

La genèse des stéréotypes dans les jeux de l'identité/alterité Nord-Sud

Christiane Villain-Gandossi

DANS **HERMÈS, LA REVUE** 2001/2 (N° 30), PAGES 25 À 40
ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 0767-9513

ISBN 2271059232

DOI 10.4267/2042/14515

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://preprod.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-2-page-25.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

I. APPROCHE THÉORIQUE DU « STÉRÉOTYPE » DANS LE CADRE DES RELATIONS BIPOLAIRES

Christiane Villain-Gandossi

Jan Berting

Mouldi Lahmar

Jean-Noël Ferrié

Gianpaolo Ferrari

Christiane Villain-Gandossi
CNRS, Temps, Espaces, Langages Europe Méridionale Méditerranée (Telemme),
Université d'Aix-en-Provence

LA GENÈSE DES STÉRÉOTYPES DANS LES JEUX DE L'IDENTITÉ/ALTÉRITÉ NORD-SUD

Qu'elles le prennent dans un sens péjoratif ou neutre, les sciences sociales font du stéréotype un concept bien défini qui permet d'analyser le rapport de l'individu à l'Autre et à Soi, ou les relations entre les groupes et leurs membres individuels : « Le stéréotype apparaît avant tout comme un instrument de catégorisation qui permet de distinguer commodément un *nous* d'un *ils*. Dans ce processus, le groupe acquiert une physionomie spécifique qui le différencie des autres. » (Amossy, Herschberg, 1997, p. 45).

Le stéréotype, élément d'intégration des groupes

Les stéréotypes constituent un important élément d'intégration des groupes, des motivations, des actions sociales, de la propagande, des partis pris, du caractère social des individus. Ils remplissent une fonction importante dans le domaine de l'action sociale, une fonction habituellement omise dans les analyses : les chercheurs en effet « perdent de vue » généralement cette fonction surtout parce qu'ils ne veulent pas la percevoir. Ainsi que l'a noté Montesquieu : « le « préjugé » ne consiste pas à ignorer certaines choses mais à s'ignorer soi-même » ou dirions-nous maintenant plus précisément, à ignorer en nous le conditionnement de la position de nos expériences ; à la limite, on déclarera « négligeables » les phénomènes récalcitrants. Nous avons

tous hérité de théories, de systèmes interprétatifs que l'on pourrait en fin de compte qualifier de *préjugés*, en ce sens que la cause est jugée avant d'avoir été entendue.

Dans sa *Théorie des opinions*, Jean Stoetzel (Roze, 1992, p. 594) souligne que l'effet puissant des stéréotypes tient à ce qu'ils sont, comme les clichés, les symboles ou les slogans, « les significations elles-mêmes », c'est-à-dire quelque chose d'immédiatement communicable et assimilé par les individus. Le stéréotype apparaît ainsi comme un élément de la structure des représentations : il ne prend toute sa signification que rapporté à sa composante individuelle et aux coordonnées sociales.

Le stéréotype constituera donc un signifié régi par un système référentiel, complexe et large, plutôt qu'une expression formellement codifiée. On a pu dire aussi que le stéréotype relevait d'une structure cognitive spécifique, mais justement grâce à cette spécificité qui consiste notamment en l'union dans son cadre du facteur cognitif et émotionnel, cette structure comporte également un élément de nature pragmatique. Autrement dit : les stéréotypes ont un aspect cognitif, émotionnel et pragmatique. Il ne s'agit pas de concepts au sens *stricto sensu*, mais de représentations plus ou moins générales des phénomènes sociaux, quelles que soient par ailleurs leur véracité et leur validité (Schaff, 1994, p. 57).

Le stéréotype est donc soit quasi-totalement contraire aux faits, soit partiellement conforme, tout en créant les apparences de véracité totale de ses contenus : aussi constituent-ils un excellent instrument pour la pratique des opérations de dissonance cognitive et du maintien de l'état de l'« esprit fermé ». Il se produit une situation paradoxale qui pourtant existe bien souvent dans la vie, c'est-à-dire que le savoir en apparence intellectuellement assimilé, est émotionnellement « étouffé » et pratiquement effacé de la conscience, car ce savoir est inconfortable. Une situation somme toute schizophrénique étant donné que le sujet donné sait quelque chose et en même temps ne sait pas. C'est le phénomène de « fermeture de l'esprit », de « sourd à tous les arguments », tel que l'évoque Adam Schaff (Schaff, 1994, p. 61). En effet, que peut-il y avoir de plus commode comme position défensive que le savoir quasi *a priori*, et relativement immuable que fournissent les stéréotypes ? C'est en ceci que consiste précisément leur fonction défensive qui en quelque sorte prolonge et complète la fonction d'intégration. La distinction de ces deux fonctions est en un sens abstraite, étant donné que celles-ci sont intégralement liées l'une à l'autre ; néanmoins elle met à juste raison en relief deux aspects divers du fonctionnement social des stéréotypes, ce qui permet de percevoir leur rôle dans l'idéologie et la politique.

Le stéréotype est de longue durée et offre une grande résistance aux changements, ce qui est lié au fait qu'il est indépendant de l'expérience. Son essence est la duplication, la répétition, la copie : dans le sens métaphorique du terme, il paraît sortir, comme un cliché d'un moule, tout fait, tout figé, d'où l'idée de répétition. Aussi présente-t-il un caractère fondamentalement sécurisant. Autre facteur sécurisant : le stéréotype sur l'Autre fait intervenir la conception élémentaire de la dichotomie entre *in-group* et *out-group* ; c'est-à-dire la volonté d'identification à son propre groupe. Si nous avons tendance à accentuer les similitudes entre membres d'un

même groupe (*in-group*), c'est souvent pour nous dévaloriser au détriment des autres (*out-group*).

Les espaces de l'altérité dans les relations Nord-Sud

Dans le cadre de ce type de représentations, les stéréotypes ethniques et nationaux apparaissent comme une forme particulière à travers laquelle se manifeste la tendance des groupes sociaux à l'ethnocentrisme. Il ne s'agit pas de simples conceptions imaginaires : dans la mesure où les groupes sont en contact les uns avec les autres et où leurs relations s'accompagnent de contradictions, de rapports de domination et de dépendance, les stéréotypes sociaux remplissent aussi une fonction idéologique à l'égard des conflits et des discriminations réels. Dans la formation des stéréotypes ethniques intervient une interprétation particulière, unilatérale, déformée, « biais » de l'image de l'Autre. Plus celui-ci est étranger, étrange et non-compréhensible, plus déformant est le stéréotype qui se forme à ses frais (Bochmann, 1994, p. 68).

Nous avons déjà, par ailleurs, privilégié l'analyse d'une certaine catégorie de stéréotypes¹ : ceux qui relèvent des attitudes d'identification/inclusion de l'individu ou d'un groupe à une collectivité de valeurs communes et d'altérisation/exclusion des autres, en choisissant l'axe des relations Nord/Sud, selon une perspective — disons-le d'ores et déjà — européenne. Ce choix n'est pas innocent : le thème est singulièrement porteur. La question des stéréotypes dans les rapports Nord/Sud est un champ immense de recherches à explorer, aux frontières indécises, car, en réalité, aucune représentation y compris savante n'échappe totalement à la stéréotypie, comme mode de représentation et de relation entre soi et les autres et certes, ce n'est pas par une approche purement théorique qu'il convient d'aborder le problème (Henry, 1995, p. 94). Néanmoins, il est nécessaire de replacer la construction de cette altérité précise, relative à une aire géographique déterminée, dans l'universalité du phénomène : on est, on fut, on sera toujours l'Autre de quelqu'un, « même si la richesse des aspects et la variété des formes de l'altérité qu'on constate en tout lieu et en tout temps, rendent vain, sinon impossible, tout effort pour en retracer l'histoire » (Ahrweiler, 1985, p. 60).

L'hypermédiatisation, qui permet à un rythme vertigineux la présence de chaque groupe humain à tous les autres, qui véhicule des images — même virtuelles —, renforce la persistance de stéréotypes, de préjugés, d'images de l'Autre, forgés et charriés par l'Histoire depuis des millénaires : « Il y aurait donc une dynamique autonome des jugements sur autrui, ces derniers cheminant comme une cryptohistoire souterraine... D'où l'utilité pour l'historien d'analyser la confection, le développement et les mutations des *images de l'autre* dans le temps et dans l'espace, afin de repérer à travers la diachronie et les contextes variés l'évolution de tels processus » (Ki-Zerbo, 1985, p. 81). On pense à cet égard à la notion d'*habitus* évoquée par

Pierre Bourdieu pour rendre compte de « ce système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment, comme une matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions » (cité par Lipianski, 1998, p. 144). On pourrait se référer aussi aux notions de *résidus* et de *dérivations*, chères à Pareto (Berling, 1999, p. 170)².

Mais, pour cerner ce concept d'altérité, la difficulté réside en ce sens qu'il se confond avec l'ignorance de l'Autre (les exclus de l'Histoire) ; l'anormalité (fous, zombies, anormaux sexuels...) ; la minorité (qu'elle soit ethnique, religieuse, ou « raciale ») ; l'excentricité (le mouvement *underground*, par exemple) et la déviance et l'aliénation (pauvres, esclaves...) (Ahrweiler, 1985, p. 65).

Ces espaces de l'altérité, délimités par des frontières précises, il faudra bien les identifier. L'exterritorialité en constitue le trait fondamental ; elle se présente sous les traits de la *Terra incognita* dont l'inaccessibilité est l'un des traits majeurs (pensons à l'image du désert scythe). L'inaccessible concerne non seulement l'aspect géographique du territoire de l'Autre, mais aussi l'espace des altérités sociales, mentales, culturelles ; elles supposent implicitement la connaissance de cet Autre et l'existence d'un terrain d'entente avec lui. Chacune de ces attitudes considère l'Altérité, comme l'expression de l'identité de l'Autre. Cette Altérité là a ses propres règles et ses propres objectifs, contrairement à l'Altérité barbare qui se situe en dehors du monde civilisé, dans l'*askomia*, en marge d'une société qui est, par définition, organisée, structurée, ou du moins qui a conscience de ce qui l'unit (Ahrweiler, 1985, p. 64) : « dans tout autre il y a l'autrui — ce qui n'est pas moi, ce qui est différent de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler — et il y a aussi une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible et même impensable. Et la pensée occidentale ne cesse de prendre l'autre pour autrui, de *réduire* l'autre à autrui » (Baudrillard, Guillaume, 1994, p. 10).

L'une des approches possibles pour cerner cette forme particulière de l'altérité à travers laquelle se manifeste la tendance des groupes à l'ethnocentrisme — et ainsi retrouver la genèse de la batterie des stéréotypes — consiste à examiner les *dénominations de l'Autre*. C'est avec des mots pour dénommer l'Autre qu'a commencé le dialogue Identité-Altérité avec la prise de conscience de l'homme en société qui dure depuis aussi longtemps que l'historicité de l'homme.

Cette peur de l'Autre qui vient du fond des âges... Cet Autre, quel est-il ? C'est celui qui ne fait pas partie du groupe, celui qui n' « en est pas » (*jus solis, jus sanguinis*). Si l'on remonte le temps et les structures sociales, l'étranger est l'Autre de la famille, du clan, de la tribu. Il se confond d'abord avec l'ennemi. Extérieur à notre religion aussi, il a pu être le mécréant, l'hérétique. N'ayant pas fait allégeance à notre seigneur, il est natif d'une autre terre, étranger au royaume ou à l'empire (Kristeva, 1988, p. 139). Comme le souligne bien André Leroi-Gourhan, c'est l'ethnocentrisme qui définit le mieux la vision pré-scientifique de l'homme : les « Hommes » essentiels sont ceux qui constituent son propre noyau ethnique, au-delà duquel, en auréoles de plus en plus lointaines, apparaissent des êtres dont l'humanité est moindre et dont l'aspect et les mœurs sont comme l'incarnation du mal et de la laideur. Lévi-Strauss rapporte à ce

propos que ce qui est extérieur au groupe ne peut être composé que de « méchants », de « mauvais », de « singes de terre » ou « d'œufs de pou ». De telles expressions révèlent d'ailleurs le caractère ambivalent de l'ethnocentrisme, puisqu'elles manifestent à la fois la certitude d'une supériorité et une sorte de terreur ou de crainte en face de l'Autre, perçu comme menace pour l'intégrité du groupe.

Pour cette « galerie » des images de l'Autre, il serait très utile de pouvoir analyser des seuils et des horizons différents de la cohésion communautaire dans l'espace Nord/Sud de la Méditerranée, le *terminus ad quem* de l'enquête pouvant être la Renaissance, avant les grandes transformations du monde : on comprend bien que les découvertes géographiques vont susciter et exacerber des interrogations sur une *diversité* insoupçonnée jusque-là, au moment où les hommes ont à peine commencé à appliquer à leur propre espèce la notion de race³ et voir sous quelle forme l'Altérité a été perçue et traduite.

Pourrait-on ainsi définir l'espace de l'*oecumen*, « *terra habitabilis et cognita* », espace opposé aux espaces marginaux peuplés de créatures étranges et de monstres que l'imagination place au-delà du monde habité connu. Le monde connu d'alors, c'est l'« Europe », nom donné, dans un Hymne à Apollon, du VIII^e siècle av. J.-C. au « Péloponèse et aux îles entourées par les flots », avec le sens de pays du Couchant. Ce monde connu — du moins pour cette partie du monde — va de la Phénicie où règne le père de la princesse Europe enlevée par Zeus, jusqu'à un espace au Nord de la Méditerranée (Villain-Gandossi, 1999, p. 186).

Un ouvrage récent (Katerina Stenou, 1998) évoque cette extraordinaire diversité d'hommes, de « non-hommes » et de monstres. Fondée sur le constat de différences perçues comme autant d'anomalies, l'exclusion de l'étrange atteint sa forme extrême dans l'imaginaire collectif, lorsque prennent corps des mythes affirmant l'existence de races monstrueuses. Des races vivant généralement « ailleurs » : au-delà du fleuve ou de la mer, au-delà des montagnes ou des déserts, aux confins du monde connu ; mais décrites comme bien réelles et actuelles (Stenou, 1998, p. 16). Son catalogue des races monstrueuses depuis les hémicycnes d'Hésiode et les cynocéphales de Ctésias montre combien dans le monde méditerranéen cette galerie de « monstres » s'est constituée lentement à partir de mythes qui empruntent souvent la forme de récits de voyage, ceux d'Ulysse, par exemple. Entre le « monstre » et l'animal, les frontières sont vagues et d'ailleurs fluctuantes, comme en témoigne l'analyse des bestiaires. En Europe, la crainte qu'ont longtemps inspirée les forêts sombres est pour beaucoup dans la création du mythe d'un « homme des bois » (du latin *selvaticus*) qui est, étymologiquement et symboliquement, le prototype du sauvage. Héritée de l'Antiquité, l'image du sauvage — esquissée chez Pline et dans le cycle d'Alexandre — s'est perpétuée jusqu'à la fin du Moyen Âge en acquérant des caractères spécifiques qui se trouvent codifiés vers 1500 (Stenou, 1998, p. 43). Le plus évident de ces caractères est la pilosité de cet homme sauvage accompagnée souvent d'un appendice caudal.

« En transgressant des codes sociaux dominants en matières d'habitation ou de vêtement, en enfreignant des tabous alimentaires ou sexuels, plus simplement en se singularisant par son

langage, l'« étranger » s'expose toujours au même soupçon : s'il est si différent du commun des hommes, ne serait-il pas pareil aux animaux ? » (Stenou, 1998, p. 49). En tout cas l'une des grandes causes d'exclusion, dans les mythologies comme dans la pratique quotidienne est le langage de l'étranger : langage inarticulé, inhumain donc, et qui l'apparente directement aux animaux.

Les Grecs vont qualifier de *Barbaros* tous ceux qui se trouvaient en dehors du cercle de l'Hellade — toujours cette notion de centre. Mais à l'origine le terme n'avait pas le sens péjoratif qu'il devait prendre par la suite. Le terme « barbare » devint fréquent pour désigner les non-Grecs. Homère applique le mot de « barbarophones » aux indigènes d'Asie Mineure combattant avec les Grecs, et il semble avoir forgé le terme à partir d'onomatopées imitatives : bla-bla, bara-bara, bredouillis inarticulés ou incompréhensibles. Encore au v^e siècle, le terme s'applique aux Grecs comme aux non-Grecs qui ont un discours lent, pâteux ou incorrect (Strabon). Dans leurs œuvres d'art, les Grecs représentent ordinairement les barbares par un type conventionnel que le bonnet phrygien, le pantalon, la tiare, le carquois font aisément reconnaître, mais ne se piquent pas d'une couleur locale très précise (Les Romains au contraire sont allés plus loin dans la voie du réalisme, comme en témoignent les représentations des colonnes Trajane et Antonine). Ce n'est donc pas au début, tant son physique qui est source d'étonnement et de rejet de l'Autre, mais tout ce qui ne participe pas du *logos*, c'est-à-dire à la fois l'idiome des Grecs et le principe intelligible de l'ordre de choses. Pour Sophocle, Eschyle, Euripide, les Barbares sont excentriques à cet univers, par leurs discours, par leurs accoutrements démesurés, par leur adversité politique et sociale. Déjà, chez Euripide, « barbare » indique une dimension morale, le mot ne se référant plus à la nationalité étrangère, mais exclusivement au mal, à la cruauté, à la sauvagerie. Sans doute va-t-on trouver chez Aristote les éléments d'une théorie de l'esclavage par nature, mais à ce sujet le philosophe lui-même est bien loin d'être catégorique et ne semble pas faire appel à une notion de supériorité de « race » : celle-ci est étrangère à la pensée grecque (de Fontette, 1997, p. 19). Hérodote, de son côté, n'avait-il pas caché son admiration pour les habitants de l'Éthiopie (parmi lesquels, on comptait très probablement des Noirs) : « Les hommes sont les plus grands, les plus beaux et y vivent le plus longtemps » (cité par Ki-Zerbo, 1995, p. 84).

Quant à l'attitude de l'Égypte pharaonique vis-à-vis des « Autres », elle était faite d'un sentiment de supériorité due au niveau de prospérité de la vallée du Nil (l'axe du fleuve était regardé comme l'axe du monde humain) et au caractère sédentaire de ses peuples. L'iconographie des bas-reliefs et des peintures rupestres illustre le sentiment de supériorité des Égyptiens et de leur Pharaon, à l'égard des Assyriens, des Hyksos, des Hittites, Lybiens et autres « Hommes de la mer ». Mais le comportement des Pharaons vis-à-vis des Juifs montre qu'il faut nuancer ces attitudes selon les périodes⁴. (Cf. les travaux de Gilles Boetsch, 1993).

En fait, ce n'est pas seulement le concept de race qui est pernicieux, mais le stéréotype qui a présidé à sa naissance et fondé un « racisme avant le racisme » sur quelques discriminants simples. La taille et la morphologie, la pigmentation de la peau, la pilosité, la couleur des

cheveux, le timbre de la voix, les odeurs « spécifiques » sont les marqueurs d'identité le plus souvent retenus, mais les « comportements déviants » ne sont pas moins importants pour justifier un « racisme différentialiste » (Stenou, 1998, p. 72).

Dans l'Europe médiévale chrétienne, l'Église va alimenter par ses propres canaux cet imaginaire ambigu. L'antinomie « civilisé/barbare », « Blanc/Non-Blanc, par extrapolation, oppose chrétien à non-chrétien, la Méditerranée, l'antique *mare nostrum*, prédestinée au rayonnement de l'Évangile, servant d'axe à toute la construction du monde connu. La carte géographique, nous le savons est l'expression d'une civilisation. Cette persistance de la représentation de la Méditerranée sur la cartographie chrétienne du VIII^e au XIII^e siècle, en tant que barrière entre deux mondes est très significative. Sur les cartes de type T O (*Terrarum orbis*), au schéma à la fois théo-, anthropo- et géocentrique, à l'intérieur du cercle figuré par la lettre O, le T exprime la tripartition du monde, correspondant à la Trinité, ainsi qu'à la division antique de l'oecumène (Europe, Asie, Afrique), domaine de la normalité, et au peuplement de la terre par la descendance des trois fils de Noé (Genèse, IX, 19). Cette synthèse s'achève en une harmonie eschatologique par l'assimilation du T au tau de la croix salvatrice du Christ et par l'organisation de l'espace habité autour d'un centre théologique, choisi, comme tel, à partir du XI^e siècle, c'est-à-dire Jérusalem. Tout s'organise à partir de là, avec la convergence des acquis antiques et des traditions bibliques : la situation du Paradis terrestre aux confins de l'Asie, avec sa fontaine centrale, source des quatre fleuves (Nil, Euphrate, Tigre et Cange) ; enfin loin en Asie, le monde informe, les peuples maudits de Gog et Magog attendant la fin du monde pour se répandre en une invasion apocalyptique (Mollat du Jourdin, La Roncière, 1984, p. 9). Donc d'abord, européocentristes de la même manière que les Chinois ont conçu leur Empire du « Milieu », les Occidentaux ont représenté l'univers centré autour de leur monde rétréci et de leur culture. Ensuite sans se départir de cette conviction de leur supériorité, ils ont organisé la carte de la Terre à partir de leur Europe. Sur certaines cartes médiévales, la Méditerranée, *mare diabolicum* est représentée comme une sorte de pieuvre saisissant entre ses tentacules les péninsules européennes, et c'est par le détroit que la mer intérieure reçoit tout le mal dont l'Océan est porteur (Mollat du Jourdin, La Roncière, 1984, p. 18-19). En tout cas, jusqu'au cœur du Moyen Âge, c'est-à-dire vers la fin du XIII^e siècle, les deux aires maritimes de l'Europe se sont souvent tournées le dos. Elles ont vécu leur vie propre, en circuit à peu près fermé : « l'image de l'Europe vue de la mer ressemble alors à celle d'un miroir fêlé, mais non cassé » (Mollat du Jourdin, 1993, p. 39).

À partir de l'hégire, les chrétiens n'ont cessé d'être confrontés à la réalité musulmane. L'Islam va fomenter et hanter l'Europe. L'Islam s'était introduit par la force en Occident et cette constatation imprégna résolument les mentalités médiévales à la manière d'une faute originelle⁵. Tombeurs de cités, destructeurs, pillards, faiseurs d'otages... tels sont les défauts les plus fréquemment attribués aux Sarrasins : « la nation perfide des Sarrasins » (*gentem perfidam sarracenorum*). L'agresseur constitue donc une communauté, un groupe d'hommes. Le Sarrasin n'est pas perçu comme l'adepte d'une religion, mais comme un adversaire militaire guère différent des Saxons, des Suèves, et bientôt des Normands. La première distinction paraît

s'opérer dans le dernier quart du VIII^e siècle. L'historien Eginhard utilise exclusivement *sarrasin* pour qualifier les habitants de l'Espagne. En revanche, *maure* s'emploie désormais pour désigner les auteurs de raids maritimes qui surviennent en Provence et sur les côtes italiennes. Dans le *Liber pontificalis*, au IX^e siècle, les dénominations se diversifient : les assaillants sont appelés *agaréniens*, *ismaélites*, ou *païens*. Au X^e siècle, le moine rémois Flodoard associe implicitement ces fauteurs de troubles aux nations pillardes, sous l'étiquette *barbare* : c'est que l'Islam, après plusieurs siècles de combats, n'est toujours pas reconnu en tant que religion. Dans un grand nombre de manuscrits, en particulier ceux du moine asturien Beatus, le thème de l'Apocalypse fut intégralement assimilé au combat que menaient les forces croyantes opposées à l'Islam. En un mot l'Islam devenait le Mal, opposé au Bien. Le Mal, c'était l'Autre. À la fin du XI^e siècle, le rédacteur inconnu de la *Chanson de Roland* assimile *Mahomerics* et *Synagogues* : le Malin offrait donc un double visage. Il était selon les régions, juif ou sarrasin.

L'appel à la Croisade opéra une flexion notable dans cette perception de l'Autre : le Sarrasin devint l'Infidèle et cette vision excessive, grossière, caricaturale que l'Occident chrétien en avait, il fallait la communiquer, la répandre. Cette expansion de l'image de l'Islam dut emprunter des formes originales de propagande : représentations de guerriers musulmans sur les chapiteaux, chansons de gestes, romans d'amour, *miracles*, joués sur le parvis des église de toute la Chrétienté médiévale. Ces *Musulmans* sont représentés affublés d'un gros nez épaté, les cheveux bouclés, et bientôt, ils sont noirs, dangereux donc : par exemple, à Cressac dans le pays Charentais, déjà au XII^e siècle. En Espagne, dans le livre des *Cantigas* en l'honneur de la Vierge que le roi Alphonse X le Sage fait illustrer entre 1252-1284, la fréquence du Sarrasin à la peau sombre est grande. Un texte juridique contemporain des *Cantigas* explique que le mot *sarracenus* se traduit par *moro* en langue romaine. Obligés de reconnaître à l'adversaire des qualités guerrières, psychologiques et culturelles, les Occidentaux, soucieux de prolonger la différence qui séparait l'Europe chrétienne de l'Islam, durent emprunter donc de nouvelles formes d'expression et optèrent ainsi pour l'emploi de la couleur noire comme signe extérieur de distinction.

On pourrait s'attendre que la rencontre avec l'Autre soit à situer à trois niveaux. D'abord, ce sont les caractères apparents les plus visibles qui frappent : couleur de la peau, forme générale du visage avec ses traits distinctifs, type de la chevelure, l'odeur ; donc tout ce qui appartient aux phénotypes. À ces différences physiques s'ajoutent celles du vêtement, de la parure, de la langue, des mœurs... qui mêlent en un amalgame les « gens du soi » et les Autres. La deuxième étape consisterait à découvrir sous les apparences premières des constantes, des ressemblances qui révéleraient le statut humain fondamental. Le troisième stade s'avérant être le stade le plus élaboré, mais aussi le plus ambigu, puisqu'il consiste à accepter ou à refuser la synthèse des deux premiers niveaux d'approche. Et pourtant à travers ces images de l'Autre, en remontant le temps, la perception de la différence entre les « hommes » et les « non hommes », entre les « gens du soi » et les Autres, qui sert de prétexte pour étayer un jugement de valeur, pour appuyer un rapport de force, pour autoriser la violence, s'attache, non pas tant, semble-t-il, aux

caractères apparents les plus visibles, qu'aux vêtements, à la parure, à la langue, aux mœurs, aux qualifications mentales.

Genèse des représentations collectives dans l'espace Nord-Sud

Cette image de l'Autre, il faut la nuancer. Il faut distinguer l'image à proprement parler qu'on peut définir comme la représentation d'une réalité culturelle, du stéréotype qu'on peut considérer sous le signe de la péjoration comme une image réductrice, monosémique (elle transmet un message unique), essentialiste (les attributs reflètent une essence du groupe) et discriminatoire (elle est liée au préjugé et au refus de la différence) (Amossy, Herschberg, 1997, p. 70).

Il est évident que cette peur devant la différence a été nourrie, alimentée par une batterie impressionnante de représentations collectives qui pèse très lourd et provoque nombres de réactions d'ethnophobie, à la suite d'une longue, collective et pernicieuse imprégnation de l'esprit.

Il serait intéressant de passer en revue les différentes catégories de *représentations collectives* qui sont intervenues au cours de la confection, du développement et des mutations des images de l'Autre, la sémantisation et la désémantisation des termes relatifs aux attitudes dans ce domaine (et leur suremploi) évoluant très rapidement (en exemples, les concepts d'« ethnocentrisme », de « racisme », d'« antisémitisme »...). Il serait nécessaire aussi de repenser les définitions des concepts « Autre », « Altérité », « Identité », « Nous », « Étranger », « Exclusion », « Aliénation »... C'est toute une configuration stellaire sémantique qu'il faudrait hiérarchiser.

Bien que le suremploi du mot « racisme » et la désémantisation qui l'accompagne contrastent avec la délégitimation scientifique et politique de la notion de « race », et le caractère tabou du terme, qui n'est plus guère utilisé dans l'espace public qu'entre guillemets, « dans le langage ordinaire et la pensée commune, la découverte semble s'être faite insensiblement que le racisme pouvait se manifester de façon non explicite, et, plus précisément, qu'on avait affaire le plus souvent à des modes d'exclusion illustrant quelque chose comme un racisme sans race(s), sans la moindre référence à des catégories raciales définies » (Taguieff, 1997, p. 7).

Mais si la mise en évidence de leurs ressorts psychologiques et psychanalytiques est indispensable pour comprendre les réactions de l'individu ou du groupe devant le phénomène d'altérité, « racisme » et « antiracisme » apparaissant comme deux formes distinctes du même comportement conservatoire : le raciste s'affirme supérieur à l'étranger, l'antiraciste assimile l'étranger à lui-même.

Ces « images dans notre tête », ces représentations, ces constellations collectives figées et préexistantes peuvent être liées à des signes linguistiques (lexèmes ou configurations lexématiques), dont l'énonciation évoque souvent l'expression d'un jugement, d'un sentiment, d'une

image ou tout simplement d'un halo d'associations/connotations plus ou moins confuses. Mais l'on peut également être en présence de formes non-lexicalisées : gestuelle, iconique, etc. Ce type de constructions qui orientent la pensée collective et structurent la pensée individuelle s'ordonnent selon des schèmes mentaux partagés par une communauté donnée.

On pourra se trouver en présence de constructions sociales proprement dites, et qui pourront être analysées soit en tant que fonctionnement sémantique du langage : le cliché (noir comme l'ébène), le poncif, le lieu commun, l'idée reçue (la femme noire est « chaude » (Flaubert), le parti-pris, le prototype, soit en termes de croyance et de représentation collectives ; ainsi le préjugé et surtout le stéréotype qui ont en propre d'être communs aux membres d'un groupe social donné, de se transmettre d'une génération à l'autre et de ne pas constituer un phénomène purement intellectuel et cognitif, car il s'y mêle des éléments émotionnels et moteurs. Ainsi, on peut imaginer la tripartition suivante : une composante cognitive (le stéréotype du Noir) ; une composante affective (le préjugé ou l'hostilité éprouvés à son égard) ; une composante comportementale (la discrimination ou le fait de défavoriser un Noir sur la base de son appartenance à une catégorie sans rapport avec ses capacités et ses mérites individuels). Chaque niveau a son mode d'expression spécifique : celui du sens commun s'exprime en dictons, modes de parler, l'idéologie pragmatique par des lieux communs et des clichés expressifs de la politique quotidienne, les idéologies élaborées utiliseront des stéréotypes sophistiqués.

Les racines du stéréotype — et du préjugé — ont été recherchées, répétons-le, tantôt dans des motivations individuelles de type psychologique, tantôt dans des facteurs sociaux. La première approche, avec son chef de file Adorno, dans les années 1940-1950, offre la perspective dite psychodynamique qui emprunte à la psychanalyse certains de ses concepts pour faire dériver le préjugé et le stéréotype de problèmes individuels et de conflits intrapersonnels. En d'autres termes, la source des représentations hostiles de l'Autre serait à rechercher dans une dynamique psychique, dans la structure profonde de la personnalité, plus que dans les contraintes intrinsèques à la vie sociale (L'équipe d'Adorno voit dans le syndrome autoritaire — mécanisme psycho-paranoïde — le principal responsable du facisme et de l'antisémitisme). On peut dire aussi que les stéréotypes représentent un canal par lequel se décharge l'agressivité, et qu'ils révèlent la nature de l'angoisse qui les sous-tend. Bruno Bettelheim considère que les accusations contenues dans les stéréotypes sont comme une rationalisation de l'agression : « les stéréotypes sont le résultat du déséquilibre entre les impératifs du surmoi et les pulsions inconscientes » (Roze, 1992, p. 595).

Mais l'origine des stéréotypes dévalorisants attribués à l'Autre est souvent conçue en termes de tensions sociales plutôt que de personnalité. Ainsi la théorie des conflits sociaux introduite par Muzafir Sherif voit dans les situations compétitives le principal levier du « stéréotypage » et du préjugé. Cela semblerait le cas de subordination d'un groupe ethnique ou national à un autre. Ce sont les intérêts du groupe au pouvoir qui suscitent une image de dominés propres à justifier leur subordination (Amossy, Herschberg, 1997, p. 39).

Mais ne faut-il pas aller davantage à l'amont pour trouver les racines du stéréotype, l'impact des schémas stéréotypés sur la perception de l'Autre ? Le processus cognitif part-il de structures plus ou moins abstraites qui déterminent le rapport aux données ou suit-il un parcours qui part de l'information collectée directement, plutôt que d'une image préalable, sinon stockée dans l'univers de l'inconscient collectif, du moins dans la mémoire ? Ne faut-il pas puiser dans le domaine thématique-narratif : modèle métonymique, métaphore, allégorie, conte, mythe..., enfin dans tout ce qui appartient au monde des symboles proprement dits et qui peut relever de l'archétype, dans cette zone où se situe justement la prédominance du symbole sur le concept et par l'interpénétration entre le jugement et l'affectivité ? Ces types de construction seraient donc élaborés, selon un degré plus ou moins élevé d'états de conscience de la part de l'individu ou du groupe émetteur et il est évident que l'on pourra s'interroger sur l'exploration du monde de la pensée archaïque, voire archétypal, dans la mesure où nous pouvons, soit y avoir accès individuellement (par les approches suggérées par les jungiens, les surréalistes, par l'étude des mentalités infantiles, morbides...), soit par l'analyse des comportements des sociétés prométhéennes et historiques (dans la lignée des travaux de Dan Sperber, par exemple). En tout cas, une ligne absolument nette de démarcation ne peut être tracée entre concepts objectivés, mots du langage quotidien, attitudes, stéréotypes, voire comportements de nature archétypal. Des recherches seraient à faire pour tenter de dégager les traits (notamment physiques) de l'image de l'Autre au travers de ces constructions cognitives ou symboliques, du *cliché* à l'*archétype*, et de mettre en évidence ce qui appartient au fonds permanent de ce qui relève du fonds contingent.

Ainsi, essayons sur le plan des symboles, d'analyser le fonds signifiant relatif aux relations Nord/Sud. Le Nord forme traditionnellement avec le Sud un « couple d'opposés ». Dans la dialectique des couples d'opposés, le Nord/Sud appartient aux structures symboliques dont la puissance évocatrice repose sur la tension entre deux éléments — les éléments de ce système pris isolément ayant une force bien moindre — (ainsi : Orient/Occident, midi/minuit, jour/nuit, haut/bas...). Phénomène « archétypique » universellement répandu, cette vision du cosmos reposerait sur l'expérience du Moi face au monde extérieur, remontant aux origines de l'humanité. Dans le monde entier, l'idée répandue d'une thèse (incluant le Moi) et d'une antithèse renvoyant à une instance différente (Soi, monde extérieur etc.) possède une dynamique interne et elle est si bien ancrée dans l'esprit humain qu'aucune synthèse idéale ne devrait pouvoir la dissoudre (l'opposition au sein du couple cesse sitôt qu'on parvient à une *coïncidentia oppositorum*, ou à ce que les alchimistes appellent le mystère de la conjonction) (Cazenave, Biedermann, 1996, p. 170). De très nombreuses croyances, relatives à l'origine de la vie, au séjour des dieux et des morts, à l'évolution cyclique, etc., s'articulent autour des deux axes, croisés, en forme de croix, Nord-Sud, Est-Ouest, qui constituent avec l'axe zénith-nadir, la sphère totale de l'espace cosmique, et, symboliquement, de la destinée humaine. Ces deux axes forment une croix au centre de laquelle — ce centre qui n'est autre que la place de l'homme — se superpose et se résout la double dualité. L'axe Nord-Sud symbolise les pays transcendants et leurs forces — chthoniennes et ouraniennes, — d'où tout procède et où tout retourne (Chevalier, 1982, p. 771).

Au Nord, le froid, les glaces et les puissances du sommeil, au Sud, la chaleur bienfaisante, la vitalité et le développement de la vie. Les voyages, selon cet axe sont ainsi considérés comme allant du Nord vers le Sud (Apollon, par exemple est venu des pays d'Hyperborée en descendant vers la Grèce, et lorsqu'il y remonte annuellement, c'est durant la période hivernale au moment où la vie semble s'être endormie). Ce schéma n'est toutefois pas universel : l'Égypte pharaonique considérait que le mouvement primordial allait du Sud vers le Nord, en conformité d'ailleurs avec le cours du Nil, dispensateur de toute fertilité grâce à ses crues et horloge cosmique naturelle (Cazenave, Biedermann, 1998, p. 457)⁶.

Les incertitudes du devenir expliquent qu'on se trouve toujours, au Nord comme au Sud de la Méditerranée, confronté à la tentation de se définir non simplement par rapport à l'Autre, mais contre lui, en postulant une différence radicale qu'on s'attache ensuite à (re)construire par généralisation et typification, selon les besoins de la conjoncture. « La batterie de stéréotypes » est réactivée, comme on a pu le noter (Basfao, 1995, p. 75). Elle nourrit plus que jamais l'imprécation et l'exécration ; elle « installe l'Autre dans une fonction de fauteurs de troubles qui entretient désir et fantasmes d'exclusion, si ce n'est de *neutralisation* » (Ibidem).

Les fonctions constructives du stéréotype ne peuvent être perçues qu'à partir du moment où on renonce à le considérer de façon statique dans ses contenus et ses formes figés. Ce qui doit retenir l'attention, c'est la façon dont un individu et un groupe se l'approprient et le font jouer dans une dynamique des relations à l'Autre et à Soi.

Du stéréotype en tant que facteur universel de la connaissance humaine au cas concret du stéréotype ethnique qui est un fait de culture : les investigations des sciences sociales situent le stéréotype à la croisée de plusieurs interrogations. Dans son versant négatif, elles le relient à la question du préjugé et des tensions entre groupes sociaux ; dans son versant positif, elles le mettent au centre d'une réflexion sur l'identité sociale ; pris dans le dynamisme du stéréotypage, il permet d'explorer la cognition sociale (Amossy, Herschberg, 1997, p. 51-52). En fait « l'incantation de l'autre, d'un autre qui doit être accueilli et respecté dans ses différences, se fonde sur l'élimination des altérités radicales. Ce qui est en jeu dans ces visées d'analyse, de politique, d'éthique, c'est la gestion sociale de l'autrui dans un espace culturel qui prend l'autrui pour l'autre » (Baudrillard, Guillaume, 1994, p. 13).

NOTES

1. Les résultats d'une Table Ronde (Université de Provence, UMR Telemme, le 24 janvier 1996) sur le thème « Les stéréotypes dans les relations Nord-Sud » ont fait l'objet d'une publication dans le numéro spécial sur les « Stéréotypes » de la Revue *Rives Nord* (cf. Bibliographie), daté de 1995, mais publié en 1996.
2. « When we question group members, we can get descriptions about how they see themselves as similar to and different from others groups, the others. Such a description leaves out many things of which they are not aware.

Here it is useful to introduce the concept of *habitus*, as introduced with a specific meaning by Bourdieu. The concept seems to be rather similar to the concept of state of mind or mentality (*état psychique*) as used by Pareto : basic tendency in the members of a group or subgroup, produced by biological motives in combination with growing up under specific social, economic and cultural conditions, such as the family structure, the language with structures, by imposing categories, they ways we perceive the outside world. This « *état psychique* » is very stable and almost unchangeable » : Berting, 1999, p. 170.

3. N'oublions pas que l'argument biologique ne fut utilisé systématiquement pour la première fois que par les nobles espagnols dans leur lutte contre les Juifs convertis au Christianisme et qui avaient gagné ainsi des droits égaux aux leurs : une insurmontable différence du « sang » fut, à leurs yeux, une dernière trouvaille pour contester cette acquisition : Albert Memmi, *Encyclopaedia Universalis*, 1992, t. 19, p. 440, s.v. *race*.
4. Ki-Zerbo, 1985, p. 84 : « L'histoire de Joseph vendu par ses frères et récupéré comme ministre par le Pharaon en est la preuve. Dans celle de Moïse l'on ne retient souvent que l'attitude négative et oppressive du Pharaon à l'égard de la collectivité juive. »
5. Philippe Sénac, dans *L'image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983, analyse avec beaucoup de finesse les différentes perceptions que l'Occident a eu de l'altérité musulmane ; nous en rendons compte plus amplement dans Villain-Gandossi, 1999.
6. La pensée chinoise quant à elle s'intéresse non aux contraires, mais aux contrastes, aux alternances, aux corrélatifs, aux échanges hiérogamiques d'attributs : « Le Sud est... le Haut, comme l'est le Ciel, et le Nord est le Bas, comme l'est la Terre » : Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1968, p. 299, 301.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Actes du XVI^e congrès international des sciences historiques, *Rapports. Grands thèmes, méthodologie, sections chronologiques* (I), Stuttgart, 1985 (abrégé en *Actes... Stuttgart*).

AHRWEILER, H., « L'image de l'autre : étrangers, minoritaires, marginaux. L'image de l'autre et les mécanismes de l'altérité », in *Actes... Stuttgart*, 1985, p. 60-66.

ALLPORT, G.-W., *The nature of prejudice*, New York, 1958.

AMOSSY, R., HERSCHBERG PIERROT, A., *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, Paris, 1997.

BASFAO, K., « Appel à la conquête du Maroc ou du stéréotype comme machine à influencer », in *Rives Nord*, 1995, p. 75-98.

BAUDRILLARD, J., GUILLAUME, M., *Figures de l'altérité*, Paris, 1994.

BERTING, J., VILLAIN-GANDOSSI, C., *The role of stereotypes in international relations*, Rotterdam, Erasmus Universiteit, 1994.

BERTING, J., « Learning to understand each other in intercultural relations », in James Calleja and Angela Perucca, ed., *Peace Education Contexts and Values*, Lecce, Pensa Multimedia, 1999, p. 159-195.

BOCHMANN, K., « Les stéréotypes ethniques. Nature et contours d'un objet de recherche », in J. BERTING et C. VILLAIN-GANDOSSI, 1994, p. 65-72.

Christiane Villain-Gandossi

- BOETSCH, G., « Égypte noire et Berbérie blanche. La rencontre manquée de la biologie et de la culture », in *Cahiers d'Études africaines*, 129, XXXIII-I, 1993, p. 73-98.
- CAZENAVE, M., *Encyclopédie des symboles*, Paris, 1996, éd. française de Biedermann, Hans, *Knaurs Lexicon der Symbole*, München, 1989.
- CHEVALIER, J., GHEERBRANDT, A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1982.
- DE FONTETTE, F., *Le racisme*, Paris, 1997.
- HENRY, J. R., « Sur l'intertextualité des stéréotypes en situation coloniale », in *Rives nord*, 1995, p. 99-122.
- KI-ZERBO, J., « L'image de l'autre. Regards sur l'Afrique et regard africain », in *Actes... Stuttgart*, 1985, p. 81-93.
- KRISTEVA, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, 1988.
- LIPIANSKI, E.-M., « Comment se forme l'identité des groupes », in *L'identité, le groupe, la société*, J.-C. Ruano-Borbalan (ed.), Paris, 1998.
- LIPPMANN, W., *Public opinion*, New York, 1922.
- MOLLAT DU JOURDIN, M., DE LA RONCIÈRE, M., *Les portulans. Cartes marines du XIII^e au XVII^e siècle*, Fribourg, 1984.
- MOLLAT DU JOURDIN, M., *L'Europe et la mer*, Paris, 1987.
- Rives Nord méditerranéennes* (CNRS, UMR Temps, Espaces, Langages, Europe méridionale — Méditerranée), n° spécial « Stéréotypes », 10, 1995.
- ROZE, X., « Stéréotypes sociaux », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1992, t. 21, p. 594-595.
- SCHAFF, A., *Stereotypen und das menschliche Handeln*, Wien-München, Europ Verlag, 1980.
- SCHAFF, A., « Genèse des stéréotypes. Leur caractère social », in J. Berting et C. Villain-Gandossi, 1994, p. 57-64.
- SENAC, P., *L'image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983.
- SPERBER, D., *Le symbolisme en général*, Paris, 1974.
- STENOÛ, K., *Images de l'Autre. La différence : du mythe au préjugé*, Paris, UNESCO, 1998.
- Stereotypes and nations* (Actes du Colloque de Cracovie, 23-29 juin 1993), Cracow, International Culture Centre, 1995.
- TAGUIEFF, P.-A., *Le racisme*, Paris, 1997.
- VILLAIN-GANDOSSI, C., « Identités et altérités de l'Europe jusqu'au XV^e siècle », in *Hermès*, 23-24, 1999, p. 185-194.