Le préjugé dans la perspective d'étude des représentations sociales

Juan A. Pérez

Universidad de Valencia, Espagne

« The habit of considering racism as a mental quirk, as a psychological flaw, must be abandoned. »

(F. Fanon, 1961, p. 77)

1 Il n'y a pas de jugement sans pré-jugement

Avec le siècle des Lumières a commencé le défi que représentent les préjugés aussi bien pour le progrès de la science que pour celui de la société. Une de leurs maximes était : « Combattre tous les préjugés pour faire triompher la raison. » Le savoir devait être fondé sur l'expérience ou sur la logique rationnelle. Le préjugé a commencé à être synonyme d'ignorance, de biais et de savoir erroné, fondé sur des tyrannies de l'autorité et de la tradition. Au début, la cible de ce combat était la tradition comme si la Bible était le manuel de la science et que l'église devait dicter à travers l'Inquisition quelles théories étaient valables, orthodoxes, et lesquelles étaient erronées, hétérodoxes. Les attitudes en faveur de la liberté de pensée se sont complétées avec des attitudes généralisées contre tout pré-jugé, jugement préalable.

Cependant, il y a des questions socio-épistémologiques complexes derrière cette expérience et logique rationnelle. Il est très rare de trouver le savoir, l'avis ou l'interprétation des données qui ne viennent pas d'un pré-jugé, qui ne contiennent pas un minimum d'antécédent historique. Sans pré-jugé il n'y a pas de processus de savoir. La tradition dans laquelle est immergé tout individu lui confère des catégories *a priori* pour percevoir et interpréter l'expérience et autrui (Gadamer, 1975).

Le but de ce chapitre est d'illustrer comment les préjugés envers les minorités poursuivies en Occident (juifs, gitans, indigènes et noirs) ne sont pas de simples biais cognitifs de l'individu, ni des limitations du traitement de l'information. Ce sont des croyances établies issues de longues traditions de savoir populaire, étroitement liées à un amalgame de raisonnements « scientifiques » de la théologie, la philosophie,

l'anthropologie, la biologie ou la psychologie sur l'espèce humaine ; qui y appartient ou pas, qui en est son meilleur et son pire prototype, qui est supérieur et inférieur. Ces théories académiques, qui en définitive n'étaient que les conceptions profanes de l'espèce humaine, ont fini par édifier une *folk-anthropology* d'où proviennent les préjugés ethniques et raciaux. De plus, elles ne se sont pas limitées à des théories, mais elles ont guidé aussi bien des politiques sociales de l'État que des attitudes et des comportements de la majorité envers les minorités en question.

2 Cognition sociale et représentations sociales : deux points de vue sur le préjugé

La perspective de la cognition sociale décrit en détail les processus du préjugé (p. ex., voir Fiske, 2005). Mais cette littérature présente généralement deux limitations théoriques importantes. Une première est la tendance à essayer d'expliquer la discrimination des minorités comme un cas de plus de la discrimination d'un hors-groupe quelconque. En fait, minorité ou hors-groupe sont tenus pour interchangeables, comme s'il n'y avait pas de saut qualitatif entre les attitudes de discrimination de n'importe quel hors-groupe et la persécution historique de certaines minorités. Dans ce sens, par exemple, dans un article saisissant, Billig (2002) argumente les limites des approches cognitives de la catégorisation sociale (Tajfel, 1969), de la théorie de l'identité sociale (Tajfel & Turner, 1979) et de la *self-categorization theory* (Turner et al., 1987) pour comprendre le préjugé fanatique. Une seconde limitation est que, avec la soi-disant volonté nomothétique, la perspective théorique de la cognition sociale se centre plus sur les processus que sur le contenu spécifique du préjugé envers une minorité concrète. Étant donné qu'il ne se concentre pas sur les contenus, il passe à côté de ce qui détermine qu'une certaine minorité, et pas une autre, soit la cible de la persécution. Du point de vue des représentations sociales du préjugé ethnique, la question cruciale n'est pas la sur-généralisation, lorsque d'une catégorie l'on infère une impression et une attitude sur l'individu. Une question préalable est comment la majorité construit et choisit les minorités qui vont être sa victime. Il s'agit d'étudier comment, pourquoi et dans quel but l'on crée certains types de catégories de classification et appartenance et pas d'autres ; ou comment et sur quels contenus se forme une image consensuelle d'une catégorie. C'est-à-dire, la construction sociale de la catégorie depuis laquelle il sera préjugé est plus importante que le processus par lequel l'on préjuge l'individu d'après la catégorie à laquelle il appartient.

Dans toute discrimination d'une minorité, il y a des processus similaires à la discrimination d'un hors-groupe quelconque. Mais notre hypothèse est qu'il y a aussi autre chose. La plupart des études sur la catégorisation sociale se concentrent sur les divisions entre l'intra-groupe et le hors-groupe, mais toujours à l'intérieur de l'espèce humaine comme catégorie supra-ordonnée (Turner et al., 1987 ; voir figure 1), quoique l'intra-groupe est normalement auto-perçu plus prototypique de l'espèce humaine que ce que l'on perçoit de l'hors-groupe (voir p. ex., Haslam, 2006 ; Leyens, 2009).

La métaphore de l'animal est récurrente dans les représentations sociales qui sont sous-jacentes à la discrimination, l'exclusion et la persécution des minorités. L'on observe que l'animal sert de métaphore à la majorité pour se réaffirmer comme prototype de

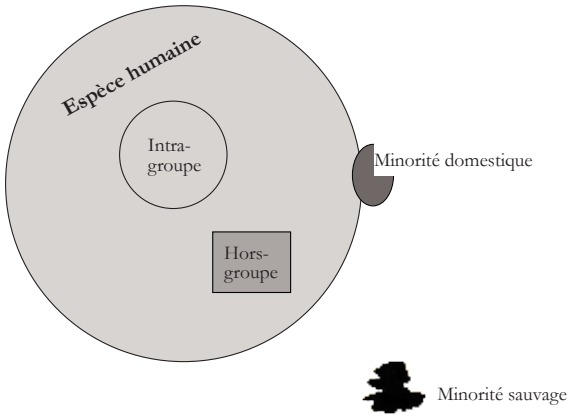


Figure 1 – Représentation des entités du champ social : espèce humaine à l'intérieur de laquelle il y a des divisions intra-groupe et hors-groupe, et deux types de minorités : domestique et sauvage, à la frontière et distanciées de l'espèce humaine respectivement

la nature humaine et questionner celle des minorités. Cependant, ce n'est pas en soi l'animal en général. Le principe anthropologique le plus fondamental de classification des animaux est celui qui les divise en domestiques et sauvages. Une hypothèse est que cette classification ouvre la possibilité d'ancrer les différentes minorités dans une société (p. ex., immigrés étrangers, indigènes, gitans, noirs) dans l'une ou l'autre de ces deux divisions des animaux et donc construire des catégories d'hommes domestiques et d'hommes sauvages (Moscovici, 1974) en opposition catégorielle avec l'espèce humaine que la majorité se réserve pour soi-même. Dans un plan plus général, l'on établit ainsi l'opposition catégorielle entre un être humain-nature (*minorité domestique ou sauvage*) et un être humain-culture (*majorité*) (Pérez, 2006).

Le champ social est aussi structuré en termes d'influence sociale et des pressions à l'assimilation qu'exerce la majorité hégémonique sur la minorité périphérique et distanciée. Une révision sommaire de l'histoire de cette pression à l'uniformité que la majorité a exercée sur les minorités comme les juifs, les gitans, les indigènes ou les noirs, nous permet de voir bien une pression à l'intégration (*uniformité*) ou une pression à l'évitement (*purification*). Souvent l'on passe à cette deuxième représentation de la minorité après l'échec de la première (Pérez, Chulvi & Alonso, 2001). À cet égard, Moscovici (2002) décrit la *pensée symbolique* et la *pensée stigmatique* comme deux formes élémentaires de pensée sociale qui se trouvent dans les interactions d'inclusion et d'exclusion sociale des minorités. La *pensée symbolique* implique que le lien avec la minorité est conservé, généralement pour la domestiquer, même si souvent c'est pour la discriminer ou même l'exploiter. C'est le cas, par exemple, quand l'étranger, celui qui est différent, est conçu à travers des catégories familiales (*ancrage*) qui l'approchent (Simmel, 1908). De cette façon, cet élément familial projeté sur l'autre crée un lien avec lui. Mais ce lien est ambigu, l'autre continue à avoir quelque chose d'une altérité, ce qui débouche sur certaines conduites de discrimination, de xénophobie ou de racisme. Par opposition à cette manière de se représenter l'autre, il y aurait la *pensée stigmatique*, quand l'étranger, l'hérétique, le déviant, n'est qu'un inconnu, un

déficit, et il n'y a plus d'hospitalité socio-cognitive, ou un processus de familiarisation avec lui. Un stigmate qui rend impure la minorité sape à la racine, transforme en tabou le possible mélange ou contact de la majorité avec elle.

Cette classification du règne animal et ces deux types de rapports (*domestique vs sauvage*) servent de modèle ou théorie profane pour classifier et réguler le contact avec les différentes minorités hors-groupe dans une société. Quand le rapport avec la minorité surgit de la représentation de celle-ci comme domestique, il y a la pression de l'assimiler, l'acculturer, la convertir à la culture de la majorité, de la configurer selon l'identité de la majorité. Sous cette représentation, il y a un rapport symbolique, d'*indenture*, par lequel, même si la minorité est comme un produit de la majorité, celle-ci se reconnaît en elle. Mais quand les minorités sont représentées comme sauvages, la pensée stigmatique de la majorité évite par tous les moyens de se reconnaître dans la minorité. Dans ce cas, la majorité essaye de s'éloigner catégoriquement de la minorité, d'éviter tout contact. Ainsi ontologisée, la minorité dans le spectre du sauvage, le mélange avec la minorité devient tabou, à cause du stigmate et de l'impureté que représente la minorité pour le corps majoritaire. Les préjugés ethniques et raciaux sont les dépositaires du tabou de contact qui règle l'évitement de se mélanger à cette minorité.

Nous avons proposé l'hypothèse de l'ontologisation (Moscovici & Pérez, 1997 ; Pérez, Moscovici & Chulvi, 2007) pour faire référence à la stigmatisation anthropologique la plus extrême qui consiste à représenter la minorité comme une entité sociale tellement *sui generis* qu'elle est considérée séparée, non seulement du propre groupe, mais de l'espèce humaine. En se concentrant sur les quatre minorités discriminées et poursuivies à mort en Occident (juifs, gitans, indigènes, noirs), nous décrirons les *thêmata* à travers lesquels on a ontologisé chacune de ces minorités. Moscovici (2002) remarque que les *thêmata* « *are presumed or evident in the culture of a group, so that its members may nor even spell them out in communication. They underlie the content, notions, images, and meanings that are just about to become socially shared. These themata appear to have a generative as well as a normative power in the formation of a representation, fitting "new" information to the already existing one* » (p. 31). Une fois la minorité ontologisée, les préjugés ethniques et raciaux composent la réalité sous-jacente qui fait que le tabou de contact règle l'interaction avec cette minorité. Cette réalité sous-jacente, plus que sur la minorité, correspond avant tout et premièrement à la représentation que la majorité persécutrice garde sur elle-même.

3 L'hypothèse du tabou de contact

Comme nous allons le voir tout au long du chapitre, le tabou de contact et le mélange avec une minorité proviennent d'une *folk-anthropology* à travers laquelle la majorité se construit elle-même comme un corps - ethnique, religieux, national, racial - qui incarne l'essence du bien et s'établit avec le devoir de le sauvegarder. La généalogie et les impulsions procréatrices de l'individu doivent se soumettre à ce « corps organique ». Pour conserver ce « corps pur », la majorité manifeste des stratégies qui commencent par stigmatiser la minorité comme sauvage, jusqu'à accentuer le tabou du contact, interdire le mariage avec la minorité, établir la ségrégation ou l'apartheid, l'expulser du

pays. Et cette obsession pour la pureté ethnique, pour se protéger de la minorité, peut déboucher aussi sur la purification ethnique, sur l'extermination directe. Partant de la notion du biopouvoir de Foucault (1997), la question est le racisme de la purification permanente qu'une société dirige vers elle même sous la paranoïa de se défendre à soi-même. C'est à partir de ses croyances de la majorité sur elle-même, que l'on représente l'allogène, la reproduction biologique désirée, où se trouve le mal, qui est la source de contamination et de dégénérescence et par conséquent le tabou du contact se promulgue avec les minorités avilies.

4 La pureté de sang ou le *thêmata* généalogique du préjugé

En dernier ressort, le but de la domestication est d'intégrer, assimiler, acculturer, protéger, scolariser, anti-ségréger. Comme exemples de domestication, nous trouvons la conversion religieuse forcée des juifs, la sédentarisation des gitans, l'évangélisation des indigènes. Sans doute, la domestication rend possible le mélange de la majorité avec la minorité. Mais la peur sempiternelle de la majorité hégémonique à la perte de la pureté religieuse, ethnique, raciale (Henri-Lévy, 1994 ; Pichot, 2000 ; Campion-Vincent, 2005), ou la peur à la dégradation ou dégénérescence, quand cette peur est ontologisée envers une certaine minorité, cela finit par produire ce que l'on pourrait appeler la paranoïa de la domestication : plus il y a de proximité avec la minorité, plus grande sera la perception de danger à se contaminer et donc plus grande sera l'intensification du tabou du contact avec elle (voir aussi, Jodelet, 1989).

La persécution des juifs nous illustre ce premier *thêmata* de la pureté et la peur du mélange avec la minorité. Pendant des siècles, mais surtout avec l'expansion du christianisme, la pression contre les juifs s'accentue en Europe (voir p. ex. Arendt, 1951 ; Poliakov, 1961). Ainsi, par exemple, à la fin du XIV^{e} siècle en Espagne, une série de mesures ont été adoptées pour forcer la conversion des juifs au christianisme (voir p. ex. Caro Baroja, 1962 ; Netanyahu, 1999). Il y a eu de nombreuses conversions forcées, individuelles et en groupe. Avec ces conversions massives, un nouveau groupe est apparu : les « nouveaux chrétiens », appelés *conversos* (convertis). Étant donné qu'ils s'étaient convertis au christianisme, il n'était plus possible de leur appliquer les restrictions qui étaient appliquées au reste des juifs. Paradoxalement, les convertis ont fait apparaître entre les « vieux chrétiens » des incertitudes et des peurs de toute sorte.

Un mouvement social contre les juifs en général et les convertis en particulier n'a pas tardé à apparaître. Ce mouvement a réussi à faire promulguer les *Statuts de Pureté de Sang* (le premier a été approuvé en 1449 à Tolède, alors capitale religieuse, centre politique important et avec la communauté juive la plus influente du pays). Ces statuts constituent un prototype d'un *thêmata* généalogique habituel opérant dans les préjugés ethniques (Chulvi & Pérez, 2005). D'un côté il restait les « vieux chrétiens », c'est-à-dire, ceux qui pouvaient prouver qu'ils n'avaient aucun ancêtre juif en huit générations. De l'autre côté, les « nouveaux chrétiens », chez qui on identifiait un parent juif dans les huit dernières générations. Les premiers, pouvaient occuper des postes à l'Église ou à l'Administration de l'État ou les Ordres militaires, remplir la fonction de témoins aux tribunaux, faire des études aux universités ou être admis

dans des différentes écoles, associations syndicales, etc. Les seconds, étaient exclus de tout cela à vie, en vertu de leur arbre généalogique, de leur « sang impur ».

La *peur de la contamination* religieuse est aussi apparue. Les évêques devaient surveiller les convertis, le nouvel ennemi *intramuros*, pour que ceux-ci respectent tous les préceptes chrétiens (assister à la messe, baptême, respecter les commandements), qu'ils ne suivent aucun précepte juif (observer le sabbat, enterrer leurs morts selon le rite judaïque) et aussi pour qu'ils n'aient pas de contact avec des juifs ou d'autres infidèles. On a commencé à soupçonner que les nouveaux convertis pouvaient être faux et infidèles, feindre d'être chrétiens, mais, en réalité, ils pratiquaient en privé la loi judaïque - ce que l'on connaît comme le *crypto-judaïsme* (Domínguez, 1993 ; Sicroff, 1979). Dans le langage populaire, le converti qui en secret judaïsait était appelé *marrane*, vocable de l'arabe espagnol, dont la sémantique évoque saleté, cochon, bassesse morale. On faisait circuler des rumeurs que les nouveaux chrétiens « du lignage des juifs » cachaient un plan diabolique de domination et destruction de la chrétienté. On avait peur qu'ils conspirent, qu'ils empoisonnent l'eau, qu'ils répandent la peste. On sait que pendant plusieurs siècles cette peur à l'*ennemi interne* (c'est-à-dire les convertis) a occupé plus l'attention que l'*ennemi externe* (c'est-à-dire, les Maures et les Juifs que gardaient leur propre identité religieuse). L'on préjugeait que, aussi bien les juifs que les convertis, étaient imprégnés d'une haine généalogique envers les vrais chrétiens et l'on supposait que cette haine serait héritée par leurs descendants.

Entre les « solutions au problème des convertis », la ségrégation entre juifs et chrétiens a été mise en place, surtout pour surveiller que les nouveaux convertis n'entrent pas en contact avec les juifs, face au danger prétendu qu'ils retournent à leur première religion (Netanyahu, 1999). La méfiance que cette même ségrégation soit insuffisante, c'est ce qui a essentiellement fini par mener à l'expulsion des juifs du pays à la fin du XV^{e} siècle et à l'établissement de l'Inquisition pour surveiller de près les convertis.

Les spécialistes sur ce sujet discutent si les *Statuts de la Pureté de Sang* concordent avec une pureté raciale (*folk-biology*, avant la lettre) ou simplement avec une pureté spirituelle. Ils discutent aussi s'il y a ou pas une continuité entre les *Statuts de la Pureté de Sang* et les Lois de Nuremberg de 1933 promulgués par les nazis (voir p. ex. Stallaert, 2006). Le plus remarquable ici pour nous est comment ils élaborent la dynamique du préjugé, les contenus et les processus de persécution que nous allons trouver face à d'autres minorités.

5 La grande chaîne des êtres et les espèces comme essences

Un autre *thêmata* qui opère dans le préjugé ethnique et racial est l'idée de classement hiérarchique des êtres humains, la croyance que certains groupes sont supérieurs à d'autres (plus intelligents, moraux, civilisés, etc.). À son tour, cette hiérarchie entre êtres humains rejoint un principe de classification aristotélicien des êtres, connu comme *scala naturae* et son extension dans *la grande chaîne de l'être*, qui date de très longtemps (Lovejoy, 1969). Dans le système de la grande chaine de l'être, les objets et les êtres (pierres, plantes, animaux, être humain, anges, dieux) sont ordonnés tout au long d'une « échelle » d'après leur degré de perfection. Tout être a son propre degré de perfection qui est au-dessus ou au-dessous d'un autre être, aussi infime soit

sa différence. Les êtres sont divisés en deux, la partie supérieure et celle inférieure. Ainsi, pour l'être humain, la partie supérieure correspond à la partie spirituelle, avec des attributs comme la raison, et celle inférieure correspond au corps, où commence le règne animal avec ses instincts. Comme nous le verrons, ce type de division sera parfois généralisé avec une division des êtres humains selon les plus dominés par la *natura* et les plus guidés par la *culture* (Moscovici, 1964).

Un aspect important est que dans la *Scala naturae* les êtres sont conçus comme des essences, avec des frontières bien délimitées et fixés de façon permanente. On n'admet donc pas l'évolution de certaines espèces à d'autres. Il s'agit d'une pensée essentialiste, qui, en dernier ressort, constitue une magnifique protection de l'identité humaine dans la mesure où l'on ne remet pas en cause qu'une espèce pouvait évoluer ou régresser vers une autre (Bracken, 1978). Cette croyance empêche, par exemple, de concevoir une continuité entre l'homme et l'animal.

6 Le *thêmata* de l'homme sauvage et la peur de la dégradation humaine

Dans le *thêmata* du mythe sauvage, on ontologise la partie *natura* de l'homme et on crée un être situé entre la bête et l'homme. On décrit un homme qui habite les forêts, où il coexistait fréquemment, loin des villages et des villes, avec des animaux. Le sauvage vivait comme un animal et était accompagné de bêtes réelles et imaginaires : des cerfs, des ours, des unicornes. Comme le signale Bernheimer (1952), l'iconographie médiévale établissait déjà avec netteté le stéréotype du sauvage poilu, comme une image dans une recherche désespérée d'un lien de l'homme avec les instincts. Cependant, comme dans la vision chrétienne le progrès n'intervient pas (« Dieu est déjà la perfection absolue »), la seule chose qui entre est, tout au plus, la dégradation. Ainsi, le courant orthodoxe de la pensée a conclu que le sauvage, dans son état déplorable, ne serait pas une création de Dieu, mais une créature qui se trouverait dans la condition bestiale à cause de la folie, du fait d'avoir grandi entre animaux, de la solitude ou des souffrances extrêmes. La croyance de la dégradation ou dégénérescence - dans la sémantique biologiciste -, à cause du mélange entre chaînon inférieur et supérieur, est souvent centrale dans le tabou de contact et l'interdiction du mélange avec certaines minorités.

7 La rencontre avec les indigènes du Nouveau Monde : sont-ils ou non des êtres humains ?

Ces deux *thêmata*, la hiérarchie qu'établit la grande chaine de l'être et le mythe de l'homme sauvage, constituent l'univers mental où a lieu l'un des « grands » évènements anthropologiques de notre histoire récente : la colonisation du « Nouveau Monde ». Cocchiara (1948) et Bartra (1994) sont d'accord pour signaler que l'idée de la sauvagerie se produit en parallèle, et même prévoit le contact réel. Avant d'être découvert, le sauvage a dû être inventé. Le sauvage est une construction culturelle et chaque société construit ou croit au sien (Lévi-Strauss, 1952). Les explorateurs du « Nouveau Monde » portaient dans leurs têtes une vaste ethnographie de créatures mythiques (nymphes, satyres, centaures, titans, amazones, unicornes, *the ten lost tribes*, etc.).

Toutes ces créatures servaient d'ancrages dans le processus de se familiariser avec l'inconnu, c'est-à-dire, ancrer le nouveau dans le connu (Moscovici, 2013). Les mythes, les légendes et la vision du monde contenue dans la Bible constituaient les archétypes pour répondre à n'importe quelle énigme sur la nature et la diversité humaine. Et comme le remarque Kappler (1980), la rencontre avec des monstres faisait partie des évènements espérés d'un voyage par des terres inconnues, elle constituait même une épreuve manifeste de l'authenticité de l'expédition.

Dans le contact avec les Amérindiens, la question ontologique n'a pas tardé à se poser : quelle était son origine ? qui étaient leurs ancêtres ? D'une part, il fallait élucider si les « Indiens », ces êtres du Nouveau Monde, faisaient partie du lignage humain (jusqu'à la moitié du XVIII^{e} siècle, on n'a pas découvert le détroit de Béring qui pouvait supposer une explication à leur origine), tandis que dans la tradition biblique la question était s'ils étaient des descendants d'Adam et si leurs âmes pouvaient se sauver (Gerbi, 1973 ; Popkin, 1978). Bien qu'en se basant sur la Bible la théorie monogéniste s'imposait (*Dieu comme créateur unique*), avec la découverte du Nouveau Monde apparaissent des approches polygénistes qui argumentent l'existence de différentes espèces d'êtres humains, certaines étant préadamites. Entre les défenseurs les plus connus de cette vision, absolument hétérodoxe du point de vue biblique, se trouve Isaac de La Peyrère, qui a été emprisonné suite à la publication de son livre *Praeadamitae* (1655), où il soutenait qu'il y avait des gentils qui étaient nés avant Adam. Du point de vue de l'anthropologie théologique, accepter ceci présupposait, parmi beaucoup d'autres choses, que les Indiens auraient une bonté naturelle, sans l'artifice du pêché original des chrétiens, ce qui abonderait dans la représentation du bon sauvage. Popkin (1978, p. 206) n'hésite pas à écrire que :

> « *From the mid-17th century onward, pre-Adamism was the real spectre haunting Western thought, that it was the most fundamental challenge to the Judeo-Christian tradition to arise from the "new science" and the "new philosophy". More than the Copernican theory or the mechanistic view of nature, the pre-Adamite theory threatened to destroy the traditional picture of the nature and destiny of man, based on the Biblical account* ».

Voltaire manifestait qu'il était polygéniste parce que cela allait contre la Bible. Cependant, avec l'essor proche des sciences naturelles, l'attitude ou la croyance au polygénisme passera par être une représentation de la croyance selon laquelle les êtres humains se divisent en différentes espèces ou races.

> *La controverse de Valladolid.* Une seconde représentation des indigènes du Nouveau Monde est ancrée à une anthropologie philosophique. Au sein de cette dernière, domine le débat si par nature ils étaient des êtres rationaux qui les rendaient libres et égaux aux européens, ou s'ils avaient un déficit rationnel, qui ne leur menait qu'à obéir, c'est-à-dire, d'être des serfs. L'Église catholique a pris tellement au sérieux cette question que le pape Paul III a promulgué une bulle (1537) avec laquelle il a essayé de clore le débat sur la rationalité des Indiens, en ratifiant explicitement que « les Indiens sont de vrais hommes et que non seulement ils sont capables de comprendre la foi catholique, mais qu'ils sont désireux de la recevoir ».

Après un demi-siècle de positions opposées entre ecclésiastiques, conquérants et juristes sur la nature humaine et divine des Indiens et comment les traiter - corporellement et spirituellement -, la Couronne espagnole et ses conseillers étaient désorientés et ont décidé de réunir une commission de 14 sages (théologiens, philosophes et juristes) pour pouvoir écouter toutes ces positions et décider la façon de mener à terme les conquêtes « justes » qui réconfortent la conscience. Le débat a eu lieu en 1550 à Valladolid. D'un côté Las Casas et de l'autre Sepúlveda étaient chargés d'exposer les positions opposées devant la commission.

Sepúlveda, fidèle à la philosophie aristotélicienne, partait de la prémisse que les Indiens étaient en état naturel d'infériorité et de barbarie par rapport aux peuples civilisés et que l'utilisation de la force, le châtiment et la guerre contre eux étaient donc justifiés. Il argumentait que l'on ne peut pas tolérer des « comportements » comme l'idolâtrie, l'anthropophagie, les sacrifices d'êtres humains, la polygamie. Il défendait qu'il était juste d'utiliser le châtiment corporel pour les écarter de ces comportements et ensuite leur prêcher la foi chrétienne. De plus, il soutenait que, étant donné leur condition naturelle d'infériorité, les Indiens devaient être pris sous tutelle et obligés, même avec les armes, à obéir aux plus civilisés.

De son côté, Las Casas, défenseur des Indiens, acceptait que ces « comportements sauvages » devaient être corrigés, mais il ne considérait pas qu'ils soient spécifiquement caractéristiques des Indiens, car, selon lui, ceux des conquérants étaient pires. Las Casas ne croyait pas que les Indiens soient des serfs par nature, ni des sujets de la couronne espagnole, et par conséquent celle-ci n'avait pas de juridiction pour les punir. Et, pour finir, il ne soutenait pas qu'à cause des comportements sauvages de quelques-uns une guerre contre tous soit justifiée. Il s'opposait aussi à la méthode pour évangéliser, qui ne devrait pas consister à employer la force, mais recourir à la persuasion et le bon exemple. Cette critique de la conquête recevra une continuité avec des penseurs comme Montaigne et Rousseau et sera l'une des voies à travers lesquelles, à un moment donné, on arrivera à ancrer l'Indien dans le mythe du « bon sauvage ».

8 Domestication des hommes-*natura*

Au-delà du centre de la controverse, un *thêmata* partagé par la plupart des Européens se forme : les Indigènes avaient un déficit dans leur *natura*, il leur manquait un degré de développement culturel par rapport aux Européens. Pour certains (p. ex. Las Casas) ce degré culturel qui leur manquait était la foi religieuse (chrétienne), pour d'autres (p. ex. Sepúlveda) c'était la civilisation (occidentale) qui leur manquait. Cette ontologisation qui découle de l'indien en termes *natura* (*tabula rasa*) face à la culture (évangélisation ou socialisation européennes) était partagée aussi bien par les missionnaires défenseurs des Indiens que par les conquérants, qui en réalité ne voyaient en eux que de la main-d'œuvre exploitable comme s'il s'agissait de bêtes de somme. Un procédé similaire aura lieu dans la représentation des Gitans pendant des siècles dans tous les pays de l'Europe.

Au-delà de leur accord ou désaccord avec les conquérants, les missionnaires partaient généralement de la représentation des Indigènes comme des êtres simples et pleins de

superstitions, fascinés par la sorcellerie et l'idolâtrie. Le concept de *tabula rasa* a servi de fond à la stratégie pour les convertir au christianisme. Le modèle des évangélisateurs était celui de l'agriculture : d'abord, « préparer la terre », extirper les idolâtries, les sorcelleries et les rituels, et après semer la doctrine des évangiles. On procédait par destruction des monuments, lieux et symboles. Ils essayaient de mettre fin aux cultes (comme celui des morts) et de leur faire croire à la fausseté de leurs dieux. La question n'était pas tellement que les systèmes de croyances des aborigènes s'écartaient du christianisme, mais plutôt que c'était une résistance contre l'évangélisation. Ainsi, les missionnaires ont pris conscience petit à petit que l'extirpation des symboles externes n'était pas suffisante, car certains rituels et superstitions des Indigènes ou bien persistaient dans la clandestinité, ou bien étaient transformés pour les incorporer aux nouvelles exigences des rituels du christianisme. Ils ont choisi d'intensifier la prédication et de faire un contrôle très strict des néophytes.

Ils ont fait appel à la domestication et la tutelle comme procédé d'évangélisation. Les missionnaires voyaient que les Indigènes étaient prêts à accepter docilement la nouvelle foi, sans résistance doctrinale, mais aussi qu'ils l'oubliaient et l'abandonnaient avec la même facilité. Ils l'attribuaient à des traits psychologiques comme l'instabilité de leur caractère et leur indifférence à toutes les choses. Il est symptomatique, par exemple, que l'Inquisition a fini par laisser hors de ses « compétences » la religiosité des Indiens, car, après avoir condamné au bûcher les premiers Indiens, apparemment elle a compris dans ce cas particulier l'absurdité générale de ses objectifs. D'autres obstacles que les missionnaires voyaient étaient à caractère moral ou social : l'« anthropophagie », la polygamie, le nomadisme. Les missionnaires essayaient de fortifier ces volontés fragiles, de les surveiller face à toute occasion de rechute, de les préparer contre l'influence des païens et contre le mauvais exemple des conquérants. Ce mauvais exemple provoquait le soulèvement des Indigènes et la haine envers les conquérants et tout ce qui leur ressemblait, y compris les missionnaires. Ainsi ils ont pensé à construire des villes chrétiennes (p. ex. les « réductions » jésuites du Paraguay), en sédentarisant les nomades et en facilitant l'exercice du catéchisme. La méthode consistait à éviter la force et à endoctriner avec la parole. La scolarisation en a été l'outil. En tout cas, dans le système des réductions régnait une discipline stricte et paternaliste ; ils n'éduquaient pas les Indiens pour être autonomes ; ils se limitaient à les domestiquer et les garder en état de tutelle.

9 Le progrès linéaire de l'homme, du sauvage au civilisé

Le processus d'ancrage ne se limite pas à un biais cognitif ; c'est surtout un processus de communication (Moscovici, 2013). Il y a une difficulté évidente pour décrire ce qui est étrange, l'inconnu, ce qui est différent, de façon à pouvoir le divulguer, c'est-à-dire, le faire comprendre à un public qui ne l'a pas vu et auquel il faut le représenter en termes appréhensibles, familiers. Pour cela on a souvent recours à la comparaison entre ici et ailleurs, entre *nous* et *eux*. Le familier pour l'Européen qui voyage au Nouveau Monde sont ses métropoles, ses instruments culturels (vêtements, armes, monnaie, codes écrits), son type d'alimentation, ses croyances religieuses, ses produits agricoles, sa sédentarité. Et c'est à partir de ce système familier de croyances que sera construite l'opposition *civilisé* / *sauvage*.

À partir du XVII[e] siècle, après les explorations, les conquêtes et les colonisations, l'imagerie du sauvage commence à être objectivée dans les albinos, les Indiens, les Noirs, les singes. Des personnages jusqu'à présent imaginaires trouvent ainsi leur incarnation. Et même si la grande chaîne de l'être était préparée pour les classer, soudainement une nouvelle épistémologie de l'histoire se croise, en profonde rupture avec la tradition chrétienne de la dégradation avec laquelle se caractérisait le sauvage. Le grand intérêt des philosophes pour les voyages des explorateurs du Nouveau Monde commence à se focaliser sur les origines des coutumes, des lois ou des arts du moment en Europe. D'une certaine façon, les sauvages vont se transformer en point de départ de l'histoire. Voltaire écrit qu'il y a un temps sans histoire, de répétition des mêmes coutumes, et il y a un temps historique, une ligne de progrès accumulé. Certains récits sur le *modus vivendi* des Indiens ont été pris comme exemple de l'état de nature « pure », des exemples vivants des premiers temps. On situe ainsi le sauvage à un point initial de l'histoire ; parfois, il est comparé à un enfant, représentant le primitif, l'enfance de l'humanité (voir Jahoda, 1999). Face à la tradition chrétienne de la dégradation, les concepts de stade, progrès et perfectionnement successif du genre humain, prévalent. Le champ de l'idée de l'évolution commence à se préparer.

10 Le Bon Sauvage, influence minoritaire sur l'Occidental

Mais si le sauvage se construit à partir des catégories familières de civilisation, il mérite d'être souligné que, dans ce processus historique, les propres catégories de civilisé ont été transformées ou influées. De la construction du sauvage comme contrepoint du civilisé, surgit un autre courant de pensée hétérodoxe qui va édifier la représentation du « bon sauvage ».

Les récits de voyage et les disputes autour des aborigènes ont permis la remise en cause de la valeur absolue et universelle des institutions européennes. Déjà Colomb, dès le début, décrit les Indiens comme des êtres innocents, généreux, sans astuce. Il leur ajoute la dimension *natura* : à moitié nus, dans un habitat exubérant et dont les ressources naturelles sont à explorer et à exploiter. Colomb interprète l'ensemble dans le cadre de la description biblique de l'Éden. Ces premières impressions de l'autre que Colomb répand dans son entourage sont la semence du mythe du Bon Sauvage qui culminera au XVII[e] siècle. La littérature issue des voyages exaltait les vertus de l'Indigène et a composé une image du sauvage idyllique et critique envers les coutumes occidentales. D'un côté, l'on signalait (p. ex. B. de Las Casas) comment les colonisateurs piétinaient le monde heureux des « sauvages » et corrompaient leur liberté et bonté naturelle. De l'autre, dans ces écrits (qui avaient de nombreux lecteurs, et non seulement Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, etc.) il n'y avait pas d'aspect de la civilisation européenne qui ne fut pas remis en cause (propriété privée, l'injustice dans l'exercice de la justice, les mariages imposés, et même la religion et ses missionnaires). Ainsi l'on constituait le mythe du « bon sauvage », qui avec sa simplicité et spontanéité ferait sentir comme insupportable aux hommes civilisés la tyrannie de leurs coutumes artificielles (Chinard, 1913 ; Hazard, 1961).

Ce courant hétérodoxe gardait la relation dialectique avec le courant orthodoxe. Si les philosophes des Lumières exaltent la référence à la nature, ils ont aussi une vision

historiciste du progrès de l'humanité. Et bien que l'on pouvait reconnaître une série de vertus des sauvages, on ne cessait d'insister sur leur déficit, leur retard social, leur faiblesse intellectuelle et que leur grand succès se limitait, pour l'essentiel, à la simple survie. L'approche épistémologique sous-jacente était qu'il ne s'agissait pas d'exalter la figure de l'homme naturel hors de l'histoire, mais d'essayer de comprendre comment les institutions étaient un produit de l'histoire et, dès lors, susceptibles de changer dans l'avenir. Avec Voltaire, l'histoire commence à être considérée comme la science du développement de l'esprit humain. Les sauvages représenteraient un état initial à partir duquel on a obtenu un progrès et un perfectionnement linéaire jusqu'à la civilisation. De cette façon, la civilisation (européenne) serait aussi passée par un état sauvage qui renvoyait à un état primitif, retardé, des cultures.

11 La place de l'homme dans la nature

Petit à petit apparaît un autre *thêmata* particulièrement pertinent pour comprendre la filiation du préjugé ethnique actuel : la recherche du *missing link*, cet être qui ferait la transition entre l'être humain et le reste des animaux (en réalité, le singe). Pendant cette époque des grands voyages, une nouvelle flore et faune ont été découvertes. On découvre une variété de singes et une diversité de types humains. On considère alors, la classification, l'origine, les différences et similarités entre les Indigènes du Nouveau Monde, les Noirs africains, les singes, les albinos, etc. Janson (1952) signale que jusqu'au XVII^{e} siècle il n'y a pas en Europe une connaissance très précise des singes, ce qui donnait lieu à des débats quelque peu curieux. Par exemple, des rumeurs circulaient que les singes étaient en réalité des hommes sauvages qui ne parlaient pas pour ne pas être capturés comme esclaves. Tout ce contact avec les singes et avec les Aborigènes – surtout africains – s'ancrait dans une grande littérature de l'antiquité classique où l'on parlait d'hommes avec une queue, des satires, des amazones, des sirènes, des pygmées, des troglodytes, etc., mélangés avec de différents types de monstres mi-humains ou mi-divins qui habitaient les limites connues de l'espèce humaine (Bartra, 1994). Le singe acquérait une importance intellectuelle grâce à l'incertitude de sa classification, par son caractère ambigu ou même parce qu'il arrivait à être un miroir où l'être humain pouvait arriver à se reconnaître (Ohnuki-Tierney, 1987). Créature mi-humaine, à cause de ses caractéristiques anatomiques et psychologiques semblables à l'homme, elle devenait la limite des classifications de l'espèce humaine et accaparait l'attention de ceux qui avaient la curiosité de trouver l'état de la nature de l'humanité et la ligne de continuité entre l'homme et l'animal (voir à ce sujet l'excellent livre de Jahoda, 1999).

Un saut théorique considérable se produit avec Linneo dans son *Sistema naturae* de 1735 en laissant entendre que l'homme est un être physique et les traits distinctifs devaient être cherchés dans l'ordre naturel. Dans son édition de 1758, il a créé la catégorie des primates où il a regroupé l'homme et le singe. Dans cette édition, il a divisé le genre *homo* en sept types raciaux, plus ou moins basé sur la couleur de la peau : *européen* (blanc), *asiatique* (jaune), *américain* (rouge), *afer* (noir), *troglodytes* (orang-outang), *monstruosus* (géants, nains, tête comprimée, homme avec queue) et *ferus* (poilu, muet, marche à quatre pattes, loup-garou). Le tout semble assez confus, un mélange d'êtres réels et imaginaires dans un schéma unitaire. Dans toutes ses

éditions, on trouvait une confusion entre l'homme, le singe, le troglodyte, le muet, l'homme poilu, l'albinos, des êtres mythiques ou des légendes d'enfants soi-disant élevés par des animaux sauvages. Le plus pertinent ici pour nous est qu'en incluant dans la même catégorie les singes et les humains, il a suscité un grand débat centré surtout sur l'identité de l'être humain et la distinction anthropologique. De fait, Linneo ne s'est pas senti capable de définir la différence (physiquement) entre l'homme et le singe. Il a fait de cette différence un plus grand mystère si possible en faisant appel à l'introspection avec le célèbre « *nosce te ipsum* » (« connu par toi-même ») au moment de déterminer la différence réelle entre l'homme et le singe. Ultérieurement, la liste de caractéristiques qui a été proposée pour établir cette distinction anthropologique est très variée (la bipédie, le langage, la raison, le rire, le mouvement involontaire de l'oreille, etc.) et en même temps créatrice de la déficience, car il y a toujours quelqu'un de stigmatisé.

12 Le Noir entre en scène

L'historien Fredrickson (2002, p. 15) remarque que :

> « *The application of the concept of savagery to the Celtic Irish may strike a modern reader as very peculiar, since they were both white and Christian. But in the 16th century savagery was not yet strongly associated with pigmentation or physical type and hence was not a racial concept in the modern sense. In fact, they tended to attribute brown skin to the temporary effects of the sun or to customs of greasing or oiling the body. More significant in their eyes were such cultural characteristics as nomadism, idolatry, and rude or minimal forms of clothing, shelter, government, and economic activity* ».

Poliakov a signalé que la première fois que le terme « race », dans son sens moderne, apparaît c'est chez Bernier (1684), qui a proposé quatre ou cinq races et qui a soutenu que la couleur noire des Africains était essentielle (face à la couleur foncée de l'hindou qui était accidentelle). De nombreux philosophes du XVIII^{e} siècle, comme Hume ou Voltaire, se sont trompés en croyant que les différences phénotypiques étaient essentielles, un reflet de la polygénèse de l'être humain, et ont cru que les Noirs étaient une espèce différente et inférieure (voir Bracken, 1978). Et probablement ceux qui à l'époque se disaient monogénistes le faisaient plus par peur de la persécution religieuse ou à cause des valeurs naissantes comme la « fraternité universelle », que par conviction « empirique » ; quelques hypothèses environnementales qui expliquaient l'origine de la couleur noire de la peau comme un accident et non pas comme une essence n'ont pas manqué. En tout cas, à cette époque-là on a commencé à hiérarchiser les êtres humains d'après la race et la couleur de la peau. De nombreux groupes (pygmées, hottentots, esclaves noirs, amérindiens) commençaient à être stigmatisés à cause de supposés « déficits », et donc classifiés entre l'être humain rationnel et la bête.

De fait, un « saut » qualitatif opéré pendant les Lumières concerne la croyance que les capacités de la raison sont arbitrairement données d'espèce en espèce. Un intérêt pour l'étude des caractères anatomiques de l'homme débute alors avec l'hypothèse

qu'ils reflètent un degré de civilisation. Mais c'était le préjugé et pas les données empiriques qui dictaient l'échelle de perfection que l'on attribuait à chaque espèce, en suivant, donc la sempiternelle *scala naturae* ; et, comme nous l'avons vu, les Noirs étaient considérés comme une espèce différente qu'était plus proche du singe – corps – que des anges – esprit -. On est arrivé, par exemple, à voir plus de différences entre un Blanc et un Noir qu'entre un Noir et un singe. Héritage physique et héritage culturel commencent à devenir interchangeables. L'ensemble culminera sur les théories racistes de la fin du XIX^{e} et début du XX^{e} siècle.

13 La peur de la dégénérescence de la race

Pour les historiens du XVIII^{e} et XIX^{e} siècle, la grande question n'était pas d'expliquer pourquoi la culture européenne avait progressé plus qu'aucune autre, mais pourquoi les autres n'y étaient pas parvenues ou étaient même entrées en décadence. Ils spéculent avec des réponses en termes de différences biologiques entre sociétés, d'infériorité raciale et de dégénérescence physiologique. L'on commence à postuler des explications biologiques des différences culturelles. De son côté, l'anthropologie de l'époque visait à élucider quelles différences biologiques étaient essentielles et lesquelles seulement superficielles.

On a souvent désigné Gobineau comme le père du racisme moderne. On a dûment résumé l'idéologie qui le fonde comme la croyance que certains êtres humains sont supérieurs à d'autres. Mais du point de vue des *thêmata* intervenants dans le préjugé ethnique et racial, ceci n'est pas le plus conséquent de l'œuvre de Gobineau. L'idée cruciale n'est pas la supériorité, mais comment il arrive à configurer la peur à la dégénérescence collective, le fait qu'une classe ou race supérieure dégénère vers une autre, inférieure. D'après lui, le mélange racial, inévitable *via* le contact entre races, finit par produire une régression à la moyenne (la supérieure descend, l'inférieure monte). Il soutenait que la race aryenne « supérieure », en se mélangeant aux autres « inférieures », était déjà entrée dans le processus de dégénérescence. Pour lui, la civilisation européenne ne se déplace plus dans la ligne progressive étroite de la barbarie vers la civilisation, mais en cercle.

Théorie de l'évolution. Au début, les idées de Gobineau n'ont pas eu une grande importance. C'est avec l'imminente théorie de l'évolution d'un côté (fin du fixisme, donc) et avec l'idée que l'on peut aussi bien évoluer vers le haut que vers le bas, que deux courants de pensée incendiaire se sont mélangés. En effet, jusqu'au XIX^{e} siècle, la fixité des espèces était l'idée dominante, dans la plus stricte tradition aristotélicienne et bien soutenue par les textes bibliques. Face à cela, l'idée plus innovatrice qu'introduit la théorie de l'évolution de Darwin (1859) a été d'invertir la relation entre l'espèce et l'individu. Contre le fixisme inhérent à la grande chaine de l'être, l'espèce a cessé d'être conçue comme un type donné, une essence, par rapport à laquelle les individus présentaient un degré ou autre d'ajustement ou variabilité, mais toujours sans sortir des limites de l'espèce. Dans la théorie de l'évolution, les individus naissent avec des modifications et les espèces se forment et se déforment à partir de ces modifications. De fait, Darwin, plutôt que le terme évolution, employait le terme « descendance avec modification » (Lecourt, 1992). Les voies de l'origine de l'espèce se forment par sélec-

tion naturelle : des mutations apportent à certains organismes un certain avantage, elles seront plus adaptatives que d'autres. Les mutations plus adaptées à un contexte donné auront plus de possibilités d'avoir une descendance et donc de se consolider ou de se répandre jusqu'à arriver à constituer une nouvelle espèce.

La divulgation de cette théorie se fait avec une image qui scientifiquement n'était qu'une mi-vérité, c'est-à-dire erronée, mais on a eu recours à un cliché qui reste indélébile de nos jours dans la culture populaire : « L'homme vient du singe. » L'image se répand dès le premier instant. Rien de mieux que la caricature qu'a utilisé la presse allemande pour donner la nouvelle de la publication de l'évolution des espèces de Darwin [1].

Il y a une infinité de questions de la diffusion de la théorie de l'évolution qui s'avèrent directement pertinentes pour notre sujet des préjugés ethniques et raciaux ; on portera notre attention seulement sur deux : le *thêmata* de la croyance à l'amélioration linéaire de l'espèce et le *thêmata* de la peur à la dégénérescence de la race. Il ne s'agit pas de croyances qui apparaissent dans l'œuvre de Darwin ou d'autres scientifiques de l'évolution. Ce qui donne lieu à ces croyances est la conversion que fait la pensée sociale de la théorie de l'évolution.

Il faut admettre que la plus grande préoccupation morale d'un groupe en général n'est pas qu'un autre groupe soit en stade d'infériorité. Cette croyance mène à l'exploitation, les abus : mais, tout bien réfléchi, cela ne doit pas nécessairement mener directement à l'extermination. Cependant, la préoccupation d'un groupe pour sa pureté est d'un genre très différent (Henri-Levy, 1994). Avec le système de croyances fixiste, les espèces étaient invariables. Mais une fois découverte la théorie de l'évolution et étendue l'hypothèse que l'histoire naturelle (types raciaux) déterminait le développement moral et culturel et que celui-ci pouvait s'inscrire dans le « plasma » génétique et être hérité, l'identité primitive du groupe ne se soutient que dans un terrain mouvant. Huxley, le grand diffuseur de la théorie de Darwin, avait averti que ce serait une erreur de croire que l'évolution va toujours dans le sens d'une plus grande perfection, il peut également y avoir une métamorphose régressive. Et plus d'une fois a surgi la préoccupation que certains processus et politiques sociales (par exemple, ce qu'aujourd'hui on appellerait *positive affirmative actions*) seraient en train de saper la sélection naturelle. C'est dans ce nouveau contexte intellectuel qu'a commencé à s'infiltrer le discours de Gobineau sur la dégénérescence et la pureté ethnique et raciale.

À la fin du XIX^{e} siècle et au début du XX^{e}, la théorie de la dégénérescence est l'un des grands sujets en sciences sociales (voir p. ex. Emler & Reicher, 1995). Un large consensus avait lieu entre biologistes, anthropologues, médecins, zoologistes, avec une relative indépendance de leur idéologie politique, qu'un courant de dégénérescence (sociale et morale) balayait les villes de l'Europe industrielle. Sous un certain lamarckisme, l'on a commencé à croire que les facteurs environnementaux (stimulation urbaine, conditions insalubres, travail épuisant) pouvaient même être plus importants

1. Il est facile de vérifier à quel point il est aisé de trouver dans un moteur de recherche d'images, en cherchant, par exemple, « caricature Darwin », et on vérifie en même temps comment les nouvelles technologies s'érigent en outils de la mémoire collective.

que l'héritage biologique et entraîner le processus de dégénérescence surtout dans les classes inférieures (ouvriers, pauvres, chômeurs).

L'on a pensé que le facteur de régression à un état primitif, sauvage, dans lequel n'importe quel individu civilisé pouvait tomber, était à cause de l'influence de la masse. Voilà le contexte intellectuel dans lequel Le Bon écrit en 1895 son célèbre ouvrage, *Psychologie des foules*. Sa thèse est que les individus, quand ils commencent à faire partie d'une foule de gens, descendent d'un état civilisé à un état primitif et se comportent d'une manière irrationnelle, brutale, spontanée, violente, féroce, avec l'émotivité et l'héroïsme propres de l'instinct primitif. De fait, la psychologie sociale gagne en bonne mesure sa place comme discipline dans les sciences sociales et humaines parce qu'il fallait comprendre la transformation d'un comportement civilisé de l'individu en un comportement irrationnel à cause de l'influence de la foule ou du groupe.

Au début, les idées de Gobineau ont eu peu d'écho en France, mais plus en Allemagne. Tout cela pourrait sembler de simples spéculations philosophiques ou des curiosités historiques si ce n'était parce que *thêmata* après *thêmata*, entrelacés les uns avec les autres, de nouveaux courants idéologiques sont conçus. Le point culminant de toutes ces filiations du racisme sera la mise en place de l'eugénisme. Il en mérite une section à part dans ce chapitre sur le préjugé contre les minorités.

14 L'eugénisme et le tabou du mélange racial

L'idée que les espèces ne sont pas immuables a provoqué de nombreuses approches rupturistes avec l'ordre établi. La distinction anthropologique des groupes dominants n'était plus protégée par le fixisme : ils peuvent être transformés, en bien ou en mal. Ainsi, une fois que le *thêmata* de l'évolution entre les relations entre groupes a été mis en place, une première question que l'on propose aux groupes dominants est la reproduction sélective, le contrôle de la reproduction biologique, étant donné que tandis que certaines reproductions pourraient améliorer l'espèce, d'autres s'avéraient dégénératives.

Le mouvement eugénique fait de ce principe sa philosophie (voir Kevles, 1985). Il défend une série de mesures sociales, médicales, hygiéniques et politiques orientées à améliorer la « qualité » de la population ethnique majoritaire dans un État-nation. Le terme « eugénésique » a été proposé par F. Galton (cousin de Darwin) vers 1883 pour faire référence à l'amélioration génétique du lignage national basée sur l'étude scientifique de « *all influences that tend, in however remote a degree, to give to the more suitable races or strains of blood a better chance of prevailing speedily over the less suitable than they otherwise would have had* » (p. 17). Pour Galton les processus de sélection naturelle et la survie du plus apte qui interviennent dans l'évolution étaient trop lents ou incertains. Si l'on voulait que les meilleurs exemplaires d'une civilisation dominent ou même survivent, le moment était arrivé d'instaurer la science de l'éducation humaine et que l'homme prenne les rênes de sa propre évolution. L'idée était la suivante : empêchez la reproduction de l'indésirable et multipliez la reproduction du désirable.

Galton figure parmi les premiers à envisager que non seulement l'on hérite les caractéristiques physiques, mais aussi les capacités mentales (« le talent »). Il a fait des études sur les temps de réaction avec l'idée qu'en quantifiant les différences physiques l'on obtiendrait un indicateur des différences psychiques entre les individus. On établissait une relation étroite entre les capacités physiques et mentales. Ce courant donnera lieu aux tests d'intelligence, développés au début par Binet et que l'eugéniste Terman adaptera dans l'*Échelle d'intelligence Stanford-Binet* bien connue qui sera utilisée aux USA au début de XX^{e} siècle pour choisir les meilleurs groupes ethniques d'immigrants.

Vers les années 1920, l'eugénisme fut aussi bien un mouvement social qu'intellectuel. Les partisans de l'eugénisme aux USA et en Grande-Bretagne étaient en majorité membres de la classe moyenne, blancs, de souche anglo-saxonne, protestants, avec un haut degré d'études, beaucoup d'entre eux de professions libérales (Kevles, 1985). Il n'est donc pas surprenant que les eugénistes estimaient que les bons lignages biologiques étaient concentrés dans la classe moyenne, les intellectuels, les artistes, les musiciens et les scientifiques. D'après eux, voici la reproduction qu'il fallait encourager.

En s'inspirant des techniques d'élevage d'animaux et de culture de plantes, qui grâce à une sélection minutieuse permettaient d'obtenir des exemplaires dotés des caractéristiques désirées, Galton croyait que l'on pouvait produire une race d'hommes surdoués, en contrôlant les mariages pendant plusieurs générations. Au début Galton a proposé que l'État dirige artificiellement l'évolution biologique du corps social qui le compose, aussi bien pour freiner sa dégénérescence, le purifier des aspects sociaux, moraux, mentaux et raciaux qui le dégradent, que pour stimuler la reproduction des supérieurs. Par conséquent, l'État devait contrôler la sexualité reproductive de la population. Le critère était simple : on ne considère pas eugéniste toute reproduction avec l'implication d'un dégénéré, un malade mental, un retardé mental, un handicapé, un déviant, quelqu'un d'une autre race, un criminel, un pauvre, une prostituée, un alcoolique, un tuberculeux, un hémophile, un homosexuel, un Gitan, un Noir, etc. Le mélange d'un membre de la majorité ethnique avec ces minorités ethniques et sociales contribue à dégénérer le corps ethnique-national.

Il y avait, bien sûr, des antécédents (voir Benasconi, 2010) et il y avait des nuances dans le mouvement eugéniste. Pour certains, l'État devait se limiter à décourager la reproduction des citoyens inférieurs (eugénisme *négatif*) et à encourager la reproduction des citoyens supérieurs (eugénisme *positif*). Ils proposaient donc que l'État organise des concours de la valeur héréditaire des candidats et encourage le mariage entre les vainqueurs (en réalité des classes supérieures « nordiques »). Mais c'est un fait que la plupart des eugénistes proposaient une intervention plus active qui incluait d'interdire les relations sexuelles reproductives non eugénistes ; la stérilisation forcée des dégénérés ; des programmes d'éducation eugénistes ; classifier les individus d'après leurs aptitudes et autoriser plus d'enfants aux parents de haut rang ; suggérer aux « sans valeur » de les enfermer dans des couvents pour freiner leur reproduction. Tout était enveloppé dans la rhétorique que les intérêts collectifs devaient prévaloir sur les intérêts individuels.

Plus tard, Galton a abandonné cet interventionnisme de l'État et s'est incliné à créer un mouvement qui change la mentalité des gens et qu'au moment de choisir leur partenaire ils tiennent compte s'il s'agissait d'un mariage eugénistes ou dysgénésique, c'est-à-dire, que les gens par eux-mêmes aient en tête des objectifs eugénistes. Le mouvement eugéniste est devenu très populaire. Par exemple, la société américaine d'eugénisme en plus de conférences, de films, a édité en 1926 *A Eugenisc Catechism*, où l'on comparait directement l'eugénisme rien de moins qu'avec le courant historique qu'avait implanté le christianisme. Dans ce catéchisme, on affirmait que l'objectif de l'eugénisme était de construire des surhommes. On indiquait qu'il y avait de grands risques lorsqu'on croisait des races très éloignées l'une de l'autre, même si l'on croisait des éléments supérieurs des deux races. Le préjugé que les mulâtres étaient stériles, mouraient prématurément ou naissaient avec des caractéristiques mentales inférieures aux individus de races pures, était une autre croyance que l'on évoquait pour s'opposer au métissage. Par exemple, Davenport (fondateur de l'eugénisme aux USA) prétendait avoir observé que les Mulâtres avaient un niveau intellectuel inférieur aux Noirs purs, et, bien sûr, aux Blancs purs.

Le mouvement eugéniste se nourrissait de la peur que la sélection naturelle (les plus aptes survivent) soit remplacée par la sélection reproductive (les plus féconds se reproduisent, pas les plus aptes). L'on craignait que la sélection artificielle (soutien de l'État aux défavorisés) soit en train de faciliter la dégénérescence de la race, en neutralisant la sélection naturelle, à travers laquelle les défavorisés disparaissaient « de manière naturelle ». L'on combinait, donc, le mythe du progrès de l'espèce, l'idée que l'ethnie autochtone était en train de dégénérer en se mélangeant aux inférieurs ou que les inférieurs se reproduisaient plus vite que les classes moyennes et supérieures.

L'eugénisme a influé les politiques d'immigration aux USA au début du XX^{e} siècle. On argumentait explicitement que l'Europe leur envoyait ce qu'il y a de pire. On soutenait que le mélange de nordiques et des races blanches inférieures, comme les alpins ou méditerranéens, conduirait à un métissage affaiblissant inévitable de la race. Au début, Davenport estimait que la sélection des immigrants devait se baser sur un test individuel et qu'aucun groupe national ne devait être classé comme indésirable. Mais pendant les années 1920, cette sélection eugéniste des immigrants, basée sur les qualités biologiques et mentales, a cédé à une sélection basée sur l'appartenance raciale ou ethnique. Les eugénistes prétendaient ainsi restreindre l'immigration du Sud et de l'Est de l'Europe. Des quotas ont été imposés à l'entrée des immigrants qui obtenaient des notes inférieures aux tests d'intelligence et qui, soi-disant, étaient porteurs d'un bagage génétique « inférieur » – Italiens, Slaves, Juifs, Polonais (Gould, 1981, p. 232). Kamin (1974, p. 12) soutient que ces mesures législatives ont transformé de façon définitive la société américaine.

Le sommet de ce mouvement serait les lois de Nuremberg de 1933 approuvées par les nazis, qui incluaient la stérilisation forcée, l'euthanasie et l'extermination des « dégénérés ». Depuis lors, il est fréquent de réduire l'eugénisme à une politique menée à terme par les nazis. Mais en réalité les idées eugéniques de Galton avaient trouvé, bien plus tôt, du support dans une diversité de pays et de domaines politiques, scientifiques et culturels très divers. Mottier et Gerodett (2007) soulignent que :

> « *World-wide, the first eugenic sterilisation law was introduced in Indiana in 1907 and by the 1930s, almost two-thirds of US states had similar legislation targeting in particular, institutionalised individuals such as criminals and those labelled 'mentally ill'. In 1928, the Swiss canton of Vaud adopted the first eugenic sterilisation law in Europe. It was followed by Denmark in 1929, Germany in 1933, Sweden and Norway in 1934 and Finland in 1935* ».

De manière plus ou moins explicite, cela a été soutenu par les libéraux et les socialistes, les anarchistes et les féministes, par des écrivains célèbres et plusieurs prix Nobel de biologie et médecine. Ceci a été une idéologie très acceptée, par de nombreuses personnes et pendant de longues années. Vers les années 1930, de nombreux généticiens commencent à s'éloigner de la biologie raciale, mais essentiellement pour des raisons politiques, car à cette époque la recherche n'avait pas découvert de nouvelles données qui aient motivé ce changement (Provine, 1973). Un exemple clair de l'influence de la science sur la société et de la société sur la science.

15 La conversion de la majorité : le préjugé ethnique comme déficience morale

Voici un bref parcours par les *thêmata* les plus importants qui ont débouché sur ces politiques eugénistes et de purification de la race. De nombreuses études de psychologie sociale (p. ex. Bandura, 1999 ; Leyens, 2009 ; Goff, Eberhardt, Williams & Jackson, 2008 ; Saminaden, Loughnan & Haslam ; 2010 ; Staub & Bar-Tal, 2003 ; Vala, Lopes & Lima, 2008) confirment l'hypothèse proposée par Jahoda (1999) selon laquelle les images de l'autre comme des animaux, des primitifs, des sauvages, ne doivent pas nécessairement être des vestiges historiques, un passé déjà surmonté de nos jours. Ces images persistent à présent et sont utilisées pour déshumaniser des minorités cibles du préjugé.

Cependant, le génocide perpétré par les nazis a supposé un choc moral inouï, ce qui a contribué comme aucun autre fait à établir le *thêmata éthique* avec lequel depuis la moitié du XX^{e} siècle l'on interprète toute manifestation de discrimination sociale et de préjugés ethniques. Ce qui est nouveau est que la majorité a commencé à se reconnaître comme source de préjugés ethniques et raciaux, et surtout à considérer que ceux-ci n'étaient ni bons ni normaux. Ce *thêmata* ne génère pas *ipso facto* une nouvelle représentation des minorités sociales, mais une nouvelle représentation du préjugé, qui consiste à l'évaluation éthique que l'on fait, ou la majorité fait de soi-même, lorsqu'elle exprime publiquement (ou manifestement) des préjugés envers la minorité (Pérez & Molpeceres, 2018). De nombreuses études sur le préjugé en psychologie sociale (McConahay, 1983 ; Gaertner & Dovidio, 1986 ; Kinder & Sears, 1981) convergent signalant l'attention que prête actuellement la majorité pour préserver son identité morale, en évitant toute expression manifeste, publique, des attitudes négatives et des comportements discriminatoires envers les minorités ethniques. Mais une diversité de techniques de mesure du préjugé latent, où la majorité n'a pas de contrôle conscient sur ses réponses, montrent que les *thêmata* que nous avons vus tout au long de ce chapitre (infériorisation, animalisation, biologisation, contamination) interviennent et

répondent à ce que l'on appelle le préjugé implicite (voir p. ex. Greenwald & Banaji, 1995).

16 La pureté et le tabou du contact

Cette très brève révision historique du préjugé envers les minorités poursuivies à mort en Occident nous laisse voir que la locomotive de tous ces *thêmata* signalés est le *tabou du contact* (Pérez, Moscovici & Chulvi, 2007). Nous avons vu comment on arrive aux *folk-anthropologies* à travers lesquelles on ontologise certaines minorités en dehors de l'espèce humaine. En réalité, ce que l'intragroupe se représente comme typique de l'espèce humaine est parfois sa religion chrétienne (*vs* Juifs, hérétiques et païens), ses coutumes culturelles européennes (*vs* les sauvages des Indigènes), l'esthétique caucasienne (*vs* la laideur du singe africain), la race aryenne (*vs* l'alpine), la sédentarité (*vs* le nomadisme), ou même l'aristocratie (*vs* la populace), etc. La majorité fera tout ce qui est possible pour se maintenir « pure », c'est-à-dire pour ne pas se mélanger, se reproduire, avec la minorité ontologisée hors de son prototype d'espèce humaine. Se mélanger avec cette minorité est pour la majorité une contamination, une dégradation, une dégénérescence ou régression à la moyenne. Le tabou du contact consiste en toute une série de pratiques et de discours de la vie quotidienne avec lesquels la majorité socialise ses membres de façon explicite et implicite pour qu'ils ne se mélangent pas avec ce genre de minorité. Le livre de Romano (2003) est une des rares études que l'on connait sur cette influence quotidienne que le propre groupe exerce pour que ses membres ne se mélangent pas avec la minorité déviante.

Comme dans pratiquement toutes les études sur le préjugé, la question ultime est toujours comment les combattre. Nous n'avons pas de réponse. Mais comme il a été signalé tout au long du chapitre, nous pensons qu'il est fondamental de ne pas réduire le préjugé envers les minorités poursuivies à mort au préjugé envers un hors-groupe. La théorie classique du contact entre groupes peut s'avérer efficace sur le préjugé envers l'hors-groupe, avec les conditions déjà soulignées à l'époque par Allport (1954). Cependant, dans le combat du préjugé envers les minorités, c'est l'opposé : les préjugés n'apparaissent pas à cause du manque de contact, mais justement pour éviter le contact. Plus le « danger » qu'implique le contact sera grand, plus intenses le seront. La voie théorique d'intervention de ce chapitre est de combattre *thêmata* par *thêmata*, les décrocher de la locomotive comme s'il s'agissait de wagons du train de la mort. Que ce soit un long processus historique ne devrait pas nous faire renoncer au combat.

Remerciements

Traduit par Silvia Palazón Speckens. Chapitre réalisé avec l'aide du ministère espagnol de « Economía y Competitividad », Plan National I+D+i (Projet PSI2016-80634-P).