



## **Les bénéfiques de la masculinité blanche : entre race, classe, genre et nation**

### **La blanchité, cet obscur objet d'étude**

Aujourd'hui comme hier, le problème de la race et du racisme est un défi pour les sciences sociales. Le mot « race » a été utilisé de façon courante et triviale au cours du XIXe siècle et la première moitié du XXe (Hering, 2007 ; Wade, 2009a). Il a ensuite été rejeté et il est désormais difficile de savoir comment nommer les différenciations et les inégalités sociales dont continuent d'être victimes certaines catégories de population, perçues et traitées comme autres en raison de leur apparence ou d'autres traits spécifiques comme la langue ou la religion. Dans le cas de l'Amérique latine, l'espace politique accordé aux problèmes de race et de racisme fut important au moment de la formation et de la consolidation des nations nouvelles, et moindre lors de la période de « brunissement » démographique de la région<sup>1</sup> (Andrews, 2007). L'intérêt social et politique pour ce thème a cependant resurgi dans les années 1990, en particulier sous la pression des mouvements sociaux mais aussi des pouvoirs publics et des organisations non gouvernementales. En reconnaissant le caractère multiculturel de ces nations et en créant des droits particuliers fondés sur l'autochtonie, l'ancestralité ou l'épreuve historique du racisme et de la discrimination raciale, les nouvelles mesures politiques ont inscrit ces problématiques à l'agenda de la recherche, des politiques publiques et de l'intervention sociale (Rojas et Castillo, 2005 ; Wade, 2011).

Le caractère racial de l'expérience blanche est peu exploré ou absent des analyses sur les

rappports sociaux de race<sup>2</sup>. Dans la revue de littérature faite par Bastien Bosa (2010), les premiers travaux de sciences sociales états-uniens faisant explicitement référence au concept de blanchité<sup>3</sup> ont été publiés au cours des années 1990. Parmi eux se distinguent les analyses qui tentent d'expliquer la création historique de la catégorie « blanc », de souligner l'illusion de la supposée neutralité de la catégorie et du point de vue, et les dimensions politiques et normatives qui la sous-tendent (Roediger, 1991 ; Frankenberg, 1993 ; Ignatieff, 1995 ; Brodtkin-Sacks, 1998). Cependant, d'autres auteurs, dont Lourenço Cardoso (2010), situent les premières problématisations de l'identité blanche dans les travaux de W.E.B. Du Bois (1935) et de Frantz Fanon (1952) et soulignent les apports de ces intellectuels noirs à la compréhension du caractère socialement construit des catégories raciales<sup>4</sup>. Le travail de réflexion très fin de l'écrivaine Toni Morrison dans *Playing in the Dark* (1992) est aussi mentionné comme une contribution majeure : l'autrice montre l'enracinement des présupposés du langage racial dans les projets littéraires états-uniens qui se pensent et se prétendent « humanistes ».

Le champ des *critical whiteness studies* a essuyé beaucoup de critiques internes et externes. On a ainsi reproché à de nombreux travaux de se focaliser sur les représentations en négligeant l'analyse des mécanismes sociaux et institutionnels concrets sur lesquels se fondent les expériences des personnes catégorisées (Bosa, 2010, p. 139). On a aussi souligné les difficultés inhérentes à la catégorie *whiteness* posée comme principal objet de connaissance, notamment le risque de réification de la blanchité comme catégorie d'expérience figée, monolithique et essentialisée (Dyer, 1997) ou la banalisation de la blanchité comme objet d'étude neutre, respectable et anodin (Ware et Back, 2002). Dans sa revue de littérature, Bosa lui-même (2010) observe qu'au-delà du caractère novateur du langage, la découverte des *whiteness studies* peut être relativisée et qu'il faut vraiment se demander si ce champ apporte quelque chose de significativement différent des approches classiques de la ségrégation et de la domination raciale.

Pour résumer, ce champ est théoriquement et politiquement traversé par les tensions liées à la contradiction inhérente à la race. D'un côté, si l'on insiste pour montrer que la race est une construction artificielle et historique et qu'en ce sens elle n'existe pas, on court le risque de minimiser ses effets bien réels. De l'autre, si l'on choisit de documenter ces derniers en détail, on finit par contribuer à penser la race comme un phénomène omniprésent et inévitable en perdant l'opportunité de dénoncer son caractère arbitraire et construit. Ces tensions sont inévitables dans les champs de recherches sur la race<sup>5</sup> et d'un point de vue théorique et politique, le plus productif consiste à rendre compte de ces tensions sans prétendre les faire disparaître.

Dans le contexte latino-américain, les réflexions sur la blanchité sont inexistantes à l'exception de quelques travaux, sur-tout brésiliens. L'absence de ce type de préoccupations n'est pas surprenante, car si aux États-Unis le critère « somatique normatif »<sup>6</sup> a été précis et strict, en Amérique latine la définition de la blanchité a été vague (Cárdenas, 2010, p. 175). Le Brésil est aussi l'un des rares pays de la région où la réflexion académique sur le racisme est relativement ancienne : la mise en place de politiques publiques de discrimination positive a débuté à partir de l'amendement constitutionnel de 1988 et de la participation à la IIIe Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et les formes d'intolérance. Ce nouveau contexte a favorisé le débat académique sur les modes de fonctionnement du racisme au Brésil et sur le pouvoir social, économique et politique associé à la blanchité.

Selon Lourenço Cardoso (2008), le terme *branquitude* (« blanchité » en portugais) fut

utilisé pour la première fois en 1962 par Gilberto Freyre, dans un contexte qui considérait la branquitude et la négritude comme des concepts opposés à l'idée de démocratie raciale qui définissait selon lui les rapports raciaux au Brésil. Cependant, en 1957, le sociologue Alberto Guerreiro Ramos avait déjà questionné la façon dont des chercheurs brésiliens blancs utilisaient le thème du noir en étudiant la culture noire comme la contrepartie de la culture européenne civilisée, consolidant ainsi leur statut de Blancs et le privilège qui lui était associé (1995 [1957]). Pour Cardoso (2008, p. 204-210), la blanchité<sup>7</sup> signifie, selon le contexte, « être le pouvoir » (ser poder) ou « être au pouvoir » (estar en el poder). Autrement dit, la blanchité est un lieu de pouvoir, de privilèges symboliques, subjectifs et matériels qui reproduisent les préjugés raciaux, la discrimination raciale et le racisme.

Plusieurs auteurs, comme Edith Piza (2000), Iray Carone et Maria Aparecida Bento (2002), Liv Sovik (2004) et Lourenço Cardoso (2010), ont fourni ces dernières années d'importantes contributions à la discussion, à partir d'intérêts et de perspectives disciplinaires distincts. Ainsi, pour Bento, psychologue sociale, la blanchité est un ensemble de « traits constitutifs de l'identité raciale du Blanc brésilien à partir des idées du blanchiment qui façonnèrent le récit de l'identité nationale brésilienne » (Carone et Bento, 2002) alors que pour Sovik, chercheuse en études culturelles, la blanchité est un attribut du pouvoir, une pratique sociale, l'exercice d'une fonction qui renforce et reproduit les institutions, et un lieu d'énonciation fondé sur une apparence (Sovik, 2009). Ces autrices partagent l'idée que l'identité raciale blanche brésilienne ne se considère pas comme une identité raciale marquée et que, par conséquent, les personnes qui se reconnaissent comme telles ne se considèrent pas comme appartenant à un groupe racial ou ethnique. Elles rejoignent Frankenberg (1997) lorsqu'elles soulignent que la blanchité est « un lieu d'énonciation confortable, privilégié et innommé à partir duquel on a l'illusion de voir sans être vu » (Sovik, 2004, p. 368).

Ces approches et ces définitions seront utiles à mon analyse de la blanchité des élites politiques latino-américaines, presque toujours composées d'hommes « blancs », mais j'en vois aussi les limites. Présenter la blanchité comme un lieu social non marqué et invisible, comme l'étalon implicite à côté duquel toutes les autres couleurs sociales sont des déviances (Frankenberg, 1993 ; Dyer, 1997), est désormais un lieu commun. La théoricienne féministe Sara Ahmed (2004) souligne qu'à l'évidence la blanchité n'est invisible que pour ceux qui l'habitent. Pour nous qui ne l'incarbons pas, il est difficile de ne pas la voir, de ne pas vivre ses effets, sa capacité à modeler les espaces sociaux où nos corps non blancs sont remarquables ou marginaux, à moins qu'ils ne « passent pour blancs ». La pensée d'Ahmed me permet de souligner que l'objectif ici n'est pas de rendre visible la double invisibilité de la masculinité blanche des élites latino-américaines en tant que lieu de pouvoir. Il s'agit de la rendre visible différemment, à partir de mon expérience de femme non blanche<sup>8</sup> vivant dans un monde blanc.

L'analyse phénoménologique de la blanchité et sa critique des illusions qu'engendrent les travaux sur ce thème comptent parmi les réflexions les plus intéressantes et stimulantes pour mon analyse de la masculinité blanche. Ahmed affirme que la blanchité peut être considérée comme une catégorie d'expérience qui disparaît dans l'expérience même et que c'est ce qui lui confère son caractère « concret », « réel » et vécu (Ahmed, 2007, p. 150). Ce caractère concret est un effet de sa réification mais cette « réification n'est pas quelque chose que nous faisons à la blanchité mais quelque chose que la blanchité fait ou, pour être plus précise, ce qui permet à la blanchité d'être réalisée ». Fanon le décrit bien : en tant que question phénoménologique, la blanchité est une accumulation d'expériences (1952). Néanmoins, le fait que la blanchité soit un effet de la racialisation – qui amène à la

percevoir comme une propriété des corps – ne signifie pas que son effet sur les corps soit moins concret : la blanchité façonne ce que les corps peuvent faire ou ne pas faire en société.

Je présenterai brièvement les continuités et les discontinuités historiques de la blanchité dans le contexte latino- américain de la période coloniale à nos jours, en la reliant à la constitution progressive du sens contemporain du terme de race utilisé pour classer les populations selon des critères qui croisent des caractéristiques phénotypiques et des qualités morales transmises de génération en génération (Hering, 2007 ; Leal León, 2010). Je décrirai aussi comment, tout au long de cette histoire, sexe et race se sont entrecroisés et articulés pour produire des hiérarchies sociales, et en particulier une masculinité blanche hégémonique qui garantit la domination des hommes blancs et la subordination des femmes et des hommes non blancs.

## **Blanchité et masculinité hégémonique en Notre Amérique**

Le certificat de « pureté du sang » en vigueur dans la péninsule ibérique pendant l’Ancien Régime, qui exigeait la preuve d’une ascendance sans « tache » religieuse juive ou musulmane, se transforma progressivement, dans le contexte colonial latino-américain, en nécessité de prouver l’absence d’ancêtres indigènes, noirs, mulâtres, zambos ou quarterons, etc., visibles dans la couleur de la peau et dans certains traits physiologiques (Hering, 2007 ; 2010). À partir de la fin du XVe siècle, la conquête de l’Amérique élargit aux personnes l’usage du mot « métis » qui désignait jusqu’alors, dans l’Europe du Moyen Âge, « un animal, un végétal ou un objet produits de l’union de deux espèces différentes ». Le métissage humain, une fois lié aux « processus de conquête, de colonisation, de traite négrière et d’esclavage », devint indissociable d’une histoire de violence, de ségrégation et de rejet de la différence ; tandis que le produit de ce métissage fut non seulement perçu comme duel mais aussi soupçonné de duplicité et craint (Schmidt, 2003, p. 7).

Les termes « métis », « mulâtre », et « zambo » s’appliquaient aux individus nés d’une personne de race indigène ou noire et d’une personne de race européenne ou de ses mélanges, sans assigner un sexe précis à une race déterminée. Mais, à l’évidence, ces mélanges raciaux résultèrent de rapports souvent violents ou non consentis entre un homme espagnol et une femme indigène ou noire, d’autant que, comme le souligne Nelly Schmidt (Schmidt, 2003, p. 40), pendant la conquête, l’émigration de l’Espagne et du Portugal vers l’Amérique fut quasi exclusivement composée d’hommes, avec seulement 6 % de femmes. Pour l’élite blanche, le statut racial prit d’autant plus d’importance que le nombre des personnes issues de ces mélanges augmentait et que certaines obtenaient un statut social et de la richesse. La régulation du mariage, de la parenté et de certains actes sexuels par le biais de lois et de décrets devint centrale pour maintenir les hiérarchies et préserver les privilèges conférés par l’honneur et la pureté du sang (Wade, 2009a). Dans cette opération, le contrôle du comportement sexuel des femmes de l’élite fut crucial car elles représentaient les agents pouvant contaminer la famille et menacer la pureté du sang qui définissait pour une bonne part la position dans la hiérarchie sociale et raciale. Par ailleurs, l’institution du mariage, qui visait à unir des personnes considérées comme égales d’un point de vue social et racial, permit de connecter la domination sexuelle à la domination raciale et l’État à la famille pour définir le statut social (Stolcke, 1992). En conséquence, la société coloniale catholique n’accepta jamais totalement le métis et

encore moins le mulâtre, marqués du sceau de leur naissance illégitime et associés au péché et au déshonneur. Parallèlement, la dynamique sociale coloniale qui créa les castes<sup>9</sup> donna lieu à des processus d'ascension sociale par blanchiment amenant des Indiens et des Noirs à dépasser les limites de leur condition par les métissages successifs sur plusieurs générations (Leal León, 2010)<sup>10</sup>.

Il faut cependant garder à l'esprit que la blancheur était aussi une question de réputation puisqu'une personne pouvait être blanche si elle était publiquement considérée comme telle (Wade, 2009a, p. 70). Les données issues de différents documents officiels permettent d'affirmer que « la couleur devenait facilement un outil de pouvoir, utilisé avant la loi coloniale pour parvenir à certaines fins [...]. La couleur, comme la mémoire, était une catégorie modelable au quotidien et qui se définissait selon la situation » (Hering, 2010, p. 144). D'autre part, l'« habitus de blancheur », pour reprendre Santiago Castro-Gómez (2005), fut associé à des signes de distinction et des pratiques de concentration du capital économique, social, culturel et symbolique chez les hommes des classes dirigeantes. Ces pratiques continuèrent sous la nouvelle République en dépit de la rhétorique égalitaire et intégratrice qui soutenait ce projet.

Pendant la période postcoloniale au cours de laquelle la région acquit l'indépendance vis-à-vis du contrôle métropolitain espagnol et portugais (la décennie 1830 pour la majorité des pays concernés), le blanchiment prit un nouveau sens. Il devint une idéologie en lien avec l'identité nationale, soutenue par un imaginaire des relations raciales hiérarchisé qui justifiait la domination des personnes « blanches ». Parallèlement, la transformation progressive de la société rurale et traditionnelle par l'urbanisation et la modernité produisit en Europe une pensée qui, souligne Mosse (2000), accentuait le visible et établissait un rapport direct entre l'apparence physique, le maintien, la beauté et la morphologie d'un homme ou d'une femme donnés, et la vertu, l'honneur et les bonnes mœurs de ces derniers. La modernité impliqua aussi la constitution d'un ethos idéal de comportement centré sur les qualités requises pour son fonctionnement économique : la capacité d'engagement dans le travail, la conduite modérée et vertueuse, la rationalité productive et la recherche d'un bénéfice stable et continu.

L'association entre des habitudes, des valeurs déterminées et certaines caractéristiques externes des individus contribua à ce que les idéaux bourgeois d'enrichissement, de modération, d'expression verbale appropriée, de « bon comportement », d'ordre et de nationalisme soient intimement liés avec la couleur de peau blanche, perçue comme le « tout » où apparence physique et valeurs se confondent. Cette logique de classification des groupes pourvus ou non d'attributs déterminés par nature entraînait cependant en contradiction avec le nouveau modèle de citoyenneté qui prétendait fonder la légitimité du pouvoir républicain dans les nouveaux projets nationaux de la région. C'est pourquoi, une fois les différences légales abolies, les catégories raciales devinrent plus fluides et le métissage commença à être valorisé en tant que caractéristique des nouvelles nations et comme attribut personnel ou résultat d'un projet personnel (Moreno, 2012). Malgré ces changements, le blanchiment restait une promesse d'inclusion dans la communauté des citoyens<sup>11</sup> non seulement par le droit de vote ou d'union avec des personnes « plus blanches » mais aussi par la participation à différents espaces politiques et publics ou l'adhésion aux valeurs de respectabilité et d'honneur considérées comme propres aux groupes construits en tant que blancs.

La disparition des hiérarchies de sang dans la colonie entraîna la nécessité d'identifier un nouvel arsenal idéologique et « scientifique » dans lequel la morale, valeur traditionnelle

bourgeoise, jouait un rôle important. L'honneur (ou respectabilité sociale) et l'hygiène sociale furent liés à la sexualité féminine comme symbole de transmission et de transgression, mais aussi à la sexualité masculine et, plus généralement, à la masculinité et aux hommes. La morale sexuelle permit de légitimer les hiérarchies de classe et les hommes furent désignés comme responsables de leur propre protection et de celle de leurs familles contre les agressions sexuelles – séduction/viol – des autres hommes car le déshonneur « entachait » les victimes et leurs défenseurs exposés à la médisance et aux affronts publics. Ce code d'honneur sexuel familial s'enracina fortement dans la culture militaire et acquit une signification collective, si bien que la société confia l'honneur de la nation, assimilée à une femme vertueuse, à ses soldats chargés de défendre l'honneur national contre les agresseurs étrangers et les insurrections internes (Beattie, 2001). Cependant, l'honneur des nations devait être protégé par des hommes « convenables », raison pour laquelle les forces armées sont l'un des terrains sur lesquels les questions de l'honneur, de la protection nationale et de la masculinité s'articulent le plus fortement (Beattie, 2001 ; Wade, 2009a, p. 128-129). Les rangs militaires ne furent plus formés d'hommes sans défense, de vagabonds, d'anciens esclaves, d'orphelins, de criminels, d'hommes pauvres et presque toujours non blancs. On chercha également à casser l'image de dégénérescence, de perversion et de déshonneur qui collait à l'armée et on tenta de recruter des hommes blancs pauvres ainsi que des pauvres dont la respectabilité était prouvée (Wade, 2009a, p. 130).

Dans cette recherche d'une base solide pour construire l'unité nationale, les liens entre hommes furent privilégiés et considérés comme une garantie. Des recherches menées au Brésil (Green, 2001) et au Mexique (Irwin, 2003) montrent que, dans plusieurs projets nationaux, les femmes constituaient un risque de contamination et un élément qui pouvait saper les frontières sociales et raciales en mettant en danger l'honneur de la famille et l'honneur national. Dans les différentes stratégies qui cherchaient à consolider le lien entre ordre et unité nationale, le dispositif de l'honneur joua un rôle important en tant qu'aspiration sociale largement partagée à acquérir la respectabilité par l'éducation, le métier, l'engagement dans le travail, la conduite modérée et vertueuse. Ces attributs ont été centraux dans la formation d'une culture politique républicaine distinctive forgée dans le sens du respect de la dignité et des droits civils des hommes, y compris ceux des travailleurs ordinaires. Au sein de ce groupe, les hommes les plus proches de la négrité ou de l'indigénité et leur sexualité ont été perçus de manière duelle : comme une menace envers les femmes blanches et la pureté du corps social national en raison leur sexualité supposée incontrôlable, et comme les représentants d'une masculinité virile et puissante, nécessaire pour garantir la solidité du projet national (Wade, 2009a, p. 136).

Le respect de leurs engagements publics autorisait les hommes à exercer leur autorité patriarcale dans le domaine privé à travers le contrôle de la sexualité des femmes, dans le cadre d'une masculinité vigoureuse mais civilisée. Un pacte patriarcal entre classes fut ainsi scellé pour unir les efforts au nom de la construction d'une nation moderne et racialement tolérante fondée sur des valeurs familiales traditionnelles. Ce projet était cependant très contradictoire : il cherchait une plus grande fluidité des relations raciales et prétendait en même temps exercer un contrôle strict sur le laxisme moral des groupes racialement marqués via des politiques et des programmes d'intervention sociale. Il promouvait les valeurs de la modernité tout en maintenant les femmes à distance de ces dernières. Les groupes racialement marqués et les femmes étaient tous deux suspects, considérés comme incapables de répondre aux injonctions de la modernité, partageant ainsi un même statut social mineur. Les seuls qui purent tirer totalement bénéfice de la modernité furent les hommes blancs des classes supérieures qui monopolisaient les règles

Au cours du XXe siècle, différentes stratégies furent élaborées pour consolider des projets nationaux qui permettaient de définir la région comme une extension des idéaux libéraux et démocratiques de la modernité. Le dispositif de l'honneur, les politiques nationales de santé publique et les programmes d'hygiène sociale régulèrent les pratiques quotidiennes en cherchant activement à débarrasser le peuple de la souillure de sa « barbarie » originelle. Au Brésil, les tentatives pour intégrer pretos (noirs) et pardos (mulâtres) dans la société de classes et les faire correspondre à l'image de la nouvelle nation démocratique furent nombreuses (Freyre, 2006 [1933]). En Équateur aussi, on tenta de transformer les périphéries de la nation habitées par les Équatoriens indiens et noirs mêlés avec des projets de développement qui permettraient d'adapter les terres et leurs occupants à l'idéologie du progrès et aux modèles de modernisation et de croissance industrielle (Whitten, 1981). Les débats de la période postrévolutionnaire sur l'identité mexicaine inclurent prioritairement l'Indien et le Blanc, laissant de côté le Noir puisque, à la différence de l'indigène, il était intégré. Il s'agissait d'éliminer les traits « négatifs » de l'indigène, c'est-à-dire ceux qui représentaient un frein aux possibilités de modernisation sociale (López Nájera, 2014). Au Mexique, le métissage fut pensé comme une fusion des races qui devait viser le blanchiment du pays tout en défiant la supériorité européenne (Aguirre Beltrán, 1969). Cette approche fut adoptée pendant tout le XXe siècle et s'accompagnait d'un discours d'État cherchant à transformer la nation par son plein accès à la modernité à travers l'éducation et l'enseignement d'une seule culture et d'une seule langue.

En Colombie, le seul projet politique qui défia « par le bas » ce modèle de métissage élitiste fut celui du gaitanisme<sup>12</sup> qui parvint, dans les années 1940, à rassembler les Colombiens de peau « sombre », les Blancs, les métis pauvres et les classes moyennes urbaines du pays qui se reconnaissaient dans ce projet (Green J., 2000, p. 98-101 et 113-124). C'est seulement à la fin du XXe siècle que les mouvements indigène et noir parvinrent à questionner le modèle de la nation métisse et à faire reconnaître le caractère multiculturel de la société colombienne définie comme nation « pluriethnique et multiculturelle » dans la Constitution de 1991. Malgré les changements apportés par le multiculturalisme, les catégories raciales ne disparurent pas totalement des interactions quotidiennes : elles furent progressivement remplacées par des dénominations qui faisaient référence à l'ethnicité et à la culture pour légitimer et normaliser les pratiques modernes du racisme, comme dans le reste de l'Amérique latine<sup>13</sup>. Par ailleurs, l'idée selon laquelle le racisme et les inégalités sociales qui caractérisent le pays sont fondamentalement des problèmes de classes persista, sans prendre en compte les liens entre races et classes, ni considérer la race comme une catégorie pertinente pour expliquer ces inégalités.

En Amérique latine, le modèle de la masculinité blanche, source et synonyme des idéaux les plus « purs » de civilité, d'identité nationale, de progrès et de modernité, a dû s'adapter aux particularités de l'histoire politique et sociale. De même, l'adhésion des élites latino-américaines aux idéaux et aux normes culturelles et raciales de « blanchité » de la modernité eurocentrée oblige à prendre en compte le degré plus ou moins élevé de métissage de la population et à construire un récit national unifiant qui rende compte de cette situation. Comme le montre très bien le cas mexicain, le métis devint progressivement un élément clé des nouvelles nations avant de devenir, au cours de la période postrévolutionnaire, le symbole de la nation. La même chose se produit avec la virilité : l'élément accessoire devient une caractéristique nationale dans la rhétorique nationaliste, un signe d'identité propre au caractère mexicain (Machillot, 2013, p. 96). Cependant, l'ambiguïté perdure en ce qui concerne la figure du métis qui, elle, n'est pas

associée à une virilité dominante avant la révolution mexicaine. Au cours du XXe siècle, la coexistence du racisme et de la démocratie raciale ainsi que la dynamique constante d'inclusion et d'exclusion de l'indigène et du Noir deviennent la caractéristique spécifique de l'ordre racial latino-américain (Wade, 2009a).

Il n'existe pas beaucoup de travaux historiques sur les idéaux de masculinité à l'œuvre dans la région<sup>14</sup>. Cependant, on retrouve schématiquement cette même ambiguïté de la construction d'une masculinité hégémonique produite par la racialisation et la féminisation des groupes ethniques dans le contexte moderne/colonial latino-américain. Par ailleurs, si l'idée d'harmonie raciale nationale s'appuie sur la conception d'une solide fraternité masculine entre classes et entre races autour de la défense de l'honneur national, les codes d'honneur fonctionnent dans la pratique pour défendre le statut social des élites au prix de la réputation des femmes non blanches et du déshonneur des hommes non blancs.

## références

1. ↑ La période qui va de 1930 jusqu'à nos jours est, d'après l'historien George Reid Andrews (2007), une période de brunissement et non plus de blanchiment, à la différence de la période précédente. L'échec de la transformation de l'Amérique latine en une nation européenne a ouvert le chemin à de nouvelles voies de construction étatique que l'on peut désigner comme des processus de brunissement politique, culturel et démographique.  
Dans ce texte, la race n'est pas entendue comme trait logique de l'organisation humaine mais comme un concept classificatoire utile pour créer des unités et des différences en termes de « nous » et « eux », dans lesquelles interviennent d'autres
2. ↑ facteurs comme la classe, le genre et la sexualité. Elle devient dès lors une catégorie sociale très labile mais aussi très efficace et puissante pour orienter des comportements discriminants et pour créer des identités qui peuvent être politisées (Viveros et Lesmes, 2014, 15-16).  
J'utilise le mot blanchité comme traduction espagnole de *whiteness* pour rendre compte du concept idéologisé lié au privilège de statut associé au groupe des Blancs considéré comme race. J'utilise le terme de blanchité et non celui de blanchitude qui évoque celui de négritude sans en être d'aucune manière la contrepartie
3. ↑ idéologique. La blanchitude ne saurait être le concept miroir de la négritude – notion forgée en 1935 par Aimé Césaire pour revendiquer l'identité noire et sa culture face à la culture colonialiste. En effet, cela présupposerait une relation d'égalité sociale entre les deux revendications, autrement dit une fiction, car la valorisation du blanc se fait au prix de la dévalorisation du noir.  
Du Bois (1935) souligna que les faibles salaires des travailleurs blancs étaient compensés par un salaire « public et psychologique » qui leur garantissait un bon traitement et un accès privilégié aux ressources publiques. Fanon montra pour sa part le caractère relationnel de la négrité et de la blanchité en tant qu'identités raciales qui emprisonnent les personnes et les empêchent de jouir de leur condition humaine.
4. ↑ Ce risque est aussi présent dans les recherches sur le genre et la sexualité.  
Le critère somatique normatif des États-Unis fait référence au fait que même si l'on
5. ↑ a une apparence blanche (une peau très claire), on n'est pas considéré comme blanc si l'on a des ancêtres africains ou latinos.
6. ↑



7. ↑ Cardoso (2008) utilise le terme *branquitude* et non *branquidade*, adoptant ainsi la distinction d'Edith Piza (2002). Pour elle, le problème du terme *branquidade* est qu'il désigne un privilège ou une série de « droits acquis » comme s'ils découlaient du rôle joué par l'individu blanc dans l'histoire. Connotant positivement ce rôle sans aucun questionnement sur la façon dont il a été assumé, le terme génère de la confusion.
8. ↑ Ce « non » est relationnel. C'est-à-dire qu'il peut signifier des choses différentes selon les circonstances sociales dans lesquelles je me trouve, ce que je fais dans ces circonstances et les personnes avec lesquelles je le fais.
9. ↑ Précisons que la catégorie « caste » n'était pas utilisée par l'administration coloniale qui avait généralement recours aux appellatifs de couleur ou faisant référence à la couleur, comme Blancs, Indiens, esclaves et personnes de couleur libres (Hering, 2010).
10. ↑ Les tableaux de castes sont des représentations picturales du processus de métissage entre Espagnols, indigènes et Africains. Ils montrent que, pour le mélange entre indigènes et espagnols, les origines indigènes se gommaient en trois générations en passant de métis à *castizo* et de *castizo* à espagnol (Lóm-nitz, 1993, p. 163). En revanche, « le mélange de Blancs et de Noirs donnait successivement mulâtres, tercerons, quarterons, quinterons et octavons, rendant très difficile qu'ils soient considérés hors de toute race de noir » (Ulloa, cité par Leal León, 2010, p. 392).
11. ↑ L'usage du masculin rend ici objectivement compte des restrictions quant à l'exercice de la citoyenneté pour les femmes (Leal León, 2010, p. 395). Le droit de vote féminin fut obtenu en Colombie en 1957.
12. ↑ Le gaitanisme fait référence à un mouvement politique au sein du parti libéral, orienté vers le socialisme sous l'influence du leader Jorge Eliécer Gaitán, un avocat très charismatique. Au cours des années 1940, le gaitanisme a fait face à une forte opposition orchestrée par les dirigeants libéraux et l'oligarchie terrienne. Gaitán fut assassiné en 1948 alors qu'il était le probable vainqueur des élections présidentielles qui approchaient.
13. ↑ Sur ce point, voir, concernant le Pérou, le travail de Marisol De la Cadena (2004).
14. ↑ Une grande partie des travaux qui retracent historiquement les images de la masculinité traitent du Mexique. Voir Paredes, 1967 ; Paz, 1998 ; Monsiváis, 2004 ; Gutmann, 2000a et 2000b ; Machillot, 2013.