantial ethnic group that, despite its change of religious affiliation, retained elements of cultural distinctiveness » (2002, 32).

d'ascendance juive, que les certificats de pureté de sang ne seront pas systématiquement exigés et que d'ailleurs, il sera possible de s'en procurer des falsifiés (Fredrickson 2002, 34). Enfin, cette doctrine ne fera pas consensus, car plusieurs théologiens y seront défavorables, et refuseront catégoriquement de la mettre en application, alors que d'autres tenteront par divers moyens d'en limiter la portée pour minimiser les dommages (Pérez 2000, 152).

Or, il y a tout lieu d'y voir une forme de racisme selon Fredrickson, puisque la *limpieza de sangre* opère selon le principe que l'hérésie coule dans les veines des juifs et donc, que leur infidélité est en quelque sorte biologique. Ceci implique, d'une part, que leur conversion au christianisme ne peut être que factice et, d'autre part, que leur rédemption serait une chose tout à fait improbable. En finalité, cela se traduit par l'exclusion d'un groupe ethnique « outside the circle of potential Christian fellowship » (Fredrickson 2002, 26). Certains parallèles peuvent être tracés avec l'idéologie raciste, notamment en ce qui concerne l'idée de détermination endogène. Dans ce cas-ci, l'hérésie est pensée comme une propriété du sang juif, elle est une tare organique qui détermine l'individu de l'intérieur à ne jamais vraiment pouvoir embrasser la foi chrétienne. Aussi, cette inaptitude semble marquée du sceau de la permanence, car la conversion du juif est mise en échec par son sang. Qui plus est, c'est non seulement le judeoconvert qui est concerné, mais aussi sa descendance puisque les discriminations et les exclusions s'adressent à toute personne dont les ancêtres sont juifs.

Selon Fredrickson, l'Espagne nous offre ici une première « anticipation » du racisme vers la fin du Moyen Âge, mais il est préférable de parler en terme de « protoracisme », car « the highest religious and temporal authorities generally avoided sanctioning this form of ethnic predestination. Because of their deviation from Christian universalism, these notions lacked the systematic exposition and promulgation that would give them substantial ideological authority »

(2002, 51). Autrement dit, la conception dominante monogéniste et universaliste, voulant que tous les êtres humains soient d'un seul et même sang et qu'ils puissent être sauvés, puisqu'il en va du Salut de l'humanité, constituaient des normes suffisamment contraignantes pour limiter significativement le développement d'un racisme idéologique pouvant structurer substantiellement la configuration discursive des sociétés européennes médiévale. Et si l'Espagne y fait bel et bien exception, rappelons que c'est au Moyen Âge tardif avec un phénomène controversé et contesté qui n'était pas généralisé ni globalement sanctionné par les plus hautes autorités temporelles et spirituelles de la chrétienté européenne.

La Controverse de Valladolid

La montée du racisme, son ascension idéologique décisive s'effectue en quelque sorte dans le cadre d'une transition, celle du Moyen Âge à la Modernité, une conjoncture historique pouvant entre autres être comprise comme le passage d'une conception religieuse du sujet vers une définition raciale de celui-ci (Goldberg 1996, 24). À travers la mutation profonde du domaine discursif qui s'accompagnera notamment d'un certain recul de l'universalisme chrétien et de la norme monogéniste, la notion de race devient non seulement « explicitly and consciously applied but also one begins to see racial characterization emerging in art as much as in politico-philosophical and economic debates » (Goldberg 1996, 24). Il en sera spécifiquement question dans le chapitre suivant portant sur la Modernité, mais pour l'instant quelques éléments peuvent être soulignés.

Il s'agit d'une période durant laquelle l'Europe connaît des bouleversements importants et aucun domaine de l'existence sociale n'en sera épargné. N'oublions pas que c'est aussi l'ère des grandes explorations, celle du continent africain et puis des Amériques que le Portugal et

l'Espagne entreprennent de conquérir. Afin d'examiner la transition à l'étude, une attention particulière sera portée à l'Espagne, aux débats qui y font rage sur la question de la colonisation du Nouveau Monde. Il s'agit plus précisément de la Controverse de Valladolid, un processus de discussion dont l'intérêt est d'épouser une structure théocentrée dans le cadre de laquelle, nous dit Goldberg, les intervenants « premised their positions upon the unquestioned racial difference between European, American Indian, and Negro. Different 'breeds'... were taken to determine and were characterized by differing traits... and dispositions. In this sense, the debate signals the onset of that peculiar configuration of social and natural qualities that is a mark of much racial thinking » (Goldberg 1996, 26 ; Fredrickson 2002, 40).

Les termes de la Controverse

L'on sait que la « découverte » de Christophe Colomb marque le début d'un nouveau chapitre de l'histoire coloniale de l'Espagne, chapitre de la conquête des Amériques et — par l'instauration des systèmes de l'*encomienda* et du *repartimiento* — de l'expropriation des terres et de l'asservissement des « Indiens » aux travaux forcés (Fabre 2006, 7). Les méthodes des conquistadors seront vivement critiquées sur le vieux continent et notamment par la reine et l'empereur d'Espagne, Isabelle de Castille et Charles Quint, particulièrement réticent à l'institution de l'esclavage dans le Nouveau Monde. Et c'est parce que « ni les directives de l'empereur ni celles de l'Église ne réussissent à enrayer l'esclavage et le massacre » que Charles Quint met sur pied la Controverse de Valladolid, un processus de réflexion et de discussion d'environ un an, pour penser les conditions d'une expansion juste de l'empire d'Espagne (Fabre 2006, 7). Il s'agira, autrement dit, de s'interroger sur le traitement réservé aux populations conquises, de décider d'une ligne de conduite dont la légitimité dépendra du statut qui est accordé à l'Autre. Notons que l'enjeu n'est pas tant de statuer sur l'humanité des Indiens puisque

celle-ci sera relativement admise une dizaine d'années plus tôt grâce à la bulle *Sublimis Deus* du pape Paul III (Neri et Sáenz 2015). La question sera plutôt de savoir si les Indiens sont dotés de la raison humaine qui est une faculté essentielle à la spiritualité chrétienne et c'est en fonction de la réponse que les autorités espagnoles décideront de leur approche dans le Nouveau Monde.

Tenus devant une assemblée d'érudits, les débats se polarisent autour de deux représentations de l'Indien, deux images appartenant au registre religieux de l'époque et cependant tout à fait contradictoires. Théologien et érudit spécialiste d'Aristote, Juan Ginés de Sepúlveda présente l'Indien comme un dangereux sauvage tandis que le second protagoniste du débat, le missionnaire Dominicain Bartolomé de Las Casas, vante la figure du bon sauvage (Fredrickson 2002, 36). Il est à noter que la première représentation de l'Indien prend forme dans le cadre d'une perspective où la hiérarchie est une chose allant de soi, une donnée de l'existence qui est naturalisée comme une évidence (Goldberg 1996, 25). Cette prémisse était d'ailleurs répandue à travers les sociétés chrétiennes de l'Europe médiévale où la supériorité de l'homme sur l'animal est une considération tout aussi banale que l'ascendant du roi sur ses sujets ou du maître sur l'esclave (Fredrickson 2002, 47; Goldberg 1996, 25). En s'inspirant d'Aristote, dont il a traduit les *Politiques*, Sepúlveda argumente que les Indiens appartiennent à la seconde catégorie, que les peuples des Amériques sont esclaves de nature.

Pour le théologien, il ne semble pas y avoir de différence entre un Barbare et un esclave ni de doute sur la barbarie perpétrée dans les Amériques. En effet, Sepúlveda considère les Indiens comme des Barbares, c'est-à-dire comme des êtres serviles dont la barbarie atteste, semble-t-il, d'une incapacité à distinguer le bien du mal et donc de facultés d'esprits inférieures

à celles des chrétiens¹⁴. C'est ainsi que Sepúlveda met en garde l'Espagne contre des êtres dont l'apparence, la culture et les coutumes témoigneraient d'une incapacité à véritablement faire usage de la raison et — encore dans une perspective aristotélicienne — d'une inaptitude à se gouverner soi-même (Franklin 2002, 277-8; Fredrickson 2002, 36-7; Goldberg 1996, 25). Il s'ensuit que les Indiens ne seraient que des êtres serviles de caractère, capable peut-être d'imiter la langue espagnole ou même d'épouser l'apparence d'un croyant, mais sans plus (Goldberg 1996, 25). Dès lors, il serait tout à fait dans l'ordre des choses de faire régner la chrétienté dans le Nouveau Monde en convertissant les Indiens par la force tout en les soumettant à l'esclavage pour mettre fin à leurs brutales hérésies (Goldberg 1996, 25)¹⁵.

Pour sa part, Las Casas dépeint des êtres dont la touchante innocence rayonne d'humanité, une innocence primitive qui est bel et bien sensible à la parole divine, et donc réceptive à une conversion pacifique au christianisme. En riposte aux thèses de son adversaire, il suggère notamment que l'idolâtrie et les rites sacrificiels, auxquels se livrent les Indiens, sont des preuves que les peuples du Nouveau Monde reconnaissent un être supérieur, qu'ils disposent des facultés d'esprit pour croire en un Dieu et éventuellement embrasser la foi chrétienne. Et si ces peuples sont dans l'erreur, c'est parce qu'à la différence des infidèles de l'Europe refusant de

¹⁴ En effet, comme le souligne Daniel R. Brunstetter en citant les paroles de Sepúlveda, « “the incredible sacrifices of human victims and the extreme injury caused to innocent peoples, the horrible banquet of human bodies, and the impious cult of idols” reveal a clear lack of recognition of good and evil » (2010, 416).

¹⁵ Notons que si un tel discours présente certaines affinités avec le racisme, comme semble l'avoir suggéré Goldberg, c'est peut-être dans la mesure où Sepúlveda reprend d'Aristote la notion de servitude naturelle — initialement pensée à un niveau individuel — pour en faire une qualité propre à l'ensemble d'un groupe, soit les Indiens du Nouveau Monde. Ensuite, il importe de savoir que, pour Sepúlveda, même les Indiens convertis au christianisme demeurent inférieurs aux Européens, c'est-à-dire que même une conversion pacifique est insuffisante pour véritablement corriger les tares imputées à ce groupe.

se convertir, les Indiens n'ont pas été en contact avec la parole de Dieu, et c'est pourquoi l'Espagne se doit de répondre par la tolérance et la patience plutôt que par la force. Bien sûr, la tolérance en faveur de laquelle il plaide est certainement limitée : elle repose sur la croyance que l'Autre est assimilable à la chrétienté, que l'Indien succombera assurément au charme irrésistible d'une approche bienveillante de la part de l'Espagne (Brunstetter 2010, 413). Quant à l'insistance particulière de son adversaire sur l'ordre hiérarchique du monde, Las Casas répond en prêchant l'égalité fondamentale des humains « insofar as all men are capable of embracing the universal, eternal laws » (Brunstetter 2010, 421). Bref, pour le missionnaire dominicain il en va du salut de l'humanité comme de la légitimité morale de l'entreprise coloniale d'Espagne, que le traitement réservé à ces peuples reflète comme un miroir l'égalité de tous devant Dieu.

Avant de clore la discussion, encore quelques mots sur cette controverse qui reflète avec une certaine ironie le passage à la Modernité. D'une part, il faut savoir qu'au terme du débat, c'est la posture de Las Casas qui va, dans une certaine mesure, être retenue par l'Espagne et sans doute parce qu'il demeure le protagoniste le plus fidèle au théocentrisme médiéval (Fredrickson 2002, 46-7). En effet, à la différence de son adversaire dont l'argumentaire est essentiellement théologique, Sepúlveda trouve son inspiration principale chez Aristote, il reprend notamment la notion de servitude naturelle tout en insistant amplement sur la dimension hiérarchique du monde. Il est vrai que cette insistance participe d'une certaine vision de l'ordre qui est caractéristique des sociétés de l'Antiquité comme du Moyen Âge. Malgré tout, c'est Las Casas qui se démarque au terme de la Controverse en touchant la sensibilité chrétienne de l'auditoire, en insistant sur une égalité fondamentale devant Dieu, et ce, en dépit d'une certaine vision de l'ordre singulièrement prémoderne. Bien qu'il en sera davantage question dans le chapitre suivant, l'on peut évoquer brièvement que cette même vision de l'ordre est amenée à s'effacer

avec le passage à la Modernité et c'est pourquoi Goldberg suggère que les interventions de Sepúlveda représentent « the dying Aristotelian order of the Middle Ages » (1996, 25).

Quant à Las Casas, Goldberg remarque qu'il triomphera de son adversaire par un argumentaire qui reflète paradoxalement « the beginning of a shift of discourse from the insistence upon religious principle to the modernist value of individual equality » (Fredrickson 2002, 46-7; Goldberg 1996, 25). Il est assez évident que le missionnaire dominicain considère l'égalité en un sens religieux, mais c'est plutôt la façon dont il conçoit l'humanité qui mérite notre attention, c'est-à-dire au prisme de l'égalité et non de la hiérarchie qu'il relègue au second plan. Il est dès lors ironique de voir ainsi triompher un discours qui, à l'aube de l'égalitarisme moderne, affirme l'égalité humaine aux dépens d'une vision de l'ordre ayant dominé le Moyen Âge

S'il n'est pas particulièrement évident de déceler le racisme dans le cadre du Moyen Âge, dans un contexte où l'égalité humaine est une question relevant essentiellement du divin et ayant peu à voir avec les hiérarchies de ce monde, le lecteur pourra constater au prochain chapitre que la présence du racisme est on ne peut plus manifeste à la Modernité européenne et qu'il traverse paradoxalement avec une clarté solaire des sociétés affirmant pour la première fois l'égalité de tous *ici-bas*. Fredrickson est assez clair à ce sujet; il considère le recul de la prémisse hiérarchique « as the governing principle of social and political organization, and its replacement by the aspiration for equality in this world as well as in the eyes of God, had to occur before racism could come to full flower » (2002, 47). Comme nous le verrons en effet, c'est dans une conjoncture historique caractérisée par l'affirmation de l'égalité de tous être humain *ici-bas*, et non plus seulement devant Dieu, que le racisme revêt en quelque sorte une pertinence particulière.

Chapitre 3 – Le racisme et la Modernité européenne

Nous l'avons déjà laissé entendre, la Modernité se dresse en rupture avec le théocentrisme de sociétés jusqu'alors fondées sur le mode hiérarchique. De nombreux déplacements s'opèrent avec les modernes et notamment sur le plan de l'autorité discursive. Au Moyen Âge, prétendre à la vérité était l'affaire de la scolastique : domaine réservé à l'enseignement d'un corpus canonique ayant jusque-là servi de grille de lecture du monde, mais aussi le domaine d'une recherche philosophique visant à résorber les tensions entre la théologie chrétienne et l'héritage grec (Franklin 2002, 273-6). Avec la pensée des Lumières, qui émerge au XVIII^e siècle, l'on assiste à la création « of a new framework of ideas about man, society and nature, which challenged existing conceptions rooted in a traditional world-view, dominated by Christianity » (Hamilton 1992, 23). L'esprit des Lumières représente, semble-t-il, le triomphe de la raison sur l'obscurantisme, d'une pensée libérée du poids de la tradition et qui aspire à faire sens du monde sans que le divin n'intervienne et ne paramètre les réflexions (Perry 2007, 119; Todorov 2006, 14). L'univers est érigé en un objet de connaissances objectives qui serait gouverné par des lois universelles intelligibles à tout être humain conjuguant adéquatement raison et science (Hamilton 1992, 26-7).

L'autorité discursive auparavant conférée à la scolastique est désormais le propre de la science, laquelle fait naître l'espoir d'une amélioration des conditions humaines d'existence (Hall et Gieben 1992, 21; Perry 2007, 119). Cet idéal du progrès, au cœur du projet moderne, commande certaines conditions dont la plus importante est sans doute celle de l'autodétermination, d'une liberté individuelle indispensable à l'exercice de la raison (Todorov 2006, 13-6). Ceci rappelle le texte de Kant *Qu'est-ce que les Lumières?* dans lequel il énonce

que les « Lumières n'exigent rien d'autre que la *liberté*; et même la plus inoffensive de toutes les libertés, c'est-à-dire celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines » (1991, 81). Ainsi, l'individu vient avant le collectif, il est le point de départ des réflexions; qu'elles soient politiques, juridiques, économiques, etc. Les idéaux des Lumières trouvent leurs expressions politiques dans le libéralisme classique, lequel aspire non seulement à garantir la liberté de l'individu, à émanciper l'esprit de la tutelle d'une autorité extérieure à lui-même, mais aussi à répandre un idéal de tolérance et d'égalité fondé sur une nouvelle conceptualisation du sujet.

Il s'agit d'un sujet bien plus abstrait que celui du Moyen Âge, puisque la raison humaine, la liberté et dans une certaine mesure l'égalité en sont les propriétés essentielles tandis qu'une chose telle que la croyance religieuse sera considérée comme une qualité contingente, c'est-à-dire secondaire sur le plan moral. Il faut comprendre que cet individu est un signe privilégié du libéralisme classique, c'est-à-dire un point nodal autour duquel d'autres signes viennent s'aligner et c'est par ce positionnement à l'intérieur du discours que des éléments comme l'égalité et la liberté prennent sens (Hilb 1994, 103-14; Laclau et Mouffe 1985, 105). Cette dernière est ainsi comprise au sens d'une liberté individuelle précisément parce qu'elle est articulée avec l'individu. Chaque individu est naturellement libre et doté de raison et en ce sens tous sont égaux. Le libéralisme classique nous révèle donc un sujet qui est « abstract and atomistic, general and universal, divorced from the contingencies of historicity as it is from the particularities of social and political relations and identities » (Goldberg 1996, 4).

De ce qui précède, il semble pour le moins paradoxal de soutenir qu'un tel contexte a vu naître le racisme. C'est pourtant le cas : le racisme prend forme et se développe en même temps que la tolérance est érigée en un idéal et que l'égalité tout comme la liberté individuelle sont

tenues pour des propriétés naturelles propres à l'humain. En revanche, le paysage discursif moderne présente deux nouveautés ayant formé le socle essentiel aux développements idéologiques racistes, à savoir l'hypostase de la race et le syncrétisme biophysique (Guillaumin 1972). Il y a hypostase de la race lorsque le concept est posé comme une réalité et tel est le cas à partir du 18^e siècle. Nous constatons alors que la race est une catégorie privilégiée pour classer les êtres humains en groupe, mais aussi, et surtout, que l'existence même de races humaines est naturalisée comme une évidence. Dans un contexte où la science s'impose comme autorité discursive, que la raison et l'expérience guident les recherches scientifiques procédant désormais d'une lecture séculière des phénomènes naturels, l'on décèle aussi une tendance généralisée à penser l'activité humaine sous un registre biophysique (Franklin 2002, 274; Guillaumin 1972, 254). Les contours de l'identité raciale sont alors définis de façon syncrétique en confondant la culture et la biologie si bien que toutes considérations psychiques et culturelles seront le plus souvent interprétées comme des qualités matérielles inscrites dans la constitution biophysique des races humaines.

Selon Guillaumin, l'hypostase et le syncrétisme sont deux composantes essentielles de l'idéologie raciste « en ce qu'ils sont inconscients et vécus dans le naturel, la spontanéité et l'évidence » et c'est sur ce même « terrain » idéologique que les théories raciales dites scientifiques comme les doctrines politiques racistes seront produites (1972, 254). Afin d'attester de la présence du racisme à la Modernité, la première section de ce chapitre est consacrée aux formulations théoriques de l'idéologie de la race, c'est-à-dire aux théories raciales prétendument scientifiques. Nous reviendrons sur les doctrines monogénistes et polygénistes et plus spécifiquement sur leurs interprétations respectives des différences raciales. Une attention particulière est adressée aux rationalisations monogénistes de la diversité humaine, car il est

intéressant d'envisager de quelle façon cette doctrine des origines est articulée avec le racisme moderne, alors même qu'elle y faisait obstacle au Moyen Âge.

Il importe de noter que même si les discours racistes insistent généralement sur les différences physiques pour signifier les races humaines, ils débordent largement du registre corporel. En effet, l'analyse révèle que les représentations modernes des races humaines procèdent d'un ensemble d'éléments relatifs au corps, mais aussi au climat, au territoire, à la nourriture, l'histoire, les institutions politiques et juridiques, etc. (Hesse 2007). Selon Barnor Hesse, l'idée de race « was deployed in excess of the corporeal, having multiple references of associations... suggesting that the body was less the ubiquitous metaphor of 'race' than its privileged metonym » (2007, 653). Dans cette optique, il est intéressant et pertinent d'envisager les développements idéologiques du racisme dans un domaine tel que la pensée politique. Si le libéralisme classique est l'expression politique des Lumières, le courant de pensée contractualiste précisera les termes d'une légitimité politique proprement moderne. La seconde section du présent chapitre s'ouvre donc sur la représentation privilégiée de la société moderne qui nous est donnée par les théories du contrat, lesquelles proposent un modèle politique qui est, semble-t-il, applicable à toutes sociétés empiriques. L'analyse révèle cependant que par-delà la rhétorique universaliste, la société du contrat est définie en fonction même des expériences européennes. Ces discours sont emblématiques d'une tendance générale à concevoir l'universel en prenant l'Europe comme étalon de normalité. Aussi, nous souhaitons suggérer que l'universalité que les discours prétendent nommer est non seulement indissociable de l'Europe, mais aussi, et surtout, elle se fonde sur une exclusion radicale de l'Autre. Le lecteur pourra alors constater que de tels discours procèdent par des logiques idéologiques proprement racistes.

Les théories racistes et la question des origines

Pour attester de la présence du racisme à la Modernité, le plus simple est d'examiner les théories raciales prétendument scientifiques et en particulier celles procédant d'une vision polygéniste au 19^e siècle, car les éléments caractéristiques du racisme semblent alors signifiés de façon explicite. Nous allons cependant procéder autrement en adressant une attention particulière aux théories monogénistes. Pour apprécier le bien-fondé de cette démarche, il convient de considérer brièvement l'interprétation polygéniste de la différence. Les partisans de la doctrine polygéniste, laquelle nie le dogme de l'unité, rattachent les différences raciales à une diversité originelle (Boëtsch et Ferrié 1993, 10-11; Haller 1970, 1321-3). Chaque race humaine aurait ainsi une origine qui lui serait propre, distincte de toutes les autres et d'où proviendraient les caractères collectifs (Goldberg 1996, 65). Or, si les différences humaines prennent source dans une coupure généalogique radicale alors elles seront perçues comme absolues. Dans cette perspective polygéniste, la permanence est signifiée sous un mode essentialiste et elle est exprimée d'une manière particulièrement explicite : les différences sont radicales et absolument insurmontables, les propriétés raciales sont originelles, essentielles, irréversibles, etc.

Une telle lecture se heurte bien sûr au schème monogéniste postulant qu'une souche unique est à l'origine de l'humanité et que cette unité perdure en dépit des différences observées. La question des différences entre les races humaines a été traitée par des monogénistes dès le début du 18^e siècle, mais selon certains penseurs cela n'aboutira pas à du racisme, car le principe d'unité constituait une entrave à l'absolutisation des différences (Blanckaert 2007; Taguieff 2002). Selon Taguieff, « [l']invariant dans la pensée raciste » est précisément « la mise en question de l'unité du genre humain, la tendance à concevoir » les races humaines « comme des espèces différentes » (1997, 21). Certains conclurent alors à un développement concomitant du

polygénisme et du racisme au 19^e siècle, c'est-à-dire lorsque le premier est érigé en une alternative crédible et légitime au monogénisme qui aurait permis de théoriser les différences comme étant originelles et essentielles.

Mais en réduisant ainsi l'objet d'étude à l'affirmation d'une différence radicale et en faisant d'une telle prémisse le centre névralgique de tout racisme, l'on ne reconnaîtra le racisme que dans les discours se proposant d'inscrire les différences dans une diversité originelle. Cela, à notre avis, constitue un problème, car il est évident qu'en définissant l'objet comme une négation de l'unité l'on sera sérieusement tenté d'imputer aux polygénistes les premières formulations théoriques racistes et de situer l'émergence du racisme au 19^e siècle. Et s'il est juste de caractériser le racisme par l'idée de permanence, il est problématique de ne concevoir celle-ci que sous la forme d'un essentialisme qui prendrait source dans un anti-universalisme ou un rejet de l'unité (Ledoyen 1994, 103-4). Il importe de rappeler que le racisme prend plusieurs formes et que ses formulations théoriques sont multiples, et c'est pourquoi les éléments à partir desquels nous avons défini l'objet vont eux-mêmes être signifiés différemment selon les doctrines.

En d'autres termes, il n'y a pas de correspondance nécessaire entre le polygénisme et le racisme et celui-ci n'est pas non plus incompatible avec le dogme de l'unité. Il est vrai que dans le chapitre précédent, il a été affirmé que la doctrine monogéniste avait constitué un obstacle au développement idéologique du racisme au cours du Moyen Âge — et pour plusieurs raisons que le lecteur connaît déjà. Le présent chapitre révèle cependant qu'il en est tout autrement à la Modernité, pour la bonne raison que le contexte est autre, qu'il diffère sensiblement du cadre médiéval. L'analyse révèle en effet que le monogénisme ne représente plus vraiment une entrave au développement du racisme, si bien que ce sont des partisans de cette même doctrine des

origines qui ont été parmi les premiers à élaborer des théories raciales proprement racistes, et ce, bien avant le 19e siècle. La présente section est consacrée à ces discours et elle permettra d'envisager de quelle manière la conception monogéniste peut désormais être investie par l'idéologie raciste. Le lecteur pourra alors constater que l'idée de permanence ne doit pas nécessairement prendre un sens absolu pour être qualifiable de raciste, car elle peut aussi bien être entendue au sens d'une permanence relative telle que chez les théoriciens monogénistes modernes.

Le monogénisme et l'explication environmentaliste

Lorsque les théories viennent préciser l'idéologie raciste au 18e siècle, le monogénisme prévaut encore sur la thèse polygéniste. Bien que celle-ci gagne progressivement en légitimité et trouve une résonance particulière chez des penseurs comme Voltaire, elle ne semble vraiment s'établir comme une alternative légitime et valable au monogénisme qu'autour du 19e siècle. Par conséquent, les premières entreprises théoriques racistes tendent généralement à admettre une seule espèce humaine dérivant d'Adam et Ève, donc une souche unique plutôt qu'une diversité d'origines. À l'interprétation biblique s'ajoute un regard naturaliste adressant la question des origines à partir du critère d'interfécondité. Aux yeux de plusieurs, le simple fait que tous les êtres humains peuvent en principe se reproduire entre eux et, en dépit de leurs différences, engendrer des individus eux aussi féconds, atteste l'unité de l'espèce. Ceux qui entreprendront alors de faire sens des différences entre les races, sans renoncer pour autant à l'unité du genre humain, trouveront dans des déterminations externes les sources des variations au sein de l'espèce (Boëtsch et Ferrié 1993; Haller 1970, 71-2; Perry 2007, 137). Dans cette perspective dite environmentaliste, la diversité humaine ne découle pas d'une coupure

généalogique radicale, comme l'affirment les partisans du polygénisme, mais plutôt de l'influence continue du milieu sur les populations humaines.

Plus précisément, les différences observées au sein de l'espèce résultent de différences dans la température, le degré de latitude, la dépression des terres, la proximité de la mer, la nourriture accessible, etc¹⁶. C'est ainsi que dans les classifications élaborées par les penseurs monogénistes en vue d'identifier et de distinguer les races humaines, on voit converger les différences observées au sein de l'espèce et celles relatives au milieu naturel. Il est intéressant de noter que ces classifications raciales procèdent d'une même idée, à savoir que l'apparence physique des individus représente un indicateur objectif de leurs dispositions psychiques. Sur ce point, Wade suggère que « [t]o locate an individual within a particular eighteenth-century taxonomic category was... to attribute a particular kind of 'inner' being... To correctly apprehend her outer features was thus also to read her basic 'inner' personhood » (2000, 29). En d'autres termes, en répertoriant les différences physiques l'on accède, semble-t-il, aux différences intellectuelles, spirituelles, psychologiques, morales, etc.

Par exemple, Georges-Louis Leclerc de Buffon dira qu'il existe une race tartare dont la peau est basanée et si les Tartares sont plus foncés que les races européennes évoluant « sous la même latitude », c'est parce qu'ils sont « toujours exposés à l'air, qu'ils n'ont ni villes ni demeures fixes... qu'ils vivent d'une manière dure et sauvage » (1822, 394). En confondant la culture et la biologie, le théoricien monogéniste met en équivalence des traits physiques et

¹⁶ Par exemple, un attribut physique comme la couleur de la peau diffère selon le climat, la blancheur sera associée à une température clémente tandis que la peau noire tend le plus souvent à être imputée à une chaleur élevée, si bien que Georges-Louis Leclerc de Buffon dira qu'il n'a pu y avoir de « Nègres que dans les climats de la terre où toutes les circonstances sont réunies pour produire une chaleur constante » (1822, 390).

caractériels ce qui le mène à conclure à une association entre le fait d'être « sauvage » et d'avoir une peau basanée. En ce sens, la couleur témoigne d'un caractère « dur » et « grossier » qui est inscrit dans le corps des Tartares (Buffon 1822, 394-5). Le cas de Buffon est révélateur d'une certaine tendance à interpréter l'activité humaine sous un registre biophysique, à considérer des traits psychiques et culturels comme des réalités concrètes actualisées dans la matière, comme des qualités inscrites dans la constitution biophysique des groupes humains.

D'autre part, il faut savoir que « [m]ost eighteenth-century taxonomies of human kinds were evaluative hierarchies as well as descriptive categorizations, that is, they were also ranking systems » (Wade 2000, 32). Notamment, les hiérarchies seront fondées sur les manières dont les groupes subissent l'influence du milieu c'est-à-dire sur leurs capacités à s'adapter à celui-ci. La supériorité d'une race peut alors être signifiée par sa constitution physique comme chez Buffon lorsqu'il associe la blancheur à une culture « policée » qu'il distingue du mode de vie « dur et grossier » des Tartares (1822, 287). Les hiérarchies peuvent aussi prendre la forme de « classements qui attestent de l'incontestable supériorité de la race blanche » sur les autres races « au nom de sa faculté à s'implanter dans la plupart des milieux » (Doron 2011, 561). D'autres vont fonder les hiérarchies sur une évaluation du milieu lui-même. Dans cette optique, la supériorité ou l'infériorité des races dépendra de la qualité de leur milieu respectif, certains étant meilleurs que d'autres. Cornelius de Pauw dira que l'Amérique offre l'un des pires climats possible, alors que l'Europe offre, selon Buffon, le meilleur climat qui soit (Buffon 1822, 395-6; Pauw 1770ab).

Mais en répertoriant ainsi les variétés humaines, il était nécessaire de rendre compte des variations elles-mêmes. La perspective à l'étude suggère alors qu'il y a de cela très longtemps, les êtres humains se sont dispersés à la surface de la Terre, ont peuplé les différentes régions du

monde et évolué dans des environnements naturels qui, au fil des siècles, ont influé sur les occupants. Cette influence ne s'exprimerait qu'à long terme par une action soutenue du milieu naturel provoquant au sein de l'espèce des variétés individuelles qui, par la transmission héréditaire et une succession de générations, deviendront les caractères propres aux groupes (Boëtsch et Ferrié 1993, 10-2). Autrement dit, les êtres humains participent d'une même espèce, mais appartiennent respectivement à une race distincte dans la mesure où l'action du milieu et les mécanismes héréditaires ont concouru sur plusieurs siècles à produire les propriétés physiques et psychiques à partir desquelles l'on identifie désormais les races humaines et les distingue les unes des autres (Buffon 1822, 397-8; Haller 1970, 70-2).

Les *Recherches philosophiques sur les Américains* de Cornélius de Pauw illustrent de façon exemplaire cette vision des différences humaines qui, au 18^e siècle, reconnaît l'unité de l'espèce de même que l'existence de races humaines (1770ab; 1771). Selon le penseur, toute forme de vie est appelée à se détériorer sur le sol « fétide et marécageux » des Amériques ce qui explique, semble-t-il, pourquoi les populations humaines y accusent une plus grande faiblesse physique et psychique que les races évoluant sur le vieux continent (Pauw 1770a, 3; 1770b, 182). Il écrit en effet que « leurs facultés physiques, qui, étant essentiellement viciées » par le climat des Amériques « avaient entraîné la perte des facultés morales » et que « leur âme avait perdu à proportion de leur corps » (Pauw 1771, 167). Il convient de relever au passage la présence d'un élément caractéristique du racisme, soit l'idée de détermination interne. Pour le théoricien monogéniste, il ne fait aucun doute que l'influence exercée par le milieu sur les populations du continent américain « avait atteint leurs sens et leurs organes » c'est-à-dire altéré de façon radicale leur constitution interne (Pauw 1771, 167). Les causes de la diversité humaine sont en dehors des groupes, mais un déterminisme endogène est manifestement à l'œuvre du

fait de l'hérédité et il s'exprime en chaque individu par une faiblesse généralisée héritée des ancêtres.

Ces individus n'appartiennent pas à une espèce distincte, mais ils forment apparemment « une race d'hommes » qui est « lâche, impuissante, sans force physique, sans vigueur, sans élévations dans l'esprit », et ce, en vertu d'une détermination biophysique œuvrant à l'intérieur de chaque membre du groupe (Pauw 1770b, 73). Et lorsque les caractères provoqués par l'action soutenue du milieu acquièrent une stabilité par la transmission héréditaire, ils cessent alors d'être des variétés strictement accidentelles de quelques individus pour s'inscrire dans la constitution biophysique du groupe lui-même. L'on reconnaît alors un second élément de l'idéologie raciste, soit le fait de subsumer les individus sous le groupe de sorte à leur faire perdre toute individualité. En effet, de Pauw condamne ici les individus en tant que groupe à une pauvreté physique et mentale, il les réduit à n'être rien d'autre que l'actualisation des tares collectives.

Une question émerge à la lumière de ce qui précède : si la diversité humaine résulte d'influences contingentes, si les races sont le produit de leur milieu, ces dernières peuvent-elles changer? Autrement dit, l'on doit déterminer si l'idée de permanence — caractéristique du racisme — participe des représentations monogénistes, et si oui de quelle façon? À cet égard, Buffon est d'un grand intérêt, car il est non seulement une figure influente du courant de pensée à l'étude, mais aussi l'un des premiers théoriciens raciaux et c'est pourquoi une attention particulière est adressée à sa théorie de la dégénération. D'une part, il faut souligner que l'unité de l'espèce est signifiée chez Buffon par une empreinte primitive inscrite en chaque individu de façon permanente. Plus précisément, les individus d'une même espèce sont formés selon un prototype créé de Dieu, un modèle primitif qui est propre à leur espèce et qui, en dépit des variations empiriques, laisse en chacun d'eux une marque indélébile. D'autre part, ce prototype

s'altère en se concrétisant sous l'effet du climat et dans une moindre mesure de la nourriture accessible aux populations et du naturel propre à celles-ci, c'est-à-dire de leurs modes de vie, de leurs mœurs et de leurs coutumes (Buffon 1822, 397; Doron 2011, 554, 598-9,). Les différences humaines représentent donc des altérations, elles traduisent chacune un écart par rapport à un type premier créé de Dieu, et en ce sens ce sont des dégénération (Doron 2011, 601).

Chez Buffon, les races humaines sont produites par le concours du milieu et de l'hérédité ou pour reprendre les mots de Claude-Olivier Doron, par la « perpétuation des variétés individuelles à travers les générations de sorte à former des lignées relativement constantes » (2011, 817). L'analyse de Buffon est généalogique, car elle présente les races humaines comme des lignées qui se cristallisent au fil du temps, des lignées qui sont relativement stables et dont la constance est effective. Dans une logique monogéniste, l'idée de permanence prend donc une forme qui est relative plutôt qu'absolue (Haller 1970, 72). Certains diront alors que les théoriciens monogénistes ne sont pas racistes étant donné que les différences raciales ne sont pas inscrites aux origines, que les caractères des groupes ne sont pas essentiels ce qui implique que les races peuvent changer (Doron 2011, 11). Il est vrai que le changement est possible chez Buffon, que la réversibilité des caractères est une hypothèse admise, mais il est pourtant manifeste qu'une telle éventualité est virtuellement impossible à réaliser.

Par exemple, si le penseur considère que la race blanche peut en principe devenir noire, il faudra pour cela l'installer dans un milieu radicalement différent du sien, l'astreindre à une alimentation elle aussi tout à fait différente, transformer ses mœurs et sa culture, et ce, « pour plusieurs siècles et une succession d'un très grand nombre de générations » (Buffon 1822, 359). En d'autres termes, la possibilité d'un changement ne concerne manifestement pas les individus

concrets ni même leur descendance sur plusieurs générations, et ce, en tant que groupe racial¹⁷. Qui plus est, l'appartenance raciale est permanente, l'assignation au groupe est bel et bien définitive. L'individu de race *x* appartiendra toujours à la race *x* et il n'y a rien qu'il puisse faire sur un plan individuel ou collectif pour changer ceci. Par conséquent, les efforts déployés pour dissocier le racisme d'un ensemble de théories raciales en prenant pour preuve que les propriétés raciales étaient déclarées réversibles sur une dizaine de générations demeurent tout à fait insatisfaisants.

Paradoxe moderne : racisme et libéralisme classique

Nous arrivons à l'un des grands paradoxes de la Modernité européenne, celui qui veut que le racisme émerge et se développe alors même que la tolérance est célébrée à travers l'Europe et érigée en une exigence inhérente à la nature humaine, telle que définie par les modernes — une nature édictant l'égalité et la liberté comme fondamentale à l'être humain. Cette concomitance historique, pour la moins déconcertante, nous pourrions la penser en examinant d'abord l'association proprement moderne entre la liberté et l'égalité telle qu'elle se manifeste au sein de la pensée libérale classique. Une attention particulière est adressée aux théories du contrat social, car elles sont emblématiques des mutations idéologiques traversant l'Europe de cette période. En ce sens, elles pourront nous renseigner sur certaines des manières par lesquelles l'Europe est représentée à la Modernité et aussi sur la présence du racisme dans la conjoncture historique à l'étude. L'analyse révèle d'une part que les représentations de la

¹⁷ Pour reprendre les mots de Doron, chez Buffon les « différences ne sont certes pas définitives, on peut penser que transplantés dans un climat différent, au bout de dix générations, [des] descendants seraient moins noirs » par exemple, « [m]ais il n'en reste pas moins que des “races constantes” sont ainsi produites à travers la généalogie et la transmission des qualités » (2011, 796).

société politique moderne impliquent une exclusion radicale du non-Européen. D'autre part, l'on constate que ces discours sont indissociables de pratiques coloniales ayant cours à cette période.

Pour commencer, soulignons que lorsque la liberté est combinée avec l'égalité, nous avons d'un côté une propriété intrinsèquement individuelle et de l'autre, une condition naturelle qui présuppose, quant à elle, une certaine réciprocité, un état d'égalité partagé au sein de l'humanité (Hilb 1994, 105). En définissant la liberté individuelle comme égale à celle de chacun, les modernes soulèvent ici le problème de la coexistence humaine et de ce qui rend possible la coexistence elle-même, problème central pour la pensée libérale qui en fait une question indissociable de celle de la légitimité politique (Hilb 1994, 103-14). Car avec l'érosion de l'ordre hiérarchique et religieux de l'Europe médiévale, la figure de l'individu prend forme « in a space opened up by a political order which leaves the question of legitimacy without substantive answer » (Hilb 1994, 106). Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau, pour ne nommer que ceux-là, procèdent à une expérience de pensée, celle du contrat social, pour justement envisager les termes d'une légitimité politique ne reposant pas sur une autorité divine ou un appel aux traditions et aux coutumes.

Dans le cadre de cet exercice euristique, la notion d'état de nature désigne une situation prépolitique, c'est-à-dire qui est antérieure à la formation des sociétés politiques, un cadre où chaque individu est pourvu d'une liberté naturelle illimitée (Hilb 1994, 105; Mills 2008, 1381). Les contractualistes considèrent que la « volonté de vivre en sécurité face aux autres... mènerait rationnellement à l'instauration d'un État qui nous assurerait que notre voisin ne nous fait pas ce que nous ne voulons pas qu'il nous fasse » (Dupuis 2009, 6). Pour sortir de l'état de nature,

les individus forment un pacte instituant une société politique dont la légitimité est inhérente au consentement général l'ayant précédé.

En procédant à l'expérience de pensée, l'on constate ainsi que la raison humaine édicte de conclure un pacte, car une harmonie parfaite ne relève pas du domaine du possible ou qu'en tous les cas, elle est vouée à être rompue par les conflits (Hilb 1994, 105-6). Il est intéressant de noter qu'en dépit de leurs divergences théoriques, les penseurs contractualistes semblent ici s'accorder sur le fait que « [t]he same right of all to unlimited liberty... demands in every case the political institution of liberty that is at once guaranteed and limited by rivalry through the pact among equals », c'est-à-dire qu'en concluant le pacte lui-même « the political institution of individual liberty entails the institution of equality — of the community of equals — as its limit » (Hilb 1994, 105). La représentation moderne de la communauté semble donc se fonder sur la notion d'égalité. Et quand elle est ainsi pensée politiquement, l'égalité apparaît comme un encadrement de la liberté, elle s'avère en quelque sorte être la condition de possibilité et d'impossibilité d'une qualité naturelle à la fois propre à l'individu et équivalente à celle de tous les autres (Hilb 1994, 104-8).

Europe et non-Europe

Le contrat mène à l'institution d'une société qui est par définition moderne dans la mesure où elle se fonde sur le consentement entre des individus naturellement libres dont la raison édicte de sortir de l'état de nature pour s'inscrire dans une Modernité entendue comme le triomphe de la raison universelle dans l'histoire de l'humanité. Lorsqu'elle est ainsi pensée, la communauté des égaux revêt un caractère universel, la fiction du contrat précise ce sur quoi la légitimité de toute société humaine doit désormais reposer. Lorsqu'on dit d'une chose qu'elle

est universelle, l'on suppose qu'elle transcende le particulier et en ce sens qu'elle est une vérité absolue. Or, l'universel demeure toujours formulé dans une conjoncture historique donnée. Relevons dès lors le paradoxe caractérisant toutes propositions universelles, à savoir qu'elles sont énoncées dans un cadre spatio-temporel qu'elles supposent justement transcender.

Dans le cas qui nous occupe, la communauté des égaux est formulée dans un horizon intellectuel spécifiquement européen, elle est indissociable du modèle de l'État-nation pensé dans ce même contexte, et ne concerne vraiment que les institutions politiques européennes convergeant vers un tel modèle (Tully 1995, 68-9). La légitimité de la communauté politique moderne est ainsi définie par le prisme des expériences européennes en même temps qu'elle est érigée en norme applicable à toute société empirique, à toute réalité humaine. Ces discours résultent de pratiques discursives visant à stabiliser le sens de *société* dans le champ du discours, et ce, de sorte qu'un modèle d'organisation politique parmi d'autres s'impose comme la seule modalité admissible et valable d'ordonner le social. Il s'ensuit que les sociétés n'émulant pas un tel modèle ne seront pas reconnues comme étant légitimes et, dans la mesure où elles s'écartent des représentations privilégiées de ce qu'est une formation politique proprement moderne, elles seront le plus souvent représentées comme des survivances anachroniques d'un temps révolu. Alors que la société moderne est définie par contraste à des configurations sociales dites anciennes ou traditionnelles, l'on constate de fait que c'est en contraste avec un passé qui, d'un côté, ne concerne, en termes d'institutions européennes, que celles de la prémodernité et, de l'autre, à peu près toutes celles qui, à la Modernité, ne sont pas européennes (Tully 1995, 64). Un tel contraste est rationalisé par la croyance voulant que les sociétés non-européennes demeurent figées dans des cadres de pensée qui relèvent, semble-t-il, d'un passé lointain, d'un état primitif dont l'Europe serait déjà sortie.

Il semble ici qu'un glissement s'opère là où cette Europe, ou ce qui relève d'elle, sert dans ce contexte de cadre de référence pour penser l'histoire elle-même. En effet, si toutes les sociétés humaines tendent vers un même modèle politique, celles qui s'en écartent le moins, c'est-à-dire qui ne relèvent pas de l'Europe, accusent dès lors un certain retard historique par rapport à d'autres sociétés plus évoluées ou avancées. À titre d'exemple, citons la formule de Locke au sujet des « Rois Indiens dans l'Amérique », à savoir que leurs « coutumes doivent toujours être regardées comme un modèle de ce qui s'est pratiqué dans le premier âge du monde, en Asie et en Europe » (1795, 68). Ces représentations procèdent d'une conception particulière de l'histoire qui est relativement répandue à cette période, c'est-à-dire d'une vision évolutionniste résumant l'histoire de l'humanité à une trajectoire linéaire parcourue par l'ensemble des sociétés humaines. Rappelons que pour les penseurs des Lumières, la raison universelle permet d'accéder à des vérités en éclairant notre compréhension des lois régissant l'univers et dans la mesure où cette faculté fait progresser les connaissances humaines, elle guide l'humanité tout entière vers une seule et même direction (Perry 2007, 148). Dans cette vision évolutionniste, l'histoire de l'humanité s'apparente à un processus linéaire et progressif qui est ponctué d'étapes successives, de stades de développement que toutes les sociétés traversent éventuellement.

Une telle interprétation de l'activité humaine suppose de distinguer les peuples selon leur position dans une même trame historique et donc de les différencier par leur niveau de développement respectif. Il en résulte une négation de la différence puisque les différences observées attestent ici du caractère primitif ou évolué des sociétés humaines (Perry 2007, 148). James Tully remarque que la vision évolutionniste s'exprime dans le libéralisme classique par une tendance marquée à organiser « hiérarchiquement toutes les cultures et tous les peuples

conformément à leur position dans un processus historique » où la communauté politique moderne, c'est-à-dire « les États-nations constitutionnels européens sont placés au stade le plus élevé et le plus évolué » (1999, 63). S'il est vrai que l'état de nature est un moment logique d'une théorie dont la portée est d'abord euristique, il est tentant d'établir un parallèle entre la logique évolutionniste et l'idée de *sortie* hors d'une situation primitive ou antérieure aux sociétés politiques. L'on remarque d'ailleurs que les sociétés non-européennes seront parfois comparées à l'état de nature précisément parce qu'elles s'écartent d'un modèle politique dont la validité est soi-disant universelle. En conférant au contrat social une validité historique réelle, Locke considère par exemple que les Indiens ne sont jamais sortis de l'état de nature et que pour cette raison, ils ne peuvent être reconnus comme des nations modernes au même titre que celles du vieux continent (Hall 1992, 3-4; Tully 1993, 137-76; 1995, 69). Comme le suggère Tully dans son analyse du libéralisme classique, dans cette perspective évolutionniste, « only European political associations were initially considered to be modern constitutional nation states worthy of being recognised as independant and equal » (1995, 68).

Ainsi paralysé à un stade primitif d'une histoire universelle qui ne reconnaît de légitimité qu'aux trajectoires européennes, l'Autre ne peut tout simplement pas faire partie de la communauté des égaux ni même de la Modernité. Celle-ci apparaît essentiellement européenne étant donné que le non-Européen est confiné au passé, qu'il ne participe pas de la Modernité et qu'en ce sens, il se situe à un stade primitif d'une histoire dont seule l'Europe semble former l'avant-garde. Ce qui précède est révélateur d'une tendance décelable dans le libéralisme classique, mais qui traverse aussi le paysage intellectuel européen, qui est celle de penser l'universel en prenant modèle sur l'Europe. Nous souhaitons suggérer que dans le cas des discours à l'étude, des notions telles que « Modernité » ou « société politique » sont non

seulement indissociables des expériences européennes, mais aussi, et surtout, qu'elles sont signifiées au moyen d'une exclusion radicale. Pour le comprendre, il importe de noter que l'universel correspond ici à un objet censé englober la totalité du social donc, la totalité des identités différentielles du corps social. Mais comme le suggère Ernesto Laclau, « l'unité de toutes les différences » ne peut être signifiée positivement et c'est pourquoi la représentation de l'universel, c'est-à-dire « l'universalisation de la relation entre toutes les différences » s'accomplit « par un acte d'exclusion » lequel « implique qu'il y a une relation d'équivalence entre tous ceux qui sont vis-à-vis des éléments exclus » (Laclau et Balibar 2010, 81)¹⁸.

En d'autres termes, la représentation de l'universel n'est possible qu'en établissant une équivalence entre les identités différentielles comprises en son sein et dans le cas présent, cette équivalence se fonde sur une exclusion radicale du non-Européen. Par exemple, l'idée d'Europe acquiert un sens en étant articulée avec d'autres signes comme Modernité, progrès et civilisation — pour ne nommer que ceux-là — et de telles sortes à former une chaîne signifiante dans laquelle Europe est égale à Modernité, progrès, etc. (Hall 1992, 314; Hesse 2007, 650). Les discours à l'étude procèdent d'une logique universaliste, ce qui veut dire que cette même chaîne signifiante implique une exclusion. D'un côté, ce qui relève de l'Europe ne peut se retrouver en dehors d'elle-même, ce qui exclut donc la possibilité qu'une société dite moderne ne relève pas de l'Europe ou qu'un progrès civilisationnel puisse s'accomplir en dehors de cette

¹⁸ En effet, un signe n'est jamais défini positivement par des qualités qui lui sont propres. D'une part, un signe trouve plutôt sa valeur en occupant une position dans un système signifiant donné, c'est-à-dire qu'il est défini négativement par sa relation avec d'autres signes. D'autre part, pour représenter l'universel il faut en tracer les limites et sachant que celles-ci ne peuvent être définies positivement, il faudra que les limites prennent la forme d'une exclusion radicale de sorte que ce qui fait partie de l'universel ne peut se trouver au-delà de ses frontières, non plus que ce qui se trouve au-delà de lui ne peut en faire partie (Laclau et Balibar 2010).

dernière. D'un autre côté, ce qui est exclu de l'Europe ne peut se retrouver en son sein, c'est-à-dire que l'idée d'Europe interdit en quelque sorte des signes comme barbare, primitif, tradition, passé, etc. De surcroît, il s'agit de l'exclusion du non-Européen, car pour reprendre les mots de Hall, « different cultures are united by one thing: the fact that *they are all différent from the Rest*. Similarly, the Rest, though different among themselves, are represented as the same in the sense that *they are all différent from the West* » (1992, 280).

Ces discours semblent procéder d'une même logique qui est caractéristique d'un univers symbolique raciste, soit une logique altéro-référentielle : c'est d'abord l'Autre qui est à nommer, le particulier non européen refoulé en dehors des frontières d'un universel recelant en son sein une Europe prise comme modèle (Guillaumin 1972, 269). Nous avons alors affaire à des masses d'individus dont aucun ne semble se démarquer du lot, car toute individualité a été dissoute par l'appartenance au groupe. En étant ainsi subsumé sous le groupe, l'individu perd toute spécificité, il est surdéterminé par son appartenance raciale de telle sorte à n'être que l'actualisation de caractères collectifs (Guillaumin 1972, 271).

Il est à noter que dans le cas présent, l'on ne retrouve pas l'essentialisme caractéristique de certaines variantes idéologiques racistes, car les discours universalistes procédant d'une vision évolutionniste reconnaissent l'être humain comme fondamentalement perfectible. De ce point de vue, même les peuples primitifs peuvent logiquement évoluer et potentiellement accéder à des stades plus avancés de l'histoire universelle. Il n'est donc pas question d'une permanence absolue, car les caractères collectifs peuvent, semble-t-il, être modifiés, mais cela ne veut pas dire qu'il ne s'agit pas de racisme. Il faut se garder d'accorder une trop grande crédibilité au principe de la perfectibilité humaine lorsqu'il est énoncé par des discours procédant d'une logique d'exclusion. Rappelons que si l'Europe est égale à la Modernité, c'est

dans la mesure où l'Autre est relégué au passé, et si elle forme l'avant-garde civilisationnelle, c'est parce que le non-Européen accuse depuis toujours un retard historique par rapport aux populations du vieux continent. Pour reprendre les mots de Hall, « [w]ithout the Rest... the West would not have been able to recognize and represent itself as the summit of Human history » (1992, 314).

Cette perfectibilité est selon nous factice et elle est une proposition qui apparaît d'autant plus captieuse lorsqu'on considère le fait que l'Autre primitif est le plus souvent réputé perfectible en même temps qu'il est systématiquement réduit à un état d'inertie, à une espèce de stagnation collective. Car en assignant le non-Européen à un stade primitif de l'histoire humaine et en le déclarant figé à un état de minorité, l'on suppose par le fait même qu'il demeure paralysé lorsqu'il est laissé à lui-même. Il semble que dans la majorité des cas, lorsqu'il est admis que les non-Européens peuvent évoluer et corriger leurs tares collectives, cela ne veut pas dire qu'ils peuvent changer d'eux-mêmes, mais plutôt qu'un changement peut être initié de l'extérieur. En d'autres termes, c'est au contact de l'Europe que les peuples primitifs sortiront de l'immobilisme. Représentée comme le centre névralgique du progrès civilisationnel, l'Europe serait la seule pouvant insuffler le moindre dynamisme aux sociétés non européennes et il était entendu qu'une mise en tutelle coloniale était le meilleur moyen de le faire (Dussel 1992, 72; Hesse 2007, 648).

En effet, ces représentations ont été produites dans une conjoncture historique marquée par le colonialisme, par un ensemble de rapports de domination devant être signifiés et légitimés sur un plan politique et moral. Les discours à l'étude présentent ainsi une pertinence particulière en ce qu'ils auraient permis de résorber des tensions évidentes entre les idéaux modernes et les entreprises coloniales européennes, c'est-à-dire de « réconcilier le principe de domination

coloniale avec les principes égalitariste et universaliste » des Lumières (Ducharme et Eid 2005, 3). Cette domination coloniale s'apparente alors à « un processus émancipateur » permettant à l'Autre primitif et aux colonisés de sortir de leur barbarie et de rattraper le retard historique accumulé par des siècles d'inertie (Dussel 1992, 73). Si le postulat de la perfectibilité humaine a une quelconque résonance, c'est dans la mesure où il est compris dans un rapport de dépendance, car pour que l'Autre puisse changer et modifier les tares qui lui sont imputées, il faut que l'Europe intervienne et lui montre la voie de la culture moderne, c'est-à-dire de la culture européenne. Dans cette optique, la « prise en charge (coloniale) » apparaît en quelque sorte comme la condition de possibilité d'un changement ne pouvant manifestement pas émaner de l'Autre, et en ce sens, nous sommes en présence d'une permanence relative caractéristique des représentations racistes colonialistes (Ducharme et Eid 2005, 3). Pour reprendre la formule de Ledoyen, « le raciste se projette lui-même comme norme universelle, et impose à l'Autre de le rejoindre pour être reconnu égal », mais dans la mesure où l'universel implique une exclusion radicale, « l'Autre est déclaré "inégal" (et exploitable - d'où l'intérêt, pour le raciste colonialiste, à ce que "l'Africain reste Africain" » (1998, 34). En définitive, il semble ici que lorsque la perfectibilité est admise, elle agit le plus souvent comme un support au colonialisme.

En guise de conclusion, il convient de revenir sur les grandes lignes du présent chapitre. Dans la première section de l'analyse, il a été question du racisme scientifique et plus particulièrement des représentations monogénistes de la différence raciale et des races humaines. Cela a permis d'établir la présence du racisme dans la conjoncture historique en jeu ainsi que d'envisager l'articulation entre le principe d'unité et certains procédés discursifs caractéristiques du racisme tels le déterminisme interne, la subsumption ou encore le caractère permanent de l'appartenance raciale. La seconde section du chapitre a permis de mettre en

évidence une tendance marquée, dans le domaine de la pensée politique, à tracer les contours de ce qui est universel par une exclusion radicale du non-Européen, une tendance dont nous avons relevé le caractère raciste en examinant notamment le principe de la perfectibilité humaine.

Conclusion

Le présent mémoire a été consacré au racisme et il a permis de situer les premiers discours racistes dans leur contexte de production, c'est-à-dire dans le cadre de la Modernité européenne. Préalablement à ceci, l'analyse a permis de mettre en évidence l'absence de racisme dans le cadre de deux conjonctures prémodernes, soit l'Antiquité et le Moyen Âge. Dans un premier temps, nous avons examiné les représentations du sujet et de son Autre dans les sociétés de la Grèce antique et plus spécifiquement le rapport différentiel entre le citoyen grec et le Barbare. Il a été démontré que les discours étudiés ne procédaient pas par des logiques que l'on puisse qualifier de racistes et notamment, car les représentations opéraient sous un registre essentiellement politique. L'on constate que le sujet privilégié des sociétés grecques prend forme dans un cadre civique, il est un citoyen n'obéissant qu'à la loi de la Cité et en ce sens il est libre. L'homme grec est naturellement libre en sa qualité de citoyen, son identité se veut donc indissociable de « conditions concrètes déterminées » et un raisonnement similaire est appliqué au Barbare (Guillaumin 1978b, 11).

En effet, le Barbare est fait pour obéir dans la mesure où sa fonction dans le monde est de servir en esclave un homme libre de la polis ou un roi tyrannique. Ceci n'équivaut pas du tout à dire que par l'effet d'une causalité interne tous les Barbares sont naturellement serviles et qu'en ce sens, la nature de l'individu comme du groupe serait permanente et indépendante de « toute histoire » (Guillaumin 1978, 11). Enfin, nous avons examiné la théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel en la situant dans le cadre discursif qui lui est propre, c'est-à-dire dans le cadre d'une pensée de l'ordre qui est statique et dont l'idée d'une permanence proprement raciste ne fait pas partie. En définitive, les textes étudiés ne présentent pas les éléments

caractéristiques d'un discours raciste, c'est-à-dire le syncrétisme biophysique, le déterminisme endogène, la subsumption et la mise en permanence de l'appartenance raciale ainsi que des caractères à la fois collectifs et individuels.

Dans un second temps, il a été question des représentations de l'Autre au sein des sociétés chrétiennes de l'Europe médiévale, à savoir de la figure du monstre et de celle de l'infidèle. Aussi, une attention particulière a été adressée à la doctrine espagnole de la pureté de sang, car elle constituait, selon nous, ce qui se rapproche le plus d'un racisme au cours de la période médiévale. Dans le cadre de la *limpieza de sangre*, des juifs convertis au christianisme seront victimes de discriminations et de pratiques d'exclusions en raison de leur sang qui était alors considéré comme un obstacle à une conversion religieuse réussie. Dans ce cas-ci, des individus sont accusés d'hérésie en raison de leur constitution interne qui, semble-t-il, les empêche d'intégrer la communauté des chrétiens, et ce, en tant que groupe. Il semble effectivement y avoir là une forme de racisme, mais pour un certain nombre de raisons, nous avons préféré désigner ce phénomène comme étant l'une des premières anticipations du racisme.

D'une part, il semble que la conversion religieuse des non-chrétiens était une chose relativement admise et fortement encouragée au cours du Moyen Âge, si bien que la doctrine espagnole semble être une exception à la règle en matière de négation de la mobilité religieuse. Mais surtout, il semble que la doctrine monogéniste et l'universaliste chrétien ont en quelque sorte endigué l'expansion idéologique d'un racisme médiéval. Le dogme adamite de l'unité prévalant à cette période, c'est-à-dire l'idée que les chrétiens tout comme les infidèles descendent d'Adam et Ève et donc, que tous les êtres humains partagent une souche commune, semble effectivement avoir limité le développement du racisme. Quant à l'universalisme chrétien, il s'agit de la croyance voulant que les êtres humains soient égaux devant Dieu et qu'ils

puissent se convertir au christianisme ce qui veut dire que l'appartenance à un groupe n'est pas inscrite dans la permanence, et en ce sens, il n'y a pas de racisme. Ces deux prémisses ont prévalu tout au long du Moyen Âge, et c'est notamment pourquoi nous avons conclu que la doctrine espagnole était l'exception à la règle.

Enfin, le chapitre consacré à la Modernité européenne a permis de mettre en évidence les premiers développements idéologiques racistes dans le domaine de la science et de la pensée politique. L'analyse a porté sur les théories raciales produites par des penseurs monogénistes au courant du 18^e siècle ainsi que sur des discours procédant d'une logique universaliste et relevant du courant de pensée du libéralisme classique. Si le monogénisme et l'universalisme ne sont plus des obstacles au racisme, comme ce fut le cas durant le Moyen Âge, c'est en raison de la configuration du champ discursif moderne. Ces discours opèrent selon les paramètres de l'idéologie raciste, ils procèdent par des logiques qui médiatisent les rapports sociaux dès le 18^e siècle, à savoir l'hypostase de la race et le syncrétisme biophysique (Guillaumin 1972a, 14). Comme le suggère Guillaumin, ces deux tendances s'inscrivent dans le contexte plus large « d'un développement de la connaissance qui faisait de la description et de l'analyse du monde matériel, désormais émancipé de sa référence théologique, une formidable conquête » (1992a, 14).

Dans ce même contexte, l'on assiste à plusieurs tentatives pour concilier le principe d'unité et l'idée de races humaines dont les identités sont définies en confondant la culture et la biologie. Ce n'est donc pas par hasard que les penseurs monogénistes imputeront les différences humaines à l'action du milieu, puisqu'en rattachant la diversité humaine à des facteurs extérieurs à l'espèce, il leur était possible de maintenir intacte la prémisse de l'unité du genre humain. Dans la seconde section du chapitre consacré au libéralisme classique, l'analyse démontre qu'en

imputant une validité universelle à des objets de la pensée dont les contours sont délimités en prenant repère sur l'Europe, ce qui est universel sera défini par une exclusion radicale du non-Européen. Par exemple, dans le cas emblématique de la vision évolutionniste, l'on constate que les groupes humains sont classifiés et hiérarchisés selon les progrès respectivement accomplis dans un processus historique qui ne rend pas compte des expériences non européennes. Ne relevant pas de l'Europe, l'Autre est assigné à un stade primitif de l'histoire humaine, on l'accuse non seulement d'un retard historique, mais aussi d'une sorte de stagnation collective. Certes, les êtres humains sont réputés perfectibles (universalisme), mais s'ils ne participent pas de l'Europe, ils demeurent inchangés et pour sortir de l'immobilisme, de leur état de minorité, ils doivent, semble-t-il, être mis sous tutelle coloniale. En mettant de l'avant l'infériorité à la fois biologique et culturelle des non-Européens, et ce, dans un contexte où le colonialisme doit être signifié selon des paramètres discursifs spécifiquement modernes, la rhétorique universaliste permettra de justifier ces rapports de dominations au regard d'idéaux célébrés par les Lumières, à savoir la tolérance, l'égalité et la liberté.

Bibliographie

- Alloncle, Anne-Laure. S.d. Michel Foucault et la grande histoire de l'exclusion : du monstre à l'anormal. En ligne.
https://www.academia.edu/3022391/Michel_Foucault_et_la_grande_histoire_de_lexclusion_du_monstre_%C3%A0_lanormal (page consultée le 23 janvier 2015).
- Aristote. 1946. *The Politics of Aristotle*, trad. Ernest Barker. Oxford : Clarendon Press. Cité dans Isaac, Benjamin. 2006. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey : Princeton University Press.
- Aristote. 1992. *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Voilquin. Paris : Flammarion. Cité dans Granjon, Marie-Christine. 1999. « La prudence d'Aristote : histoire et pérégrinations d'un concept ». *Revue française de science politique* 49 (no 1) : 137-46.
- Aristote. 1993. *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion.
- Aristote. 2002. *Physique*, trad. Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion.
- Aristote. 2004. *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs. Paris : Flammarion.
- Banton, Michael. 1998. *Racial Theories*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Belgrave, Faye Z. et Kevin W. Allison. 2014. *African American Psychology : From Africa to America*. Los Angeles : Sage Publications.
- Blanckaert, Claude. 2007. « Un fil d'Ariane dans le labyrinthe des origines... Langues, races et classification ethnologique au XIXe siècle ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 17 (no 2) : 137-71.
- Boëtsch, Gilles, Jean-Noël Ferrié. 1993. « L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord et de l'Afrique ». *Cahiers d'Études Africaines* 33 (Cahier 129) : 5-18.
- Bonniol, Jean-Luc. 1992. « La "race", inanité biologique, mais réalité symbolique efficace ». *Mots* 3 (décembre) : 187-95.
- Boulle, Pierre H. 2002. « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime ». *Outre-Mers* 89 (no 336-337) : 155-75.
- Brunstetter, Daniel R. 2010. « Sepulveda, Las Casas, and the Other : Exploring the Tension Between Moral Universalism and Alterity ». *The Review of Politics* 72 (2010) : 409-35.

- Buffon, Georges-Louis Lecler H. 1822. *Histoire naturelle de l'homme. Vol.3, De la nature de l'homme*. Douai : Tarlier.
- Cashmore, Ellis et Barry Troyna. 2005. *Introduction to Race Relations*. Londres : The Falmer Press Publications.
- Collingwood, Robin G. 1945. *The Idea of Nature*. Oxford : The Clarendon Press.
- Deligne, Jean, Esther Rebato et Charles Susanne. 2001. « Races et racisme ». *Journal des anthropologues* 84 (janvier) : 217-35.
- Dobbs, Darrell. 1994. « Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery ». *The Journal of Politics* 56 (no 1) : 69-94.
- Doron, Claude-Olivier. 2011. *Races et dégénérescence : l'émergence des savoirs sur l'homme anormal*. Thèse de doctorat. Département d'Histoire et Philosophie des Sciences. Université Paris-VII Denis Diderot- UFR de biologie.
- Ducharme, Daniel et Paul Eid. 2005. *La notion de race dans les sciences et l'imaginaire raciste : la rupture est-elle consommée?* Montréal, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Dupuis-Deri, Francis. 2009. « La fiction du contrat social : uchronie libérale, utopie anarchiste ». *Politique et Sociétés* 28 (no 2) : 3-24.
- Dussel, Enrique. 1992. *1482 : L'occultation de l'Autre*. Paris : Les Éditions Ouvrières.
- Euripide. 1992. *Tragédies complète : 2*, trad. Marie Delcourt-Curvers. Paris : Galimard.
- Fabre, Michel. 2006. « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité ». *Le Télémaque* 29 (no 1) : 7-16.
- Finley, Moses I. 1981. *Esclavage antique et idéologie moderne*. Paris : Éditions de Minuit.
- Franklin, Todd. 2002. « The New Enlightenment : Critical Reflections on the Political Significance of Race ». Dans Robert Simon, dir., *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. Oxford : Blackwell Publishers, 271-91.
- Fredrickson, George M. 2002. *Racism : A Short History*. New Jersey : Princeton University Press.
- Friedman, John Block. 2000. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. New York : Syracuse University Press.
- Garlan, Yvon. 1999. « De l'esclavage en Grèce antique ». *Journal des Savants* (no 2) : 319-34.
- Garner, Steve. 2010. *Racisms : An Introduction*. London : Sage Publications.

- Goldberg, David Theo. 1993. « Modernity, Race, and Morality ». *Cultural Critique* 24 (printemps) : 193-227.
- Goldberg, David Theo. 1996. *Racist Culture : Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford : Blackwell Publishing Ltd.
- Goldberg, David Theo. 1999. « The Semantics of Race ». Dans Martin Bulmer et John Solomos, dir., *Racism*. New York : Oxford University Press, 362-77.
- Granjon, Marie-Christine. 1999. « La prudence d'Aristote : histoire et pérégrinations d'un concept ». *Revue française de science politique* 49 (no 1) : 137-46.
- Gruen, Enrich S. 2011. *Rethinking the Other in Antiquity*. New Jersey : Princeton University Press.
- Guillaumin, Colette. 1967. « Aspects latents du racisme chez Gobineau ». *Cahiers Internationaux de Sociologie* 42 (janvier-juin) : 145-58.
- Guillaumin, Colette. 1972. « Caractères spécifiques de l'idéologie raciste ». *Cahiers Internationaux de Sociologie* 53 (juillet-décembre) : 247-74.
- Guillaumin, Colette. 1978a. « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes ». *Questions Féministes* 2 (février) : 5-30.
- Guillaumin, Colette. 1978b. « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) le discours de la Nature ». *Questions Féministes* 3 (mai) : 5-28.
- Guillaumin, Colette. 1992a. « Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste ». *Sociologie et sociétés* 24 (no 1) : 13-23.
- Guillaumin, Colette. 1992b. « Usages théoriques et usages banals du terme race ». *Mots* 33 (décembre) : 59-65.
- Guillaumin, Colette. 2003. *Racism, Sexism, Power and Ideology*. New York : Routledge.
- Hall, Stuart. 1980. « Race, Articulation and Societies Structured in Dominance ». Dans UNESCO, *Sociological Theories : Race and Colonialism*. Paris : UNESCO, 305-45.
- Hall, Stuart et Bram Gieben, dir. 1992. *Formations of Modernity*. Cambridge : Polity Press, et Milton Keynes (G.-B.) : The Open University.
- Hall, Stuart. 1992. « The West and the Rest : Discourse and Power ». Dans Stuart Hall et Bram Gieben, dir., *Formations of Modernity*. Cambridge : Polity Press, et Milton Keynes (G.-B.) : The Open University, 275-320.

- Hall, Stuart. 2007. *Identités et cultures : politiques des cultural studies*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Haller, John S. 1970. « The Species Problem : Nineteenth-Century Concepts of Racial Inferiority in the Origin of Man Controversy ». *American Anthropologist* 72 (décembre) : 1319-29.
- Haller, John S. 1971. *Outcasts from Evolution : Scientific Attitudes of Racial Inferiority, 1859-1900*. Urbana : University of Illinois Press.
- Hamilton, Peter. 1992. « The Enlightenment and the Birth of Social Science ». Dans Stuart Hall et Bram Gieben, dir., *Formations of Modernity*. Cambridge : Polity Press, et Milton Keynes (G.-B.) : The Open University, 17-70.
- Hesse, Barnor. 2007. « Racialized Modernity : An Analytics of White Mythologies ». *Ethnic and Racial Studies* 30 (no 4) : 643-63.
- Hilb, Claudia. 1994. « Equality at the Limit of Liberty ». Dans Ernesto Laclau, dir., *The Making of Political Identities*. New York : Verso, 103-14.
- Inston, Kevin. 2010. *Rousseau and Radical Democracy*. New York : Continuum.
- Isaac, Benjamin. 2006. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey : Princeton University Press.
- Jorgensen, Marianne et Louise Phillips. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. Londres : Sage Publications.
- Kamen, Henry. 2005. *Spain, 1469-1714 : a Society of Conflict*. Harlow (G.-B.) : Pearson Education Limited.
- Kant, Immanuel. 1991. *Qu'est-ce que les Lumières?* Saint-Etienne : Publications de l'université de Saint-Etienne.
- Kenny, Anthony. 2006. *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*. Oxford : Blackwell Publishing.
- Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*. New York : Verso.
- Laclau, Ernesto. 2000. *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*. Paris : M.A.U.S.S.
- Laclau, Ernesto et Étienne Balibar. 2010. « Entretien avec et entre Étienne Balibar et Ernesto Laclau ». *Rue Descartes* 67 (no 1) : 78-99.

- Ledoyen, Alberte. 1998. *Le racisme. Des définitions aux solutions : un même paradoxe*. Montréal, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Locke, John. 1690. *Traité du gouvernement civil*. Paris : S.n.
- Miles, Robert et Malcolm Brown. 2004. *Racism*. New York : Routledge.
- Mills, Charles W. 2008. « Racial Liberalism ». *Publication of the Modern Language Association of America* 123 (no 5) : 1380-97.
- Nemo, Philippe. 2003. « La forme de l'Occident » (Cahier 2003-08 No 299). Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée, Université du Québec à Montréal.
- Nemo, Philippe. 2007. *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Neri, Kiara et Liliana Haquin Sáenz. 2015. *Histoire des droits de l'homme de l'Antiquité à l'Époque moderne*. Bruxelles : Éditions Bruylant.
- Nirenberg, David. 2009. « Was there Race Before Modernity? The Exemple of 'Jewish' Blood in Late Medieval Spain ». Dans Miriam Eliav-Feldon, Benjamin H. Isaac et Joseph Ziegler, dir., *The Origins of Racism in the West*. New York : Cambridge University Press, 232-64.
- Pauw, Cornelius de. 1770a. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou, Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine: tome I*. Londres : s.n.
- Pauw, Cornelius de. 1770b. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou, Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine: tome III*. Berlin : s.n.
- Pauw, Cornelius de. 1771. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou, Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine: tome II*. Berlin : s.n.
- Pérez, Joseph. 2000. *De l'humanisme aux Lumières : Étude sur l'Espagne et l'Amérique*. Madrid : Casa de Velázquez.
- Perry, Richard J. 2007. *Race and Racism : the Development of Modern Racism in America*. New York : Palgrave Macmillan.
- Quraishi, Muzammil et Rob Philburn. 2015. *Researching Racism. A Guide Book for Academics & Professional Investigators*. Londres : Sage Publications.
- Ramey, Lynn. 2008. « Monstrous Alterity in Early Modern Travel Accounts : Lessons from the Ambiguous Medieval Discourse on Humanness ». *L'Esprit Créateur* 48 (no 1) : 81-95.

- Reisigl, Martin et Ruth Wodak. 2005. *Discourse and Discrimination : Rhetorics of Racism and Antisemitism*. New York : Routledge.
- Romilly, Jacqueline de. 1993. « Les barbares dans la pensée de la Grèce classique ». *Phoenix* 47 (no 4) : 283-92.
- Sala-Molins, Louis. 2002. « Théologie et philosophie choisissent leur camp : l'esclavage des Nègres est légitime ». Dans Isabel Castro Henriques et Louis Sala-Molins, dir., *Déraison, esclavage et droit : Les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*. Paris : Éditions UNESCO, 23-40.
- Salkever, Stephen. 2009. « Reading Aristotle's Nicomachean Ethics and Politics as a Single Course of Lectures : Rhetoric, Politics, and Philosophy ». Dans Stephen Salkever, dir., *Ancient Greek Political Thought*. New York : Cambridge University Press, 209-42.
- Solomos John et Les Back. 2001. « Introduction : Theorising Race and Racism ». Dans John Solomos et Les Back, dir., *Theories of Race and Racisms*. Londres : Routledge, 1-32.
- Spencer, Stephen. 2006. *Race and Ethnicity : Culture, Identity and Representation*. New York : Routledge.
- Strickland, Debra Higgs. 2003. *Saracens, Demons, & Jews : Making Monsters in Medieval Art*. New Jersey : Princeton University Press.
- Strickland, Debra Higgs. 2012. « Monstrosity and Race in the Late Middle Ages ». Dans Asa Simon Mittman et Peter J. Dendle, dir., *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. Farnham : Ashgate Publishing Limited, 365-86.
- Taguieff, Pierre-André. 1990. « Réflexions sur la question antiraciste ». *Lignes* 12 (no 4) : 15-52.
- Taguieff, Pierre-André. 1997. *Le racisme*. Paris : Flammarion. Cité dans Doron, Claude-Olivier. 2011. *Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal*. Thèse de doctorat. Département d'Histoire et Philosophie des Sciences. Université Paris-VII Denis Diderot- UFR de biologie.
- Taguieff, Pierre-André. 2001. *The Force of Prejudice : On Racism and Its Doubles*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Taguieff, Pierre-André. 2002. *La couleur et le sang : Doctrines racistes à la française*. Paris : Fayard.

- Talbot, John. 2006. « Naming the Fault in Question : Theorizing Racism Among the Greeks and Romans ». *International Journal of the Classical Tradition* 47 (Automne) : 243-80.
- Todorov, Tzvetan. 2001. « Race and Racism ». Dans Les Back et John Solomos, dir., *Theories of Race and Racism : a Reader*. New York : Routledge, 64-70.
- Todorov, Tzvetan. 2006. *L'esprit des Lumières*. Paris : Éditions Robert Laffont.
- Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy : Locke in Contexts*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Tully, James. 1999. *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Tully, James. 1995. *Strange Multiplicity : Constitutionalism in a Age of Diversity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Vernant, Jean-Pierre. 1962. « Les origines de la pensée grecque ». Dans Jean-Pierre Vernant, dir., *Oeuvres : Religions, rationalités, politique*. Paris : Éditions du Seuil, 155-238.
- Wade, Maurice L. 2000. « From Eighteenth to Nineteenth Century Racial Science : Continuity and Change ». Dans Berel Lang, dir., *Race and Racism in Theory and Practice*. Latham, M.d. : Rowman & Littlefield Publishers, 27-44.
- Williams, Bernard. 1994. *Shame and Necessity*. Berkeley : University of California Press.
- Young, Marion Iris. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey : Princeton University Press.

