

Sébastien Chauvin, « Le donné et le construit dans les débats sur le genre, la race et la filiation », dans Catherine Courtet, Mireille Besson, Françoise Lavocat et Alain Viala (dir.), *Le jeu et la règle. Rencontres Recherche et Création du Festival d'Avignon*, Paris, CNRS Editions, 2019, p.235-248.

Dans le double contexte culturel de la montée du fétichisme biologique et de la popularisation croissante d'appréhensions performatives de l'identité, ce chapitre se demande comment expliquer la solidification simultanée et la coexistence actuelle de ces deux régimes de vérité. Il examine leur tension apparente dans les domaines respectifs du genre, de la race et de la filiation.

Il développe l'hypothèse que la subjectivité et la biologie, ces deux nouveaux prétendants au siège de l'identité, sont des sources de vérité interdépendantes et similairement contemporaines. Non seulement l'une n'est pas en train de disparaître au détriment de l'autre, mais elles tendent historiquement à émerger et triompher ensemble, si bien que leur existence s'avère inséparable de leur concurrence. Plutôt que de décréter qu'il s'agit de deux régimes incompatibles, le chapitre propose des éléments pour comprendre ce que signifie leur articulation progressive au sein d'une nouvelle stratification du sujet. Il met au jour les hiérarchies ontologiques que dessine cette stratification – entre objectivité et subjectivité, essence et performance, jeu et sérieux, juridique et biologique – et interroge leurs implications sociales, politiques et épistémologiques.

Le donné et le construit dans les débats sur le genre, la race et la filiation

Sébastien Chauvin

Des recherches sur l'origine de l'orientation sexuelle et les fondements de l'identité de genre aux désaccords sur la pertinence des catégories et frontières ethnoraciales, en passant par les controverses des dernières années sur ce qui constitue une vraie famille, les manières contemporaines d'appréhender l'identité, dans sa dimension à la fois intime et collective, ont été traversées par la question du « donné » et du « construit », dont elles ont manifesté les implications politiques et morales. Dans ces débats, on associe traditionnellement le « donné » au biologique et le construit au « social » ou au « culturel ». Chercher à déterminer ce qui est donné et ce qui est construit dans l'identité individuelle est une vieille entreprise, qui a conduit nombre de spécialistes des sciences humaines et sociales sur le terrain des biologistes et généticiens (Hacking 2001 ; Morning 2011, 2013 ; Jaunait et al. 2014 ; Suzuki et Von Vocano 2018). Plutôt que de trancher dans ces débats classiques qui tendent à se répéter régulièrement dans de nouveaux termes, je développe ici, à partir d'un point de vue sociologique, un programme différent : celui-ci consiste à étudier comment les notions de donné et de construit fonctionnent dans le monde social lui-même, comme catégories de la pratique, avec quelles implications et quels effets. Je souhaite notamment interroger ce que les manières dont les deux s'articulent l'un avec l'autre, à un moment donné, doivent à l'autorité culturelle de la biologie d'une part, et des sciences sociales d'autre part. Je prendrai comme exemples les identités de genre et les questions raciales, avant d'aborder plus brièvement le problème de la parenté.

Entre biologie et subjectivité : l'identité en tension

Deux grands récits sur l'identité semblent s'opposer dans le monde contemporain (Brubaker 2016 ; Chauvin 2017). D'une part, on observe un « retour du biologique » comme source du moi, notamment à la faveur des progrès de la génétique et des attentes sociales fétichistes qu'elle génère. On demande désormais en effet à la génétique de répondre à des questions telles que : « s'agit-il vraiment de mon père ? », ou « quelle sont mes vraies origines ethniques ? » Ou encore, « quel est mon vrai sexe ? ». En apparence à rebours des acquis constructivistes des sciences sociales (Morning 2014), la manière dont les individus pensent et vivent leur identité, lui attribuent un siège et en demandent la validation, s'enracinerait donc à nouveau de plus en plus dans l'objectivité des corps, dans un « donné » associé à la biologie, à l'inné ou au congénital. Dans cette perspective, on a pu arguer que la race comme formation sociale était en train de devenir de plus en plus « biologique » au sens où elle

dispose, comme à nulle autre époque, de la biologie comme instance potentielle de véridiction, quelles que soient les projections simplificatrices auxquelles cette disponibilité peut donner lieu.

En particulier, de nouveaux tests dits autosomiques prétendent désormais décrire les profils génétiques dans les termes d'un mélange ethno-racial objectif, pourcentages à l'appui¹. Par la façon dont ces pourcentages sont investis socialement, souvent avec la complicité des entreprises commerciales qui les vendent (Nelson 2016), on croit pouvoir dire par exemple, notamment en Amérique du nord mais de plus en plus ailleurs : « Je *croyais* que j'étais blanc, mais j'ai fait un test et il s'avère que je suis 'en réalité' un quart *Native-American* et un huitième noir ». Le « biologique » peut ainsi se trouver invoqué pour corriger une formation culturelle et faire que cette dernière se cale sur lui, quitte à ajuster ses propres frontières (Hirschmann et Panther-Yates 2008). On remarquera que ni ces technologies génétiques, ni les cadres de pensée qui les accompagnent, n'étaient disponibles dans les périodes précédentes, qui ne mobilisaient pas la notion de nature en opposition à celle de culture. Par conséquent, il est sans doute erroné de parler aujourd'hui de « retour » du biologique et on a plutôt affaire à un avènement de celui-ci.

Mais on trouve aussi dans la culture contemporaine et dans la réflexion de nos sociétés sur elles-mêmes un récit opposé : celui du triomphe des identités individuelles ancrées dans la subjectivité, qu'on considère ces identités comme innées, simplement découvertes, ou construites, « performées ». Par-delà les langages utilisés, ce nouveau message peut se résumer ainsi : je suis ce que je ressens être, ce à quoi je m'identifie, voire à ce que je choisis de m'identifier. Ce sont, par exemple, les désormais plus de 80 « options de genre » proposées par Facebook à la sélection pour ses abonnés (qui offre aussi la possibilité d'en formuler une si elle n'est pas proposée). C'est aussi l'émergence de la notion de « parenté sociale » pour penser les nouvelles formes de familles et de parentalité, qu'elles soient hétéroparentales ou homoparentales.

Comment expliquer la coexistence de ces deux régimes d'identification ? J'ai avancé l'hypothèse que la subjectivité et la biologie, ces deux nouveaux prétendants au siège de l'identité, sont des sources de vérité interdépendantes et similairement contemporaines (Chauvin 2017). En effet, non seulement l'une n'est pas en train de disparaître au détriment de l'autre, mais elles semblent historiquement triompher et émerger ensemble. Plutôt que de décréter qu'il s'agit de deux régimes incompatibles, je propose ici des éléments pour comprendre ce que signifie leur coexistence. Or, on va le voir, la manière dont le « social » s'articule au « biologique » diffère dans les trois domaines que sont le genre, la race et la filiation.

La multiplicité du genre : de l'identité intime à la scénographie sociale

¹ https://isogg.org/wiki/Admixture_analyses

La démultiplication des possibilités d'identification dans le domaine du genre au cours des deux dernières décennies vient marquer une nouvelle phase dans l'histoire de l'identité : cisgenre, transgenre, *genderqueer*, non-binaire, « neutrois », *gender-fluid* et un nombre croissant de catégories sont désormais disponibles, nommées et distinguées, tantôt reformulant ou se réappropriant des catégories anciennes, tantôt ouvrant des potentialités nouvelles. Il ne s'agit en aucun cas ici de valider ou d'invalider ces possibilités et ces identités : elles sont là et, pour la sociologie comme pour les autres sciences, la réalité n'a jamais tort. Une appréhension sociologique demande en revanche d'attirer l'attention vers les contraintes sur lesquelles s'appuient ces libertés et vers les nouvelles stabilités produites par ces fluidités.

Avec Arnaud Lerch, nous avons mené une entreprise analogue à propos du régime de l'« orientation sexuelle » (Chauvin et Lerch 2016). En effet, dans cet espace récent d'identification et de classement des êtres humains, qui s'est graduellement installé au cours du 20^{ème}, on est certes de plus en plus libre de choisir son orientation sexuelle (homosexuelle, hétérosexuelle ou autre). Mais, observons-nous, on n'est pas pour autant libre d'en avoir une ou pas. Pour marquer son refus de frontières catégorielles rigides, on pourra se définir comme *queer*, pansexuel ou asexuel, mais on ne pourra pas échapper à ce nouvel étage de l'identité qu'est la « sexualité » (Davidson 2004). C'est dans ce sens précis que nous avons parlé du caractère désormais *obligatoire* de l'orientation sexuelle, même si ce régime continue de cohabiter avec des régimes anciens (Halperin 2003) et bien que son expansion mondiale demeure contestée (Massad 2008 ; Jackson 2009). On peut déployer le même argument à propos des identités de genre. Malgré les discriminations persistantes, nous sommes aujourd'hui de plus en plus libres d'adopter ou d'exprimer une palette de plus en plus large d'identités de genre — distinctes du seul sexe biologique. Mais nous ne sommes pas pour autant libres de rejeter cet étage de l'identité ou d'y échapper. Par exemple, même des catégories comme « *genderless* », ou « *genderqueer* », ou encore « non-binaire », qui véhiculent pourtant une contestation des contraintes associées aux catégories de genre les plus traditionnelles, sont bien toutes néanmoins elles-mêmes des identités de genre. Les personnes, majoritaires, faisant l'expérience de leur « genre » comme s'inscrivant dans la continuité de leur sexe, continuent certes de bénéficier du privilège épistémologique de la normalité, qui les autorise à ne pas interroger la relation entre ces deux étages identitaires ; mais en homogénéisant dans un même classement les arrangements dominants et les arrangements minoritaires de l'identité de genre, la nouvelle taxonomie rend néanmoins d'autant plus visible l'identité « normale » comme identité. Cette expérience « normale » du genre place en effet une personne dans la catégorie cisgenre, et constitue donc encore elle-même une identité de genre.

En revanche, il a été moins remarqué que l'élargissement des possibilités d'être, célébré ou déploré, s'accompagne d'un changement ou d'une diversification du sens même du verbe « être ». Qu'arrive-t-il en effet à la vérité de l'identité lorsque l'identité en vient à être conçue comme pouvant déterminer sa propre vérité ? Il semble que la multiplication des possibilités identitaires est en train de faire évoluer la signification de l'identité et du rapport

à l'identité, de ce que signifie « s'identifier ». Une société où, par exemple, il suffit de se *dire* genderqueer pour *être* genderqueer, indépendamment de sa performance de genre sur le plan physique ou vestimentaire, fait sans nul doute aussi bouger le sens du verbe « être ». Est-ce que les mots « je suis » veulent dire la même chose dans un monde fait de deux sexes pensés comme non choisis et un monde où un réseau social propose des dizaines d'options de genre, certaines pensées comme choisies, d'autres non, certaines comme fixes, d'autres comme mouvantes ? Et si ces deux mondes s'avéraient être un seul et même monde, ontologiquement stratifié, dans lequel coexistent plusieurs manières de dire « je suis », plusieurs étages de l'identité voire plusieurs « modes d'existence » séparés (Latour 2012 ; Souriau 2015) ?

Ces questions sont d'autant plus pressantes qu'en parallèle des nouvelles appréhensions performatives de l'identité de genre, les sciences biologiques ont continué d'ancrer toujours plus le sexe dans la physicalité du corps. On assiste ainsi à une dichotomisation de l'identité, qui prend typiquement la forme d'une stratification ou d'une hiérarchisation, que celle-ci soit opérée par soi-même, par autrui ou par les institutions politiques de gouvernement de l'identité (Chauvin 2017). On peut voir l'ambivalence de ces évolutions dans les nouvelles réponses étatiques et médiatiques aux revendications liées à l'identité de genre. Ces réponses ne se présentent pas toujours dans les termes d'une dichotomie entre le refus et l'acceptation. La police de l'identité ne prend en effet pas toujours la forme de la prohibition. Elle peut prendre celle d'une hiérarchisation, par exemple entre « être » et « performance », jeu et sérieux, identité et réalité, ou encore « juridique » et « biologique » (Bettcher 2007 ; Jaunait 2016). Faisant suite à une proclamation filmée et diffusée sur les réseaux sociaux dans laquelle un comédien jusque-là connu sous une identité féminine adoptait publiquement une identité d'homme transgenre, un article du *Monde* titrait récemment : « *le comédien Océan annonce son changement de genre* »². Par l'usage du terme « genre », et la dichotomie sexe/genre sur laquelle il s'appuie, l'article semblait ainsi affirmer qu'il n'était rien arrivé au « sexe » d'Océan.

Autre cas intéressant : récemment, en Belgique, une lettre de l'administration faisant suite à une réassignation de sexe, annonçait : « vous avez été acceptée dans votre nouveau rôle ». Dans ce dernier exemple, on voit un Etat se dessaisir en quelque sorte du monopole de la violence symbolique en prétendant ne plus légiférer sur l'être mais simplement enregistrer des sentiments ou des rôles « sociaux », au nom des droits humains. On perçoit aussi immédiatement la violence paradoxale qu'il y a pour l'Etat à se dessaisir de cette violence symbolique pour faire de l'identité une question de droit(s) plutôt qu'une question d'être. La violence symbolique de l'Etat, c'est aussi le pouvoir de la reconnaissance ; le renoncement à légiférer sur ce qui est peut donc à l'inverse impliquer un déni de reconnaissance (réduction du sexe à un simple « rôle » voire abandon complet de la validation étatique du sexe). En conséquence, si une partie des personnes transgenres réclament la fin de la mention du sexe

² Lemonde.fr, 17 mai 2018, https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/05/17/le-comedien-ocean-annonce-son-changement-de-genre_5300601_3224.html

sur la carte d'identité, estimant que l'Etat n'a pas à décider de cet aspect intime des individus, à l'inverse beaucoup d'autres souhaitent que soit maintenue une mention du sexe, et notamment de leur nouvelle identité de genre, mention qu'elles considèrent comme une validation de leur transition.

Enfin, l'usage désormais courant, dans le monde social, de notions comme « rôle » ou « performance » amène à se poser la question de la contribution propre des sciences humaines et sociales, et en particulier de ce qu'on a appelé le « tournant performatif » (Goffman 1973 ; Butler 2009 ; Fenstermaker et West 2002), à la production de ces hiérarchies ontologiques. Lorsqu'on dit, pour employer une formule devenue réflexe dans nos disciplines, que le genre ou la race « ne sont pas ce qu'on est mais ce qu'on fait », que dit-on au juste ou, plus profondément, que *fait-on* ? Une telle formulation revient-elle simplement à constater le fonctionnement performatif de l'identification ou, au contraire, ne participe-t-elle pas elle-même activement à un mouvement de « fictionnalisation » de l'identité ? Comme le concluait récemment, en écho lointain aux travaux d'Erving Goffman, le couturier Marc Jacobs dans un épisode de la série Sense8: « *Si le monde est une scène, alors une identité n'est rien d'autre qu'un costume* »³.

Qu'arrive-t-il donc à l'ontologie quand l'ontologie en vient à être vécue et décrite, dans le monde social et par le monde social, en termes de performance ? Et, à l'inverse, quelles ontologies construit, en négatif, cette nouvelle dramaturgie, ou se trouvent renforcées par elle ? La philosophe Judith Butler avait justement reproché à la notion de genre telle qu'elle était utilisée dans les années 1980 qu'en construisant le genre comme une variable culturelle et subjective distincte du sexe, cette notion renforçait selon elle l'association du sexe à un préconstruit biologique et objectif (Butler 2009). Alors que les anciens usages du mot « sexe », typiquement métonymiques, y mêlaient sans problème des éléments que nous coderions aujourd'hui comme « sociaux » et d'autres que nous coderions comme « biologiques » (organes et vêtements, sentiments et fonctions politiques, gènes et pratiques), l'invention du concept de « genre » en a en quelque sorte « extrait » les éléments sociaux (Bereni et al. 2012). Le sexe est ainsi devenu en retour d'autant plus « biologique » avec l'invention du genre, et c'est en ce sens que l'on peut parler d'une interdépendance du biologique et du social comme « modes d'existence ». On pourrait arguer plus généralement que, lorsque les sciences humaines et sociales disent aujourd'hui que les identités sont ce qu'on fait et non ce qu'on est, elles contribuent à les rendre exactement ainsi, et peut-être plus généralement à rendre ce qu'on fait moins significatif pour ce qu'on est (puisque, paradoxalement, ce qu'on est « vraiment » – éventuellement abandonné à l'objectivité biologique – devient toujours plus inaccessible à la « performance ») ou, au minimum à stabiliser la distinction, ontologiquement stratifiée, entre ce qu'on est et ce qu'on fait. Le tournant performatif est donc aussi un tournant ontologique.

³ Sense8, Saison 2, Episode 10.

Je montrerai plus brièvement comment cette opposition du biologique et du social produit des effets différents dans le domaine de la race et de la parenté.

Vers un continuum race-ethnicité

Il existe dans la plupart des systèmes contemporains de stratification ethnoraciale une polarité entre des différences pensées comme principalement « biologiques » et des différences pensées comme davantage « sociales ». Si le langage utilisé pour décrire cette polarité connaît des variations historiques et géographiques, et si elle se présente sous une forme tantôt continue, tantôt discontinue, c'est notamment dans les notions respectives de « race » et « d'ethnicité » que s'est cristallisée la distinction. Aux Etats-Unis, les termes « *race* » et « *ethnicity* » sont utilisés à la fois au quotidien dans le monde social, par l'appareil administratif du recensement et par la majorité des chercheurs en sciences sociales comme des catégories discrètes de l'analyse, la première s'appliquant par exemple au clivage entre Blancs et Noirs, ou Blancs et Asiatiques, et la deuxième en particulier aux Hispaniques, dont la différence (par rapport à une norme blanche implicitement posée en référence, même s'il est possible de se déclarer noir et hispanique) est classée comme culturelle.

Des historiens ont montré le caractère récent de cette opposition entre race et ethnicité (Roediger 2005 ; Schor 2009). Dans son ouvrage *Working towards whiteness* (Roediger 2005, p. 3-34), David Roediger essaie ainsi de comprendre pourquoi les migrants italiens n'étaient pas immédiatement considérés comme blancs à leur arrivée aux Etats-Unis à la fin du 19^{ème} siècle. Il fait d'abord mine de se demander : est-ce que leur différence avec les blancs était d'ordre racial ou ethnique ? Il conclut que la question n'a pas de sens. En effet, « la séparation étanche entre la race comme gènes et l'ethnicité comme culture qui sous-tend, sans être interrogée, les distinctions entre race et ethnicité, nous empêche d'appréhender les manières dont la race était à la fois « souche » (*stock*) et culture, hérité et environnement, au début du 20^{ème} siècle » (Ibid., p. 32). Par contraste, à la fin du XX^{ème} siècle, cette distinction a fini par apparaître à beaucoup, notamment en Amérique du nord, comme évidente, au point d'être reprise telle quelle aussi bien dans la recherche que dans les documents administratifs.

Toutefois, dans les premières décennies du XXI^{ème} siècle, la commercialisation de nouvelles technologies de séquençage et de tests génétiques largement accessibles opère à nouveau un changement culturel. Ce n'est pas le lieu ici d'évaluer la fiabilité scientifique de ces tests ni plus généralement celle de la nouvelle génétique des groupes, largement discutée par ailleurs (Morning 2011, 2014 ; Reich 2018) alors même qu'elle suscite de nouvelles réflexions en sciences sociales sur la nature des frontières ethnoraciales et la meilleure manière de les appréhender (M'Charek 2005, 2013 ; Suzuki et Von Vacano 2018). Il ne s'agit pas non plus de déconstruire les points aveugles des investissements dont ces tests font l'objet, et dont sociologues et anthropologues ont analysé les usages sociaux tout en montrant tout ce que ces derniers doivent aux systèmes de classification et de hiérarchisation raciale qui leur préexistent (Hirschman et Panther-Yates 2008 ; Foeman et al. 2014 ; Nelson 2016). Le

cadre limité du présent propos est avant tout l'occasion de mettre en évidence les différences entre « sexe » et « race » comme formations discursives.

Dans le domaine du genre, on l'a vu, le fétichisme biologique tend à renforcer une dichotomie entre « sexe » et « genre » comme spécification de la distinction entre l'inné et l'acquis. Mais, s'agissant de la question raciale, la nouvelle « vérité » génétique semble plutôt produire l'effet inverse, puisqu'elle tend à *dissoudre* la distinction entre race et ethnicité, et donc l'opposition culturelle entre « biologique » et « social » qui la sous-tend. En effet, le nouveau discours génétique porté aussi bien par l'industrie des tests (Hirschman et Panther-Yates 2008) que par la littérature de vulgarisation scientifique dont les médias sont friands (Reich 2018) donne à voir non deux pôles opposés (la race à causalité biologique contre l'ethnicité à causalité culturelle) mais une logique *homogène* de similitude et de différenciation du patrimoine génétique concernant ce que les Américains appellent d'ordinaire « race », et ce qu'ils appellent « ethnicité ». Concrètement, les tests autosomiques déjà mentionnés ne se limitent pas à fournir des pourcentages renvoyant à des catégories relevant de grands clivages associés à de grandes régions du monde, comme blancs, noirs ou asiatiques (et donc à des « races » au sens du recensement étatsunien), mais également à des clivages plus précis traditionnellement codés comme culturels, historiques ou superficiels (Hirschman et Panther-Yates 2008 ; Foeman et al. 2014). Ils peuvent par exemple affirmer à une personne qu'elle possède un ancêtre dans un village de Serbie plutôt que dans un village de Croatie, contrairement à ce qu'avaient pu lui dire ses aïeux. La production de vérité identitaire par le nouveau discours génétique vulgarisé suit ainsi une seule et même logique dans le cas « racial » et dans le cas « ethnique ». Il opère notamment cette homogénéisation par le recours à un référent géographique, conduisant à la construction symbolique d'une différence de degré (entre les distances, les tailles de groupe, ou la précision des distinctions) plutôt qu'une différence de nature ou de causalité entre les différents « modes d'existence » ethnoraciaux. On a ainsi affaire à une logique fractale qui fait descendre l'ontologie ethnoraciale à des niveaux toujours plus précis. A la limite, plutôt que les tentatives de déconstruction issues du champ des sciences sociales, c'est cette logique fractale elle-même qui pourrait bien finir par rendre caduque la notion de race, ou du moins à lui faire perdre sa saillance sociale, puisqu'en individualisant toujours plus les relations mises à jour, elle dessine un horizon qui tend à dissoudre la race et l'ethnicité dans la filiation familiale.

Génétique, biologique, sociale : la filiation démultipliée

Dans le domaine de la famille justement, l'opposition du biologique et du social prend une autre forme encore. Je voudrais me pencher brièvement ici sur la Gestation pour Autrui (GPA). La GPA soulève un éventail de questions éthiques, notamment parce qu'elle implique une relation juridiquement contraignante entre des corps provisoirement unis dans une relation commerciale asymétrique (Jouan 2017 ; Coté et al. 2018). Dans le cadre de cet article, j'aborde néanmoins uniquement ce que la GPA nous dit sur la vérité de la filiation.

On le sait, la configuration parentale propre à la GPA contribue à activer et à rendre pertinente la distinction entre les parents d'intention et la gestatrice. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur les dualismes « parenté biologique » / « parenté sociale », ou encore l'opposition entre « parenté » et « parentalité », et les nouvelles hiérarchies que ces distinctions enferment en même temps qu'elles ouvrent à de nouvelles possibilités juridiques et politiques (Borrillo 2014). Cependant la GPA introduit dans le monde social une distinction encore plus intéressante pour le questionnement développé ici. En effet, ce mode de conception à plusieurs dichotomise aussi la parenté biologique elle-même (Roca 2018). Jusque-là, nos notions de parenté enregistrées dans le droit considéraient que la mère est celle qui accouche. Or, avec la GPA, il y a désormais deux sources de maternité biologique. La GPA force à faire la distinction entre la « mère biologique » (qui accouche) et la « mère génétique » (qui donne ses gamètes). L'autorité culturelle croissante de la génétique laisse penser que les gestatrices (celles qui accouchent dans la GPA sans donner leurs gamètes) pourraient à l'avenir perdre leur statut de « vraie mère ». Pour l'instant, il reste néanmoins très difficile de renoncer à l'idée que la mère biologique est à la fois celle qui accouche et celle qui donne son patrimoine génétique. Si bien qu'il y a aujourd'hui dans la GPA deux mères biologiques (et jusqu'à cinq parents, voire plus si on considère que les parents d'intention peuvent être plus de deux). Sur le plan ontologique, la gestation pour autrui vient ainsi déstabiliser le processus de biologisation de la filiation à l'œuvre depuis un demi-siècle (Borrillo 2014) non par sa contestation à partir de l'extérieur (la parenté sociale), mais bien par sa fissure de l'intérieur.

L'identité aujourd'hui : de nouvelles libertés fondées sur de nouvelles contraintes

On a montré que le nouveau fétichisme biologique fonctionne différemment selon les domaines de l'identité considérés : il tend à exacerber la distinction entre sexe et genre, mais efface plutôt la distinction entre race et ethnicité, tandis qu'il pluralise la parenté biologique. Mais comme, en dépit de ces différences, les trois domaines mettent tous en jeu à des degrés divers l'opposition entre le biologique (associé au donné) et le social (associé au construit), on pourrait dire qu'au cours du dernier siècle, la race, le sexe et la filiation sont devenus, dans le monde occidental au moins, à la fois plus « sociaux » et plus « biologiques », au sens où, avant la solidification d'une distinction entre le social et biologique, on ne pouvait réellement parler ni de social, ni de biologique. La question de savoir si les fameuses « race française » et « race allemande » du 19^{ème} siècle étaient construites plutôt sur un mode « social » ou plutôt sur un mode « biologique » relève donc de l'anachronisme : elles étaient en réalité à la fois naturelles et culturelles, d'une manière qui questionne la pertinence même de cette distinction pour l'époque concernée. De même, se demander si le « troisième sexe » théorisé au même moment par le sexologue Magnus Hirschfeld en Allemagne ne renvoyait pas plutôt à un « troisième genre », comme certains le font aujourd'hui, n'a tout simplement pas de sens : il était là aussi les deux à la fois.

Près d'un siècle et demi plus tard, pas besoin donc de choisir entre l'hypothèse d'une profusion identitaire associée à la nouvelle appréhension performative du sujet, et celle d'une stabilisation inédite des identités humaines par leur ancrage dans la biologie et la génétique : ces deux modalités de fondation et de validation de l'identité, qui semblent en tension l'une avec l'autre, apparaissent aussi contemporaines l'une que l'autre et s'articulent le plus souvent l'une avec l'autre au sein d'une nouvelle stratification du sujet. Ainsi, si les analyses culturelles récentes à propos des nouvelles complexités identitaires se sont jusqu'ici surtout focalisées sur tout ce qui peut désormais changer ou faire l'objet d'une définition personnelle dans ces identités, il reste encore à prendre toute la mesure de ce qui est au contraire devenu très résistant et hors de portée subjective dans l'ontologie individuelle et, partant, de rendre visible le fond de nouvelle stabilité sur lequel peut s'apposer, tout en le renforçant, la nouvelle performance des identités.

Bibliographie

Bereni, Laure, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait et Anne Revillard (2012), *Introduction aux études sur le genre*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Bruxelles, De Boeck.

Bettcher, Talia Mae (2007), « Evil deceivers and make-believers: On transphobic violence and the politics of illusion », *Hypatia*, vol. 22, n°3, p.43-65.

Borrillo, Daniel (2014), « Biologie et filiation : les habits neufs de l'ordre naturel », *Contemporary French Civilization*, vol. 39, n°3, p.303-319.

Brubaker, Rogers (2016), *Brubaker, Rogers. Trans: Gender and race in an age of unsettled identities*. Princeton : Princeton University Press.

Butler, Judith (2009), *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du sexe*. Editions Amsterdam, Paris. Edition originale 1993.

Chauvin, Sébastien (2017), "Possibility, legitimacy, and the new ontologies of choice: a comment on Brubaker." *Ethnic and Racial Studies* vol. 40, n°8, p. 1320-1329.

Chauvin, Sébastien et Arnaud Lerch (2016), « Hétéro/homo. », in Juliette Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, La Découverte, Paris, p. 306-320.

Côté Isabel, Kévin Lavoie et Jérôme Courduriès (2018), *Perspectives internationales sur la gestation pour autrui. Expériences des personnes concernées et contextes d'action*, PUQ, Québec, 2018.

Davidson, Arnold (2004), *The emergence of sexuality: Historical epistemology and the formation of concepts*. Harvard University Press.

Fenstermaker, Sarah et Candace West (dir.) (2002), *Doing gender, doing difference: Inequality, power, and institutional change*, Routledge, New York.

Foeman, Anita, Bessie Lee Lawton, and Randall Rieger (2014), « Questioning race: Ancestry DNA and dialog on race », *Communication Monographs*, vol. 82, n°2, 2015, p. 271-290.

Goffman, Erving (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1. La présentation de soi*. Paris: Editions de minuit.

Hacking, Ian (2001), *La construction sociale de quoi*. La Découverte, Paris. Edition originale 1999.

Halperin, David M. (2003), *How to do the history of homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago.

Hirschman, Elizabeth C. et Donald Panther-Yates (2008), « Peering Inward for Ethnic Identity: Consumer Interpretation of DNA Test Results », *Identity: An International Journal of Theory and Research*, vol. 8, n°1, p. 47-66.

Jackson, Peter A. (2009) « Capitalism and global queering: National markets, parallels among sexual cultures, and multiple queer modernities », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* vol. 15, n°3, p. 357-395.

Jaunait, Alexandre, Michal Raz, and Eva Rodriguez (2014), « La biologisation de quoi ? » *Genre, sexualité & société* n°12, <http://journals.openedition.org/gss/3317>.

Jaunait, Alexandre (2016), « The juridification of gender identity. A critical perspective on the legal recognition of gender identity in France », *TRANS*FORMATIONS. Lives and Politics Beyond the Gender Binary* », conférence, juin, Lisbonne.

Jouan, Marlène (2017) « L'acceptabilité morale de la gestation pour autrui », *Travail, genre et sociétés*, n°38, p.35-52.

Latour, Bruno (2002) *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. La Découverte, Paris.

Massad, Joseph (2008), *Desiring Arabs*, Chicago University Press, Chicago.

M'charek, Amade (2005). « The mitochondrial eve of modern genetics: Of peoples and genomes, or the routinization of race », *Science as Culture*, vol. 14, n°2, p.161-183.

M'charek, Amade (2013), « Beyond fact or fiction: On the materiality of race in practice », *Cultural Anthropology*, vol. 28, n°3, p.420-442.

Morning, Ann (2011), *The nature of race: How scientists think and teach about human difference*. University of California Press, 2011.

Morning, Ann (2014), « Does genomics challenge the social construction of race? » *Sociological Theory*, vol. 32, n°3, p. 189-207.

Nelson, Alondra (2016), *The social life of DNA: Race, reparations, and reconciliation after the genome*. Beacon Press.

Reich, David (2018), *Who we are and how we got here: Ancient DNA and the new science of the human past*. Oxford University Press, Oxford.

Roca i Escoda, Marta (2018), Boillet V., Roca i Escoda M., De Luze E., 2018. Centre de droit privé - Unité de droit familial , Helbing Lichtenhahn ; Anthemis.pp. 183-191.

Roediger, David (2005), *Working toward whiteness: How America's immigrants became white: The strange journey from Ellis Island to the suburbs*. Basic Books, Cambridge.

Schor, Paul (2009), *Compter et classer. Histoire des recensements américains*, Éditions de l'EHESS, Paris.

Souriau, Étienne (2015), *Les différents modes d'existence. Suivi de « Du mode d'existence de l'œuvre à faire »*. Présentation par Isabelle Stengers et Bruno Latour. Presses universitaires de France, Paris.

Suzuki, Kazuko and Diego A. Von Vacano, dir. (2018) *Reconsidering Race: Social Science Perspectives on Racial Categories in the Age of Genomics*, Oxford University Press, Oxford.