

Dire et représenter la différence et le mélange des hommes
(notes pour une histoire psychosociale des politiques du divers)

daniel maffiolo

Docteur en Psychologie Sociale, chercheur associé au GERA
(Groupe d'Etude des Relations Asymétriques) Université de Lyon 2

abstract

On revient sur l'histoire de la nomination et de la représentation des différences entre les peuples. Les figures de l'autre en animal, barbare, sauvage, primitif, sont resituées dans les contextes historiques de domination politique où elles furent mises en œuvre - hellénisation et romanisation, conquête des Amériques, empires coloniaux des Etats-Nations. Les logiques structurant les systèmes de représentation - christianisation, condamnation du mélange, théorie des races, hantise des métissages - sont analysées. On s'interroge enfin sur la manière dont cette histoire occultée pèse sur les représentations actuelles de populations stigmatisées.

mots-clé

Représentations sociales, imaginaires des différences, mélange, colonisation, primitivisme, racisme.

MÉLANGE, s. m. Ce qui résulte de plusieurs choses mêlées ensemble. (...) // Fig. Union de qualités, de conditions, d'affaires différentes. Ces âmes faibles et vaines dont la vie est un mélange perpétuel de bien et de mal, FÉNÉLON. // Sans mélange, pleinement, complètement, entièrement. Heureux sans mélange. (...) // Croisement de races, accouplement d'êtres de races ou même d'espèces différentes. Le mélange des blancs avec les noirs produit les mulâtres.

MÉTISSAGE, s. m. Action de croiser une race avec une autre pour améliorer celle qui a le moins de valeur.

CROISEMENT (...) Action d'accoupler des animaux de même genre, mais de races différentes.

RACE (...) il se dit des hommes. La race caucasienne. La race des nègres. (...) Race veut dire race bonne et non altérée par des croisements.

Littré E. *Dictionnaire de la langue française*, 1874.

“en structurant la perception que les agents sociaux ont du monde social, la nomination contribue à faire la structure de ce monde et d'autant plus qu'elle est plus largement reconnue, c'est-à-dire autorisée”

Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, 1982 : p. 99.

Les dictionnaires sont une source privilégiée d'analyse des représentations sociales. Ils listent et définissent “ce qui est nommable et pensable” pour une époque et une société données (Bertrand 2002 : 498), exposent au chercheur “de la connaissance sociale sédimentée, exprimée délibérément de manière explicite, pédagogique” (Lahlou 2003 : 37). Les entrées lexicales ci-dessus - *mélange*, *métissage*, *croisement*, *race* -

expriment ainsi une part du réseau de sens formant la représentation officielle du mélange des hommes et des différences en France à la fin du XIXe. On voit que cette représentation : 1/ connote négativement ce mélange comme source de confusion morale en opposition à la supériorité de l'uniforme, du pur; et 2/ l'inscrit dans une problématique de sciences naturelles (race, croisement, amélioration des espèces) pour présupposer une hiérarchie naturelle entre les différentes sortes d'hommes opposant la "race blanche" originellement bonne, à toutes les autres, de qualité inférieure.

Plus d'un siècle après, malgré la démonstration scientifique de l'inanité biologique de la notion de "race humaine" (Ruffié 1982), la présence au second tour des présidentielles françaises de 2002 d'un leader du Front National ayant soutenu dans les médias l'inégalité des races humaines, l'installation durable dans le pays d'un électorat pour ce parti confirmé aux élections locales de 2004, la pratique avérée d'injures et violences racistes y compris par les forces de police (Amnesty 2005), les discriminations dans l'accès à l'emploi ou au logement subies en raison d'une peau noire ou une origine maghrébine (Bataille 1999), attestent de la présence toujours active de cette matrice représentationnelle. Selon Abric (2003) les schèmes racistes pourraient, plus largement qu'on ne le croit, être constitutifs du noyau central des représentations qu'on se fait en France de populations stigmatisées, maghrébine et gitane en particulier. Parce qu'ils sont contre-normatifs au regard des valeurs sociétales officielles de démocratie, de tolérance, de respect des droits humains, ces préjugés resteraient ordinairement "dormants" dans une *zone muette* de la représentation, mais seraient réactivés dans des contextes instaurant une distance libératrice à l'égard de ces normes publiques.

L'hypothèse d'une *zone muette* se place sur un axe psychosocial classique *horizontal* : elle questionne les écarts et médiations opérés entre énonciations publiques et représentations privées, normes sociales et pratiques individuelles. Un autre axe psychosocial, moins emprunté mais complémentaire, est tout aussi important à prendre en compte. Celui, *vertical*, de l'histoire des représentations pouvant être mises en relation sur la longue durée avec les représentations étudiées ici et maintenant.

figures de l'autre en animal: le barbare, le sauvage, l'esclave

Les représentations sociales accessibles sur la longue durée concernant les différences qui séparent les hommes expriment d'abord l'histoire officielle et la vision du monde intéressées des élites politiques et lettrées ayant été à une époque et dans un monde donnés en position sociale d'*écrire et de prescrire* les identités, le langage et les valeurs légitimes assignés aux groupes sociaux dominés comme aux sociétés conquises (Amselle 1990 ; Bourdieu 1982).

Ainsi les Grecs nommaient "barbares", *barbaroi*, les hommes, Perses, Asiatiques, ne parlant pas le grec, qualifiant péjorativement leurs paroles de "borborygmes", comme s'ils n'avaient ni langue ni culture (Raulin 2001). Les Indiens Mazahuas au Mexique tiennent leur nom d'une dérivation du mot nahual *mazatl* qui signifie "cerf" dans la langue des anciens maîtres Aztèques de México-Tenochtitlan. Les Nahuas percevaient avant la conquête espagnole un tribut de la part des populations soumises à leur empire comme les Otomis et les Mazahuas. Or le désignant "cerf" traduit le nom péjoratif

donné aux Mazahuas par les Otomis : “ceux qui parlent comme des cerfs”, littéralement “comme des animaux”. Pourtant dans le continuum culturel reliant ces populations, la proximité linguistique est plus importante entre otomis et mazahuas géographiquement proches qu’entre deux groupes otomis géographiquement éloignés (Soustelle 1993). Au moment de la reconquête de l’Andalousie musulmane, les Chrétiens d’Espagne nommèrent *marranos*, “cochons”, les Juifs convertis de force au christianisme pour opposer ces *conversos* impurs à la pureté des vieux Chrétiens (Fontette 1991).

Dans ces trois exemples, l’Autre est animalisé par un *ensauvagement imaginaire*, forme de *domestication à rebours* où celui qui a le pouvoir de dire l’autre et lui imposer son nom, soit fait mine de ne pas voir sa langue ou sa culture, soit insiste sur des différences marginales en occultant les continuités et communautés réelles. D’un point de vue psychosocial, ce peut être un moyen de justifier la domination politique qu’on exerce sur lui, celle du Grec sur le Barbare (Fourgous 1991), ou comme les Otomis une manière de s’inventer la figure *mazahua* d’un plus dominé que soi. Ce peut être aussi, comme pour la chrétienté espagnole du XVe siècle, l’instrument intéressé d’une lutte pour le monopole du fondement théologique légitime, dans un espace de pensée et d’action où trois versions concurrentes du même monothéisme eurent à coexister et négocier les modalités politico-sociales de leur co-présence (Fontette 1991 ; Laplantine, Nouss 1997).

Avec l’expansion coloniale américaine du XVIe siècle, la représentation de l’autre en animal ou sauvage circulera de façon emblématique et impressionnera durablement par le texte et l’image les imaginaires occidentaux (Gruzinski 2004). Mais il faut prendre soin de resituer cette représentation dans les contextes où elle est en usage. Les

sens possibles pris par la figure varient en effet avec les réseaux de significations culturelles dans lesquels elle s'insère. Ainsi la mythologie grecque "ignore les coupures entre les hommes, entre espèce humaine et espèces animales ou végétales" (Fourgous 1991 : 159). Pour les amérindiens, la représentation des animaux n'a pas seulement un caractère péjoratif ou déshumanisant : plantes et animaux sont généralement conçus comme des personnes dotées d'un esprit et d'une vie sociale, avec lesquelles les humains ont à tisser des relations de bonne intelligence (Descola 1999). Chez les anciens Nahuas, les liens entre humains et animaux pouvaient ainsi être prestigieux ou bénéfiques : Chevaliers-Aigles et Chevaliers-Jaguars étaient des corps aristocratiques, et le Singe, onzième signe du calendrier aztèque portant boucle d'oreille et coupe en brosse, destinait à la fortune, la joie ou la vie libertine (Gruzinski 1999). L'irruption des imaginaires chrétiens dans les mondes amérindiens va rompre avec ces visions. En 1550 à Valladolid (Bernand, Gruzinski 1991), le chroniqueur Sepulveda, pour qui les Indiens sont naturellement inférieurs aux Espagnols "comme les singes le sont aux hommes", s'oppose au dominicain Las Casas qui dénonce l'inhumanité du traitement fait aux Indiens dans le Nouveau Monde. L'objet du débat est de savoir si les Indiens sont des humains dotés d'une âme ou simplement des animaux, "esclaves par nature". La question sera débattue à plusieurs reprises, de nouvelles lois régulièrement promulguées par la monarchie espagnole reconnaîtront l'humanité des Indiens, mais dans les faits, et face à la résistance des colons, le travail forcé dans les *encomiendas* du Nouveau Monde persistera longtemps et la traite et l'esclavage des Noirs ne seront eux jamais remis en question.

Refuser de voir en l'autre *un autre visage*, c'est s'autoriser à le traiter comme *une chose* pour en user et en abuser jusqu'au meurtre (Lévinas 1991). L'animalisation-déshumanisation est encore aujourd'hui le processus singulier rendant possible massacres et génocides (Agier 2002). Démultipliée par la transmission de maladies pour lesquelles les amérindiens ne possédaient pas de défense immunitaire, cette dimension violente de la conquête des Amériques se soldera par des millions de victimes (Chaunu 1976). En un demi-siècle seulement, les peuples indigènes des Antilles auront à peu près entièrement disparu (Dreyfus-Gamelon 1993), la population amérindienne du Pérou et du Mexique sera divisée par 10 (Bernand, Gruzinski 1991), et 11 à 20 millions d'esclaves africains traverseront l'Atlantique avec le statut de marchandises (M'Bokolo 2001). Derrière les représentations se profilent ici les actes et leurs intérêts pragmatiques, pillages et appropriations, commerces et industries. De nombreux acteurs de la conquête et de la colonisation s'autoriseront à penser les Indiens et les Africains comme des animaux et profiter du même coup des avantages de ces travailleurs sans salaire et sans droit sur la terre américaine et ses richesses.

Pourtant, à la différence de la seconde expansion coloniale réalisée par les Etats-Nations européens au XIXe, cette première mondialisation ibérique est marquée par la persistance de questionnements et divergences sur la différence qui sépare les Européens des autres peuples (Gruzinski 2004). Comme Las Casas au Mexique, plusieurs contestent la sauvagerie supposée des Indiens, des Africains ou des Asiatiques, soulignant la complexité de leurs institutions sociales, le raffinement de leurs productions culturelles. Même si des pratiques effroyables, anthropophagie et

sacrifice humain, hantent les imaginaires chrétiens, certains, comme Cabeza de Vaca¹ (1979), dressent des tableaux comparatifs opposant des indiens pacifiques et hospitaliers à des chrétiens cupides et violents. De là naîtra la figure inversée du bon sauvage qui nourrira la philosophie des Lumières. Comme le rappelle Lochak (2002), les théologiens espagnols du XVIe siècle qui débattent sur les droits des Indiens sont les précurseurs de la théorie moderne du droit naturel dont procèdent nos Déclarations ultérieures des Droits de l'Homme: ils posent l'idée d'une universalité des droits et de la dignité de tous les humains, *quelles que soient leurs différences et malgré leur paganisme*.

La mondialisation ibérique, malgré une violence et une volonté de normalisation exprimées dès avant la conquête par l'expulsion des Juifs d'Espagne et la reconquête de l'Andalousie musulmane, se fonde sur un schème d'intégration plutôt que de séparation : celui de l'universalisation des quatre parties du monde par leur christianisation (Guzinski 2004). La diversité des langues amérindiennes par exemple était lue comme un signe babélien du désordre par Vasquez de Espinosa, Evêque de Guatémala en 1629 : "par quoi le démon les tenait en sujétion et esclavage jusqu'à ce que Dieu, en sa miséricorde, eût daigné les en tirer et les éclairer à la lumière de son Saint Evangile" (Chaunu 1976 : 13). L'idée d'une séparation irréversible des hommes par la race lui est étrangère, comme celle d'évolution naturelle (Bernand, Gruzinski 1993). L'une et l'autre supposent la laïcisation des esprits et le basculement de la raison théologique à la

¹ Conquistador naufragé en Floride en 1528 avec trois compagnons, forcé de vivre parmi les groupes indiens relégués au nord de l'Empire nahua, il met trois ans pour gagner la côte Pacifique et rejoindre les Espagnols.

raison scientifique. Or, la mondialisation ibérique s'ancrait dans un christianisme médiéval ancien réprouvant la *diversitas* et la *varietas* (Pastoureau 1991), qu'il s'agissait de résorber pour soumettre chaque homme universellement à l'unicité de Dieu, mais cette fois à l'échelle planétaire.

figures du mélange: désordres et marginalités, races et métissages

Pour les Grecs anciens, "barbare" ne désigne pas un état de nature irréductible mais un déficit de civilisation, de langue et de raison, qu'on peut résorber en s'hellénisant, tout comme certains grecs peuvent se barbariser. Des mots existent, *mixhellenes* ou *mixobarbaroi*, pour nommer ces entre-deux (Fourgous 1991). Quant aux Romains, c'est l'appartenance politique à l'Empire qui fait d'un homme un être civilisé indépendamment de sa nature, couleur de peau ou origine géographique (Raulin 2001). Dans les mondes antiques méditerranéens, où les différences de couleur de peau sont lues comme résultant du degré d'exposition au soleil, ni le latin ni le grec ne possèdent de terme pour désigner la personne issue du mélange de deux races distinctes (Samama 1999) : les vocabulaires de ces langues désignent dans un sens général les actions de "mêler", "unir", "joindre", y compris au sens d'avoir des relations intimes ou de population d'origines hétérogènes, mais du produit de cette action, seul *le mélange des choses* (mixture médicale, mélange de couleurs, style d'écriture) est nommé, jamais une personne née d'une union qui serait à considérer comme "mixte".

Sur cette question du mixage des choses, l'Europe médiévale introduit une nouveauté importante : la rhétorique chrétienne de la pureté, de la diabolisation du mélange. Les cultures greco-latines étaient en effet familières du mélange - centaures, satyres, titans, héros et demi-dieux y peuplent les limites poreuses des genres animal, humain et divin (Fourgous 1991)². Les mondes médiévaux relègueront les créatures mixtes, monstres et démons, aux confins inquiétants de l'univers connu (Gruzinski 2004).

La condamnation chrétienne du mélange s'origine dans la Bible, au Lévitique : “n'accouple point tes bêtes d'espèce différente, ne sème point dans ton champ des graines hétérogènes, et qu'un tissu mixte ne couvre point ton corps” (*kedochim*, livre 19, verset 19). Mais ces interdits concernent l'*impureté des actes*, religieux, alimentaires ou hygiéniques, pas le mélange avec l'autre, l'humain différent. Au contraire, quelques versets plus loin, Dieu commande que “si un étranger vient séjourner avec toi, dans votre pays, ne le molestez point. Il sera pour vous comme un de vos compatriotes, l'étranger qui séjourne avec vous, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été vous-même étrangers dans le pays d'Egypte” (v 31-34).

Le système chrétien des normes et croyances médiévales généralise et systématise ce tabou initial. “Mêler, brouiller, fusionner, amalgamer sont souvent des opérations jugées infernales parce qu'elles enfreignent l'ordre et la nature des choses voulues par le Créateur”, “tous ceux qui sont conduits à les pratiquer de par leurs tâches

² C'est dans ces littératures antiques, comme les *Métamorphoses* d'Ovide, que les peintres Indiens du Mexique trouveront des connecteurs interculturels adéquats pour brancher leurs imaginaires amérindiens aux iconographies chrétiennes qui leur sont imposées par les conquérants espagnols (Gruzinski 1999).

professionnelles (teinturiers, forgerons, alchimistes, apothicaires) éveillent la crainte ou la suspicion, parce qu'ils semblent tricher avec la matière" (Pastoureau 2002 : 60-61). Le mélange des corps physiques est source de *métamorphoses*, donc dangereux ou diabolique. De même, les vêtements, signes publics des appartenances sociales dans une société médiévale extrêmement réglée et différenciatrice des statuts et des rangs, sont impliqués dans un système de représentation qui oppose l'uni, le plein, le monochrome, le sobre (positifs) d'un côté, au rayé, au tacheté, au polychrome, à l'exubérant (négatifs) de l'autre. Marquant les chevaliers félons dans les romans, le Diable et ses Démons dans l'iconographie, rayures et polychromies sont dans la vie sociale la marque distinctive de la transgression et de la marginalité. Elles sont portées par tous ceux qui se trouvent placés hors de l'ordre social légitime : condamnés, infirmes, domestiques, ou ceux, jongleurs, prostituées, bourreaux, exerçant des métiers infamants, par les non chrétiens, juifs, musulmans ou hérétiques. Et quand les images et récits des découvertes gagnent l'Europe, ce sont encore ces mélanges vestimentaires, associant ceux qui les portent à l'idée "de trouble, de désordre, de bruit et d'impureté", dont on revêt les Indiens d'Amérique, les indigènes d'Océanie, les domestiques Africains (Pastoureau 1991 : 47).

En ancien français, le mot *métis* désignait au cours de la période médiévale un tissu mêlant une chaîne de coton à une trame de laine. Son application à l'homme apparaît au XVIIe par croisement avec le lexique ibérique forgé aux Amériques pour désigner des enfants nés d'unions entre Européens et Indiens - le portugais *mestiço*, l'espagnol *mestizo* -, comme *mulâtre* désigna dès le XVIe les enfants nés d'unions entre Africains et Européens (Samama 1999). Mais dans leurs premiers usages, ces

terminologies nouvelles se développent dans des espaces de sens étrangers à une théorie des races qui n'existe pas encore (Bernand, Gruzinski 1993). Elles réfèrent d'un côté aux figures classiques de l'animalisation péjorative de l'autre pour les Africains - *mulâtre* dérive en français et en espagnol de "mule", union stérile du cheval et de l'âne, comme *chabin* renvoie dans le lexique créole à un mouton à la laine grossière (Samama 1999). De l'autre, elles réfèrent pour les Indiens christianisés aux figures antérieures des mélanges et conflits politico-religieux ayant forgé l'Andalousie métisse - *mistos* ou "métis" désignait des Chrétiens d'Espagne ayant choisi le camp des Musulmans contre la Couronne Espagnole, en référence non à un mélange biologique mais à un choix politique (Gruzinski 1999).

La théorie des races qui se développe au XIXe, redistribue ce jeu des représentations pour connecter ensemble les figures de l'animalisation de l'autre et du diabolique mélange des choses. Cette opération est historiquement liée à l'essor conjoint du rationalisme scientifique et du capitalisme industriel supposant également, comme l'a signalé Lévinas (1972), une rupture avec la vision religieuse dominante de l'humain mis par Dieu au-dessus des choses et des autres créatures. Désormais l'humain lui-même peut être pensé comme une chose parmi les choses, matière sans visage dont on doit rationaliser les besoins et l'utilité tant économiques que biologiques.

La théorie raciste suppose l'existence d'une variété plus ou moins étendue de races humaines distinctes inférées à partir du jeu des apparences physiques, physionomie et surtout couleur de peau (Bonniol 2001), et une hiérarchisation plaçant la race "blanche" ou "aryenne" au-dessus de toutes les autres (Taguieff 1991). Celle-ci aurait atteint un niveau d'évolution et de civilisation supérieur, tandis que les autres se

seraient arrêtées à des stades plus archaïques du développement naturel et social (Paul-Lévy 1986). Plus proches de l'état d'animalité (les similitudes avec le singe sont fréquemment recherchées), les races inférieures ne pourraient accéder qu'à des stades primitifs d'organisation intellectuelle, sociale et culturelle (Gould 1983). La domination de la race blanche ne ferait donc qu'obéir au principe darwinien général valant pour l'ensemble du vivant : la sélection naturelle des populations les plus aptes à survivre (Ruffié 1982).

Là encore, il faut replacer ces représentations dans le contexte historico-politique où elles s'élaborent, du début du XIXe à la deuxième moitié du XXe. Celui de la formation des Etats-Nations européens et de l'instauration de leurs empires coloniaux. Processus ayant reposé sur le développement de nouvelles technologies politiques de centralisation et de contrôle social (administration, identification à distance, scolarisation, scripturalisation et grammatisation, ritualisation et diffusion de masse), au moyen desquels ces Etats instituèrent depuis leurs métropoles jusqu'aux confins des territoires coloniaux des *structures de pouvoirs* et des *imaginaires collectifs* fondés sur l'uniformisation, la mythification et le figement de langues, identités et valeurs nationales officielles (Boyer 2003 ; Bourdieu 1982 ; Noiriel 2001).

Dans ce cadre, le social fut mythiquement naturalisé en rabattant pour les confondre la notion de *race* sur celle de *société* (Duverney-Bolens 1993). Aux races inférieures est associée la notion d'*ethnie* stigmatisant des sociétés primitives, païennes, sans Etat ni écriture, organisées selon l'empire de la coutume, usant de dialectes et fondées sur une généalogie mythique. Tandis que les colonisateurs blancs civilisés se réservent le terme de *Nation* pour désigner les formes sociales supérieures qui les

caractérisent : la religion, l'Etat, l'écriture, l'organisation selon la loi, le génie de la langue et une histoire nationale (Amselle 1985)³. Si l'anthropologie de terrain a depuis démontré l'inconsistance de cette distinction dévalorisante (Amselle 1999), il faut cependant rappeler qu'elle fut à l'origine du clivage disciplinaire fondant les sciences sociales modernes : la sociologie comme science des sociétés évoluées, l'ethnologie comme science des tribus primitives (Paul-Lévy 1986). Cette distinction n'avait pas cours aux siècles précédents où les auteurs comme Cabeza de Vaca utilisent le terme "nation" en l'appliquant indifféremment à tous les peuples, européens ou non, chrétiens ou païens (Amselle 1999). Cette représentation s'inscrit dans un contexte général de "rationalisation scientifique" des *techniques du contrôle social* qui se développent à cette période dans les Etats modernes occidentaux, particulièrement en direction des classes sociales perçues comme dangereuses, et dont la raciologie fait partie intégrante : eugénisme, hygiénisme, aliénisme, police scientifique, anthropométrie criminelle (Farge 1991 ; Gould 1983; Noiriel 2001). En fait, la politique extérieure coloniale met en œuvre auprès des races inférieures ce que la politique intérieure de contrôle social met en œuvre auprès des classes inférieures, femmes, pauvres, prolétaires, dont la domination sociale est pareillement naturalisée et cautionnée scientifiquement (Cingolani 2004).

Du XIXe jusqu'à la seconde guerre mondiale, solidement ancrée sur le discours théorico-racial visant à cautionner scientifiquement la domination planétaire de

³ Le Littré déjà cité donne pour NATION : "Réunion d'homme habitant un même territoire, soumis ou non à un même gouvernement, ayant depuis longtemps des intérêts assez communs pour qu'on les regarde comme appartenant à la même race" p. 743 ; pour ETHNIQUE : "Qui appartient au paganisme" p. 427.

l'Homme Blanc, cette rhétorique coloniale donne lieu à une *propagande de masse* diffusée par les médias populaires, journaux, photos, exhibitions coloniales et expositions universelles. Mêlant politique, science et commerce, on exhibera notamment, devant des millions de visiteurs, dans les jardins botaniques des grandes villes et les foires de province de toute l'Europe, de populaires "zoos humains", où sont exhibés aux côtés des échantillons de faune et de flore d'outre-mer, les "spécimens" tribaux, hommes, femmes, enfants, venus des possessions coloniales (Bancel & al. 2004). Mettant en scène dans ces spectacles la sauvagerie des Cannibales, les Nations Européennes y justifient leurs conquêtes et occultent en contraste les massacres coloniaux et les résistances indigènes, pour diffuser au final l'image de peuples inférieurs vaincus et pacifiés, bénéficiant grâce à leurs colonisateurs des bienfaits de la civilisation (M'Bokolo 1992).

Mais il ne s'agit pas d'intégrer les colonisés, de se mêler à eux. Contrairement aux Amériques ibériques, les sociétés coloniales des XIX-XXe siècle, en Amérique du Nord et dans les empires européens, instituent un fort cloisonnement socio-racial (Chaunu 1976 ; Bernard, Gruzinski 1993). Les espaces urbains y sont ségrégationnels, les métissages évités ou occultés. En Afrique, les autorités françaises retirent à leurs mères africaines les enfants nés d'unions mixtes pour les reléguer dans des *orphelinats de métis* (Simonis 1999). L'éducation civilisatrice dispensée aux indigènes les cantonne délibérément à des savoirs élémentaires et professionnels, en raison de la crainte de susciter des ambitions inacceptables et d'une croyance raciste dans "leur incapacité à apprendre et s'instruire" (M'Bokolo 1992 : 398). Car la raciologie voit dans le *métis* et le *métissage*, termes désormais appliqués indifféremment aux humains, animaux et

plantes pour désigner un croisement d'hérédités biologiques (Samama 1999), soit une impossibilité naturelle, soit un risque de dégénérescence pour la race blanche qui se verrait amoindrie par le mélange avec des races faibles (Taguieff 1991). Or, en inscrivant dans une nature imaginaire les barrières séparant les groupes humains, la raciologie rend le mélange des différentes sortes d'hommes *impensable* et le reproblématise à l'échelle planétaire de l'espèce toute entière selon une alternative dramatique: *ou maintenir la séparation d'avec les races inférieures ou veiller à leur élimination physique*. La première solution, plus souvent préférée, offre l'avantage de pouvoir tirer profit de la force de travail des races inférieures à travers l'esclavage, la levée de troupes indigènes, le travail forcé ou sous-rémunéré. Mais à plusieurs reprises les deux alternatives seront combinées. C'est sur cette logique mixte que s'appuient aux Etats-Unis l'économie esclavagiste puis la ségrégation raciale des Afro-Américains assortie d'une pratique courante et tolérée du meurtre raciste (Body-Gendrot 1999), la stérilisation de femmes blanches pauvres en vue de protéger la race américaine de la dégénérescence (Gould 1983). C'est sur elle que se fonde le système des *townships*, du développement séparé et de l'exploitation raisonnée de la main d'œuvre noire dans l'Apartheid Sud-Africain (Lefort 1977). C'est elle enfin qui guide les stratégies du IIIe Reich nazi écartant d'abord les Juifs des espaces publics fréquentés par les Aryens pour les confiner dans des ghettos, les déporter et les réduire en esclavage, et finalement les stériliser et procéder à leur extermination systématisée et industrielle (Poliakov 1986). Les grandes nations européennes ont contribué à élaborer et légitimer cette logique combinant exploitation et séparation des races, massacres, tortures et travaux forcés, en la mettant en œuvre dans les espaces coloniaux et en diffusant massivement dans leurs

métropoles l'imaginaire racial de la différence biologique et de la hantise du mélange humain.

Devenue plus ou moins taboue après Nuremberg et les décolonisations, la matrice coloniale des représentations raciales occidentales fut occultée sans qu'une révision critique de ces présupposés ait été mise en œuvre par les Etats auprès des citoyens ayant été formés par elle, que ce soit dans l'expérience coloniale elle-même ou dans la propagande patriotique diffusée par les médias populaires et les programmes scolaires. Quelles que soient l'étendue et la centralité effectives de cette "zone muette" du racisme ordinaire postulée par Abric, elle est d'abord à mettre en relation avec la dissimulation d'une histoire coloniale qui, comme d'autres épisodes occultés de l'histoire nationale, "pèse inconsciemment sur nos croyances, nos représentations, nos fantasmes, contribuant à rendre "naturels" des aspects de la réalité sociale qui sont, en fait, arbitraires, issus de formes anciennes de domination dont nous avons perdu le souvenir" (Noiriel 2001 : 18).

Si on veut s'interroger sérieusement sur les liens existant entre cette histoire cachée et les préjugés et discriminations contemporains, on doit prendre en compte au moins deux éléments.

D'abord, la mise sous silence des imaginaires coloniaux est très récente. En France, elle date approximativement de la fin de la guerre d'Algérie. Jusque-là on l'a vu, loin d'être muette, l'histoire de la dévalorisation et de la mise à l'écart des peuples différents est au contraire *l'histoire d'un excès de parole, d'une captation par les peuples dominants du discours sur les peuples dominés*. Il nous faut donc être

particulièrement attentif à la formidable *fracture générationnelle* qui sépare aujourd'hui des individus contemporains mais ayant été formés, *pour les uns dans un monde à forte cohérence idéologique où les pratiques et discours coloniaux et raciaux furent publics et légitimes, pour les autres dans un monde à faible cohérence idéologique où l'officialisation du modèle des droits humains a coexisté avec une zone de non-dit et d'occultation des violations de ces mêmes droits commises par les générations précédentes.*

Ensuite, les imaginaires coloniaux occidentaux relèvent de ce que Boyer (2003) appelle les *imaginaires patrimoniaux*. Stables, consensuels, ils constituent un répertoire de matériaux représentatifs figés et mythifiés par les Etats au moyen des littératures et imageries officielles pour dire l'identité légitime de chaque communauté nationale. La délégitimation récente de l'idéologie raciale coloniale et sa mise sous silence ont laissé un *vide identitaire dans l'espace discursif collectif*. Les représentations sociales diffusées par les médias de masse en ont aujourd'hui largement pris possession. En France, si les imaginaires proposés y sont plus fluides et changeants, plus polysémiques et moins figés que ne l'étaient ceux de la propagande coloniale, on y retrouve clairement cependant deux figures familières fréquemment appliquées à partir des années 80 aux "tribus des quartiers difficiles" (Amselle 2001). La première est celle du péril potentiel causé par le mélange socio-racial avec ces populations : racialisées par des désignants stéréotypés, lexicaux ("beurs", "maghrebins", "immigrés") ou visuels (jouant des apparences et types physiques), ces populations sont régulièrement associées aux problèmes sociaux spectacularisés du moment : banlieues, chômage, jeunesse délinquante, insécurité, terrorisme (Boyer 2003; Roy 1991). La seconde figure,

étroitement associée à la précédente, est celle de la nécessité de *civiliser* cette jeunesse des quartiers difficiles : perçus comme issus préférentiellement de l'immigration venue d'Afrique noire et du Maghreb, ces jeunes sont stéréotypiquement désignés par des termes clairement primitivisant ("sauvageons", "incivilités", "jungles urbaines", "hordes", "bandes") connotant une violence sauvage placée en-deçà de la civilisation (Collovald 2001).

Si on tient compte de ces deux points, lutter efficacement contre ces imaginaires et leurs résurgences contemporaines supposerait d'abord la déconstruction critique de notre système éducatif et des programmes scolaires nationaux. Les manuels et enseignements y sont aujourd'hui largement expurgés des réalités coloniales et encore centrés sur une histoire nationale très mythifiée, posture de censure et de propagande anachronique que les choix politiques récents visent malheureusement à renforcer⁴. Tout au contraire, l'introduction, de l'école primaire au baccalauréat, d'un enseignement en sciences sociales, tout particulièrement de l'anthropologie des différentes sociétés et cultures et d'une histoire politique du monde libérée des préférences nationales, serait un préalable indispensable pour défaire efficacement la matrice raciste et réoccuper positivement la place laissée libre par les non-dits et les dissimulations honteuses.

Mais cela suppose aussi et conjointement, une redéfinition *politique* des modalités du vivre-ensemble démocratique. Pour les raciologues du XIXe, le mélange des races

⁴ cf. la loi n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation qui posait que "Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer" (www.legifrance.fr)

renvoyait directement à la détestable confusion sociale engendrée par la démocratie politique égalitaire (Taguieff 1991). Des barbares de l'antiquité aux bandes de jeunes des périphéries urbaines contemporaines, en passant par les indiens sauvages et les nègres cannibales, l'histoire de la représentation dévalorisante de la différence et de la crainte du mélange des hommes, dissimule avant tout des procédures arbitraires de domination sociale qu'on cherche à cautionner en les naturalisant et les théorisant. Dans le réel, le mélange d'individus et de groupes différant par le statut social, l'âge, le sexe et les pratiques culturelles, est une constante anthropologique universelle : on appelle ça *une société*, et c'est la seule chose qu'anthropologues, missionnaires et conquérants aient trouvé partout et toujours sur la planète des hommes! Comme le dit Augé (1994), tous les autres humains, y compris mon voisin de palier et mon propre frère, sont différents de moi. Faire société, c'est mettre en relation *au moyen de la politique* ces altérités et ces différences, pour emplir ces "espaces intermédiaires" qui séparent tous les hommes les uns des autres (Arendt 1995). Toute la question a toujours été de savoir de quelles formes politiques nous souhaitons collectivement emplir ces espaces. Le choix des modes de nomination et de représentation de l'autre y participe directement. Leur analyse scientifique aussi.

Aborder ces questions de manière critique me paraît urgent en ce début de XXI^e siècle marqué par une accélération planétaire des migrations : 200 millions de personnes vivent aujourd'hui en migration (Whitol de Wenden 2005), auxquels s'ajoutent des populations nationales plurielles fruits de migrations antérieures, mais encore trop souvent sommées de se définir par rapport à ces anciennes figures de l'altérité héritées d'une histoire coloniale politiquement et psycho-socialement non ou mal intégrée

(Cossée & al. 2004). Les chercheurs y ont une responsabilité sociale. Celle, non seulement de se refuser à cautionner activement ou par le silence la diffusion de ces figures dévalorisantes et falsificatrices de l'Autre, mais aussi de travailler avec rigueur et méthode à les démanteler et les décrédibiliser dans l'espace public commun.

bibliographie

- Abric JC. La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales. In : Abric JC. Ed. *Méthodes d'étude des représentations sociales*. Ramonville : Érès ; 2003. p. 59-80.
- Agier M. *Au bord du monde, les réfugiés*. Paris : Flammarion ; 2002.
- Amnesty International. France. In : *Rapport Annuel*. Paris : EFAI ; 2005, 262-265.
- Amselle JL Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. In : Amselle JL, M'Bokolo E. Eds. *Au cœur de l'ethnie*. Paris : La Découverte ; 1985. p. 11-48.
- Amselle JL. *Logiques métisses*. Paris : Payot ; 1999.
- Amselle JL. *Branchements*. Paris : Flammarion ; 2001.
- Arendt A. *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Seuil ; 1995.
- Augé M. *Le sens des autres*. Paris : Fayard ; 1994.
- Bancel N, Blanchard P, Boëtsch G, Deroo E, Lemaire S, Eds. *Zoos humains*. Paris : La Découverte ; 2004.

- Bataille P. Racisme institutionnel, racisme culturel et discriminations. In : Dewitte P. Ed. *Immigration, intégration, l'état des savoirs*. Paris: La Découverte ; 1999. p. 285-294.
- Bernand C, Gruzinski S. *Histoire du nouveau monde 1, De la découverte à la conquête*. Paris : Fayard ; 1991.
- Bernand C, Gruzinski S. *Histoire du nouveau monde 2, Les métissages*. Paris : Fayard ; 1993.
- Bertrand V. Dimension historique des représentations sociales : l'exemple du champ sémantique de la notion d'exclusion. *Bulletin de Psychologie* 2002 ; 55 (5) 461 : 497-502.
- Bible*. Traduction du grand rabbinat français. Paris : Colbo ; 1989.
- Body-Gendrot S. Ghetto, mythes et réalités. In : Dewitte P. Ed. *Immigration, intégration, l'état des savoirs*. Paris : La Découverte ; 1999. p. 279-284.
- Bonniol JL. Ed. *Paradoxes du métissage*. Paris : CTHS ; 2001.
- Bourdieu P. *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard ; 1982.
- Boyer H. *De l'autre côté du discours*. Paris : L'Harmattan ; 2003.
- Cabeza de Vaca AN. *Relation de voyage 1527-1537*. Arles : Actes Sud ; 1979.
- Chaunu P. *Les Amériques, 16e 17e 18e siècles*. Paris : Armand Colin ; 1967.
- Cingolani P. Le prolétaire, sa femme et le philosophe. In : Farge A, Laé JF, Cingolani P, Magloire F. *Sans visages*. Paris : Bayard ; 2004. p. 236-247.
- Collovald A. Des désordres sociaux à la violence urbaine. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2001 ; 136-137 : 104-114.
- Cossée C, Lada E, Rigoni I. Eds. *Faire figure d'étranger*. Paris : Armand Colin ; 2004.

- Descola P. Diversité biologique, diversité culturelle. *Ethnies* 1999 ; 24-25 : p. 213-235.
- Dreyfus-Gamelon S. Et Christophe Colomb vint. *Ethnies* 1993 ; 14 : 94-106.
- Duvernay-Bolens J. Un trickster chez les naturalistes : la notion d'hybride. *Ethnologie Française* 1993 ; XXIII (1) : 144-152.
- Farge A. *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard ; 1992.
- Fontette F. *Histoire de l'antisémitisme*, Paris : PUF ; 1991.
- Fourgous, D. Entre les Grecs et les Barbares. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 1991 ; 17 : 145-168.
- Gould SJ. *La mal mesure de l'homme*. Paris : Grasset ; 1983.
- Gruzinski S. *La pensée métisse* Paris : Fayard ; 1999.
- Gruzinski S. *Les quatre parties du monde*. Paris : La Martinière ; 2004.
- Lalhou S. L'exploration des représentations sociales à partir des dictionnaires. In : Abric JC. Ed. *Méthodes d'étude des représentations sociales*. Ramonville : Érès ; 2003. p. 37-58.
- Laplantine F, Nous A. *Le métissage*. Paris : Flammarion ; 1997.
- Lefort R. *L'Afrique du Sud. Histoire d'une crise*. Paris : Maspero ; 1977.
- Lévinas E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana ; 1972.
- Lévinas E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset ; 1991.
- Littre E. *Dictionnaire de la langue française*. Paris : La Fontaine du Roi ; 1874.
- Lochak D. *Les droits de l'homme*. Paris : La Découverte ; 2002.
- M'Bokolo E. Ed. *Afrique Noire 2, XIX-XXe siècle*. Paris : Hatier ; 1992.
- M'Bokolo E. La dimension africaine de la traite des Noirs. *Manière de Voir* 2001 ; 58 : p. 32-35.

- Noiriel G. *Etat, nation et immigration*. Paris : Belin ; 2001.
- Pastoureau M. *L'étoffe du diable*. Paris : Seuil ; 1991.
- Pastoureau M. *Bleu. Histoire d'une couleur*. Paris : Seuil ; 2002.
- Paul-Lévy F. A la fondation de la sociologie, l'idéologie primitiviste. *L'Homme* 1986 ;
XXVI (1-2) : p. 269-286.
- Poliakov L. *Bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs*, Paris : Complexe ; 1986.
- Raulin A. *Anthropologie urbaine*. Paris : Armand Colin ; 2001.
- Roy E. Ethnicité, bandes et communautarisme. *Esprit* 1991 ; 169 : p. 37-47.
- Ruffié J. *Traité du vivant*. Paris : Flammarion ; 1982.
- Samama E. Etymologie des métissages. In : Grunberg B, Lakroum M. Eds. *Histoire des métissages hors d'Europe*. Paris : L'Harmattan ; 1999. p. 13-26.
- Simonis F. Des orphelins avec père et mère. In : Grunberg B, Lakroum M. Eds. *Histoire des métissages hors d'Europe*. Paris : L'Harmattan ; 1999. p. 143-152.
- Soustelle J. *La familia otomi-pame del México central*. México : FCE ; 1993.
- Taguieff PA. Doctrines de la race et hantise du métissage. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 1991 ; 17 : p. 53-100.
- Wihtol de Wenden C. *Atlas des migrations dans le monde*. Paris : Autrement ; 2005.