

L'infra-humanisation culturelle en lien avec la clarté de l'identité dans les contextes de domination culturelle.

Titre abrégé
L'infra-humanisation culturelle

Article soumis au
JIRIRI
Journal sur l'identité, les relations interpersonnelles et les relations intergroupes

15 novembre 2009

L'infra-humanisation culturelle en lien avec la clarté de l'identité dans les contextes de domination culturelle

Résumé

Nous proposons un modèle théorique intégrant les travaux sur la déshumanisation et l'infra-humanisation aux travaux sur la clarté de l'identité de Taylor (1997, 2002). Notre modèle propose une nouvelle conceptualisation théorique de l'infra-humanisation : l'infra-humanisation culturelle, pour tenter d'expliquer le manque de clarté de l'identité des groupes dont la culture traditionnelle est déniée par l'imposition du modèle culturel du groupe dominant. Le modèle théorique proposé postule qu'un processus d'infra-humanisation culturelle est à la base des situations de domination culturelle (par exemple le « colonialisme sans valeurs »), ce qui conduit à la longue à un manque de clarté identitaire chez le groupe dominé qui diminue le bien-être de ses membres.

Mots clés : Infra-humanisation, déshumanisation, clarté de l'identité, relations intergroupes, domination culturelle.

Tout en brandissant haut et fort leur ouverture aux autres cultures, les sociétés occidentales modernes demeurent fragmentées, stratifiées. Ces sociétés sont de plus en plus pluriethniques et la cohabitation de ces différents groupes ne se fait pas sans heurts. Les groupes minoritaires se retrouvent fréquemment en situation de domination culturelle, où le groupe majoritaire, détenant plus de pouvoir au sein de la société (ressources matérielles, contrôle des médias, etc.), en vient à imposer sa culture, ses normes, ses valeurs et son mode de vie aux autres groupes constitutifs de cette société. Les inégalités persistent, malgré les politiques gouvernementales d'intégration et les tentatives d'éducation de la population. On dénote des disparités flagrantes au niveau de la réussite scolaire, du salaire moyen, du taux de chômage et des conditions générales de vie entre les membres de groupes minoritaires, particulièrement des minorités visibles, et les membres du groupe dominant dans presque toutes les sociétés occidentales. De plus, plusieurs groupes sociaux sont toujours la cible de discriminations, de stéréotypes et de préjugés persistants qui maintiennent ces inégalités.

Taylor (1997, 2002) a démontré que l'imposition de l'identité sociale du groupe dominant à un groupe dominé pouvait avoir des conséquences dévastatrices chez les membres de ce groupe. Nous tenterons ici de développer un modèle théorique permettant

de clarifier les processus sous-jacents aux inégalités sociales et au maintien de celles-ci, en nous intéressant plus particulièrement au cas de la domination culturelle. Plus précisément, nous nous intéressons au processus par lequel un groupe majoritaire et dominant en vient à imposer sa culture à d'autres groupes sociaux minoritaires, et ce malgré les conséquences néfastes que cette domination culturelle peut avoir sur les membres des groupes dominés.

En psychologie sociale, de nombreuses théories ont tentées de mettre à jour les processus sous-jacents à la perpétuation des inégalités sociales dans les relations intergroupes. Nous ferons tout d'abord une revue de la littérature non-exhaustive du sujet afin de se donner une vue d'ensemble des différents concepts et théories pertinents à la compréhension des inégalités sociales. Nous en viendront ensuite aux concepts de déshumanisation (Bain, Park, Kwok et Haslam, 2009; Castano et Kofta, 2009; Goff, Eberhardt, Williams et Jackson, 2008; Haslam, 2006; Haslam, Shi et Suitner, 2008; Loughnan, Haslam et Kashima, 2009) et d'infrahumanisation (Boccatto, 2007; Castano et Giner-Sorolla, 2006; Cortes et al., 2005; Gaunt, 2009; Leyens, 2003, 2009; Leyens et al., 2000, 2001; Vaes et al., 2003; Viki et Calitri, 2008; Viki et al., 2006) de même qu'à la théorie de la clarté de l'identité de Taylor (1997, 2002). Nous développerons ensuite notre modèle théorique basé sur une reconceptualisation de l'infra-humanisation basée sur le déni de la valeur de la culture : l'infra-humanisation culturelle.

Identité sociale, catégorisation sociale et biais intergroupe

Le concept de biais intergroupe, c'est-à-dire la tendance à évaluer son propre groupe de façon plus favorable que les autres groupes (biais pro-endogroupe), la tendance à déprécier l'exogroupe (outgroup derogation), ou la combinaison des deux (Gaunt, 2009; Hewstone, Rubin et Willis, 2002), s'est avéré une piste de réponse très fructueuse dans l'étude des relations intergroupes. Les travaux précurseurs d'Henri Tajfel (Taylor et Moghaddam, 1994; Hewstone, et al., 2002) sur les groupes minimaux qui ont menés au développement de sa théorie de l'identité sociale ont considérablement contribué à ce domaine. Ses expériences avec les groupes minimaux ont démontrées que la simple catégorisation sociale (i.e. la distinction de différents groupes non significatifs, sans

connaître l'identité personnelle des membres de ces groupes) pouvait être une variable suffisante pour mener à un biais pro-endogroupe et à de la discrimination intergroupes, et ce même sans compétition pour les ressources (Taylor et Moghaddam, 1994). La théorie de l'identité sociale démontre le besoin fondamental des individus d'atteindre et de maintenir une identité sociale positive et distincte des autres groupes. L'identité sociale y est définie comme « la partie du concept de soi d'un individu qui dérive de sa connaissance de son appartenance à un groupe social (ou des groupes) et de la valeur et de la signification émotionnelle rattachée à cette appartenance » (tel que cité dans Taylor et Moghaddam, 1994, p. 61). Les individus vont donc avoir tendance à comparer leur endogroupe à l'exogroupe afin de déterminer la position sociale et le statut relatif de leur groupe. Dans ce contexte, le biais intergroupe a pour fonction de créer ou de maintenir un statut élevé de l'endogroupe afin d'obtenir une identité sociale positive et distincte (Hewstone, et al., 2002).

Dans un même ordre d'idée, la théorie de la distinction optimale de Brewer (1991) démontre quand à elle que l'identité sociale est le lieu d'un compromis entre deux besoins fondamentaux des individus : le besoin de distinction et celui d'assimilation. Ainsi, les individus seraient motivés à s'identifier avec des groupes qui fournissent un équilibre entre le besoin de similarité et d'assimilation avec les membres de l'endogroupe et le besoin de différenciation avec les membres des autres groupes. Les groupes doivent ainsi maintenir des frontières claires afin de satisfaire ces deux besoins (Brewer, 1991). Selon Hewstone, Rubin et Willis (2002), le biais intergroupe pourrait dans ce contexte sous-tendre deux motivations : le besoin d'affirmer la satisfaction dérivée de l'appartenance à un groupe qui respecte le principe de distinction optimale, ainsi que la motivation à la différenciation intergroupe.

La théorie de l'identité sociale de Tajfel (Taylor et Moghaddam, 1994) et celle de la distinction optimale de Brewer (1991) démontrent l'importance pour les individus de la catégorisation sociale et de l'identification à un groupe social qui fournisse une identité sociale à la fois positive et distincte, ainsi que le rôle joué par le biais intergroupe dans ces processus. Bien que ce ne soit pas toujours le cas, la tendance à favoriser

l'endogroupe peut également s'accompagner d'une dépréciation de l'exogroupe (Hewstone, et al., 2002). Dans ce cas, le biais intergroupe peut avoir des conséquences au niveau des croyances (stéréotypes), des attitudes (préjugés) et des comportements (discrimination) envers les membres de l'exogroupe (Stroebe et Insko, 1989; Hewstone, et al., 2002). Ce processus peut prendre, dans des circonstances de conflits intergroupes graves, des formes extrêmes dont les conséquences peuvent s'avérer dévastatrices. C'est notamment le cas de la délégitimation (Bar-Tal, 1989) et de l'exclusion morale (Opatow, 1990).

Bar-Tal (1989) définit la délégitimation comme « la catégorisation de groupes dans des catégories sociales extrêmement négatives qui sont exclues des groupes humains considérés comme agissant dans les limites des normes et/ou valeurs acceptables » (Bar-Tal, 1989, p. 170). Cette forme spécifique de catégorisation sociale se caractérise par un contenu extrêmement négatif et saillant, l'exclusion des groupes délégitimés de la société, l'association de ces groupes à des émotions extrêmement négatives et intenses, l'institutionnalisation de normes supportant la délégitimation de même que la prescription de comportements négatifs et menaçants envers les groupes délégitimés (Bar-Tal, 1989). Il s'agit d'une forme extrêmement négative de stéréotype qui s'applique principalement dans des situations de conflits sévères.

Le concept d'exclusion morale (Opatow, 1990) se rapproche beaucoup de celui de délégitimation (Bar-Tal, 1989), puisqu'il intervient lorsque « des individus ou des groupes sont perçus comme *en-dehors des limites dans lesquelles les valeurs morales, les règles et les considérations d'équité s'appliquent*. Ceux qui sont moralement exclus sont perçus comme des non-entités, négligeables, ou non-méritants; conséquemment, leur faire du mal apparaît acceptable, approprié, ou juste » (Opatow, 1990, p. 1).

Déshumanisation et infra-humanisation

La délégitimisation (Bar-Tal, 1989) et l'exclusion morale (Opatow, 1990) partagent une parenté d'idée flagrante avec la déshumanisation, un concept qui, bien qu'utilisé depuis longtemps en psychologie sociale, a connu un regain d'intérêt au cours des dernières années par l'étude de formes de déshumanisation plus subtiles et parfois implicites (ex. Haslam, 2006, Leyens et al., 2000, 2001). Ce concept a été appliqué à de nombreux domaines : rapports interethniques en contexte de génocide ou d'immigration, représentations des femmes dans la pornographie, rapports avec les patients en médecine, etc. (Haslam, 2006). La déshumanisation réfère de façon générale au déni de la pleine humanité d'un individu ou d'un groupe (Haslam et al., 2008). Cette définition n'est cependant pas sans ambiguïtés. Que recouvre la notion d'humanité et, conséquemment, qu'est-ce qui est dénié exactement? Pour parer à ce problème, Haslam (2006) propose un modèle théorique intégrant les diverses formes que prend la déshumanisation dans les travaux précédents sous deux types, chaque type correspondant au déni d'une forme particulière d'humanité.

La déshumanisation animalistique correspond au déni chez l'autre de l'unicité humaine, c'est-à-dire de ce qui différencie l'homme des autres espèces. Il s'agit par exemple « du raffinement, de la civilité, de la moralité et des cognitions supérieures, et sont perçues comme acquises et sujettes aux variations entre les personnes» (Haslam, 2006, p.256). Ces traits uniquement humains sont perçus comme apparaissant tard dans le développement des individus, avec une faible prévalence et une faible universalité interculturelle (Haslam et al., 2008). Les individus ainsi déshumanisés sont généralement comparés à des animaux : immoraux, irrationnels, instinctifs, rustres, etc. (Haslam, 2006). Cette forme de déshumanisation s'accompagne souvent de dégoût et de mépris, et de la tendance à expliquer les causes des comportements du groupe ou de l'individu déshumanisé en termes de désirs et de besoins, plutôt qu'en termes d'états cognitifs (Haslam, 2006).

La déshumanisation mécanistique réfère plutôt au déni chez l'autre de la nature humaine, c'est-à-dire de ce qui est au cœur de l'essence humaine, sans comparaison avec

les autres espèces. Il s'agit par exemple de la chaleur humaine, des émotions, de la flexibilité cognitive, de l'imagination, etc. (Haslam, 2006). La nature humaine fait référence à la base fondamentale, innée et universellement partagée par tous les êtres humains. Un individu déshumanisé de cette façon sera comparé à une machine, à un robot ou à un objet : froid, dépersonnalisé, insensible, rigide, etc. (Haslam, 2006). Cette forme de déshumanisation s'accompagne fréquemment d'une impression de distanciation psychologique et sociale, d'indifférence, de manque d'empathie, d'une vision désindividualisée de l'autre et de la tendance à attribuer les causes des comportements en termes non-intentionnels (Haslam, 2006). La déshumanisation, traditionnellement appliquée aux conflits et violences extrêmes, prend avec ce modèle des formes beaucoup plus subtiles.

Dans la majorité des études, la déshumanisation est typiquement conceptualisée soit comme le déni de l'un de ces attributs humains (unicité humaine ou nature humaine), soit comme l'association du groupe ou de l'individu déshumanisé à une entité non-humaine (métaphore de l'animal ou de la machine). Loughnan, Haslam et Kashima (2009) ont démontré que l'apprentissage de la déshumanisation basée sur le déni d'attributs humains ou sur la métaphore, peut se faire de façon implicite et de façon explicite. De plus, les individus ayant acquis une représentation déshumanisante d'un groupe basée sur le déni d'attributs humains peuvent inférer la métaphore correspondante (animalistique ou mécanistique) lorsque l'apprentissage est fait de façon explicite, suggérant que cette inférence nécessite un investissement cognitif. Cette inférence peut également opérer dans le sens opposé, c'est-à-dire de la métaphore au déni d'attributs humains (Loughnan, et al., 2009). Cette étude démontre que l'acquisition d'une représentation déshumanisante d'un groupe ou d'un individu peut se faire par différentes voies. La présence de stéréotypes déshumanisants peuvent mener à l'apparition de métaphores déshumanisantes sans apprentissage direct de ces métaphores, et vice-versa (Loughnan, et al., 2009).

Dans une autre étude, Haslam et ses collègues (2008) se sont intéressés à la variabilité interculturelle des contrastes perçus entre humains et non-humains (animaux,

robots et êtres surnaturels). Cette étude, prenant en compte trois cultures différentes - Australie, Chine et Italie - a démontré que les trois cultures présentaient relativement les mêmes distinctions entre les humains et chaque type de non-humains, confirmant la distinction établie par Haslam (2006) dans son modèle. C'est donc l'émotivité et les désirs (nature humaine) qui distinguent le mieux les humains des robots, tandis que les propriétés impliquant les cognitions supérieures (intelligence) et les émotions raffinées (unicité humaine) distinguent le mieux les humains des animaux (Haslam et al., 2008). Bien qu'obtenant un accord interculturel relatif sur ces différentes dimensions, les auteurs reconnaissent une certaine variabilité interculturelle. Ainsi, les italiens percevaient la plus large distinction entre les humains et les robots, et la plus faible distinction entre les humains et les animaux, tandis que les chinois présentaient le pattern inverse. Les auteurs expliquent cette différence en termes d'auto-stéréotypes (les italiens se percevant comme plus chaleureux et émotifs; les chinois se percevant comme plus raffinés et intelligents) (Haslam et al., 2008).

Dans un même ordre d'idée, Bain, Park, Kwok et Haslam (2009) ont démontrés que le type de déshumanisation employé peut varier selon les cultures. Dans une étude comparative entre participants australiens et chinois, ces derniers ont démontré que l'attribution des deux formes d'humanité – l'unicité humaine et la nature humaine – pouvait se faire de façon indépendante et, dans ce cas précis, parfois complémentaire. Ainsi, les chinois s'attribuaient un plus haut niveau d'unicité humaine qu'aux australiens, mais attribuaient à ceux-ci un niveau égale ou supérieur de nature humaine, alors que la situation inverse s'est présentée pour les australiens (Bain, et al., 2009). Les deux groupes se distinguent ainsi de façon différentes : les chinois mettant l'emphase sur l'unicité humaine et les australiens sur la nature humaine. Ces deux dimensions de la définition de l'humanité peuvent donc être attribuées indépendamment l'une de l'autre. Il est probable que différents groupes culturels mettent l'emphase sur différentes dimensions de l'humanité lorsque vient le temps de se comparer à un autre groupe, selon les auto-stéréotypes culturels qu'ils entretiennent de leurs forces et de leurs faiblesses, et selon l'histoire particulière du groupe, par exemple un historique de colonialisme (Bain, et al.,

2009). On peut donc en déduire que la conception de l'humanité peut varier selon les cultures et l'histoire particulière des groupes.

L'un des développements les plus féconds dans le domaine de la déshumanisation est le concept d'infra-humanisation mis de l'avant par Leyens et ses collègues (Leyens, 2003, 2009; Leyens et al., 2000, 2001; voir aussi Boccato, 2007; Castano et Giner-Sorolla, 2006, Cortes et al., 2005 Gaunt, 2009; Vaes et al., 2003; Viki et Calitri, 2008; Viki et al., 2006). Cette notion se base sur la prémisse selon laquelle les individus attribuent « l'essence humaine » à leur propre groupe et une essence moins humaine ou sous-humaine à l'exogroupe. Dans cette perspective, « l'essentialisme doit être entendu comme les *différences fondamentales, essentielles*, entre les groupes menant à la croyance que l'endogroupe est plus pleinement humain qu'un autre groupe » (Leyens, 2009). Bien qu'ils reconnaissent l'existence d'autres caractéristiques uniquement humaines, tels que le langage et l'intelligence, ces auteurs ont choisi de se concentrer uniquement sur l'aspect émotif de ce qui définit cette « essence humaine », puisque cette dimension avait été largement occultée des études précédentes.

Leyens et ses collègues (2000, 2001) établissent une distinction entre les émotions primaires (joie, tristesse, colère, etc.), qui sont universelles et partagées avec les animaux, et les émotions secondaires (amour, nostalgie, rancœur, admiration, etc.) qui sont uniquement humaines, s'inscrivant ainsi dans la définition de l'unicité humaine et de la déshumanisation animalistique tel que défini par Haslam (2006). Selon la théorie de l'infra-humanisation, les émotions primaires sont attribuées à l'exogroupe tout autant qu'à l'endogroupe et ce, qu'elles aient une valence positive ou négative. Au contraire, les émotions secondaires sont typiquement attribuées à l'endogroupe uniquement, déniaient ainsi chez l'exogroupe la présence de ces émotions secondaires plus raffinées (Leyens et al, 2000, 2001). En se concentrant sur l'aspect des émotions secondaires dans l'étude de la déshumanisation, l'infra-humanisation se veut une méthode implicite qui n'éveille pas la suspicion des participants quand au but de l'étude et n'entraîne pas de biais de désirabilité sociale, permettant ainsi de mettre à jour un processus de déshumanisation très subtils, implicites et automatique (Boccato et al., 2007; Vaes et al., 2003). Le terme

d'infra-humanisation a été préféré à celui de déshumanisation puisque le déni des émotions secondaires chez l'exogroupe ne reflète pas le déni complet de son humanité, mais plutôt sa réduction puisque les émotions secondaires ne sont qu'une seule des dimensions nécessaires mais non-suffisantes de l'humanité (Leyens, 2009).

Il est important de noter que l'infra-humanisation a des conséquences au niveau comportemental. Vaes et ses collègues (2003) ont montré que l'expression d'émotions secondaires par un membre de l'exogroupe représente une dérogation face aux attentes et une menace à la distinction positive du groupe, et entraîne ainsi des comportements d'évitements face à ces individus. Elle peut également être un mécanisme de défense implicite face à la culpabilité collective lorsque des violences perpétrées à l'encontre d'un autre groupe sont attribuées à l'endogroupe. Ce mécanisme se développerait de façon implicite, alors que d'autres mécanismes de défense surviendraient explicitement (tentative de réparation par exemple) (Castano et Giner-Sorolla, 2006).

L'infra-humanisation fait encore à ce jour l'objet d'études et de spéculations, et il n'a pas encore été démontré quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes à son apparition. Plusieurs modérateurs ont cependant été étudiés, nous permettant d'approfondir notre connaissance de ce phénomène. Ainsi, l'infra-humanisation n'est pas influencée par le statut relatif des groupes : les groupes de faible statut infra-humanise tout autant que ceux de statut élevé, démontrant que, en situation de conflit, les groupes dominants et dominés peuvent s'infra-humaniser l'un l'autre (Leyens et al., 2001). L'infra-humanisation n'est pas due à une plus grande familiarité avec les membres de l'endogroupe qu'avec ceux de l'exogroupe : les groupes non-familiers sont aussi susceptibles d'être infra-humanisés que les groupes familiaux (Cortes, Demoulin, Rodriguez, Rodriguez et Leyens, 2005). De plus, bien que le conflit entre deux groupes puisse être une condition suffisante à l'infra-humanisation, il a été démontré qu'il ne s'agit pas d'une condition nécessaire (études citées dans Leyens, 2009). L'identification au groupe est au contraire une condition nécessaire, mais non-suffisante (Leyens, 2009). Leyens (2009, voir aussi Leyens et al., 2003; Viki et Calitri, 2008) relie l'infra-humanisation au nationalisme, qui se traduisent tous deux par un favoritisme envers

l'endogroupe (biais pro-endogroupe) et une dépréciation de l'exogroupe (out-group derogation). Alors que le nationalisme est généralement explicite, l'infra-humanisation se veut implicite : il s'agirait donc des deux facettes d'un même processus de biais intergroupe (Leyen et al. 2003). Gaunt (2009) a d'ailleurs démontré que l'identification à une même catégorie inclusive pouvait modérer l'infra-humanisation. Lorsqu'ils s'identifient à une même catégorie supra-ordinale (israéliens) et qu'ils reconnaissent l'autre groupe comme faisant partie de cette catégorie, les juifs israéliens de même que les arabes israéliens s'infra-humanisent moins ou plus du tout l'un l'autre (Gaunt, 2009). Finalement, la menace symbolique (i.e. qui concerne des différences fondamentales entre les groupes telles que les valeurs, les coutumes, l'identité, etc.) semble fortement liée à l'infra-humanisation, mais on n'est pas encore parvenu à déterminer s'il y a réellement causalité, ni dans quelle direction, entre ces deux variables (Leyens, 2009). Dans sa recherche d'une condition à la fois nécessaire et suffisante, Leyens (2009) suggère que les individus pourraient infra-humaniser les groupes dont ils n'aimeraient pas faire part. Cette affirmation n'est cependant pas encore supportée par des preuves empiriques, mais elle aurait le mérite d'expliquer pourquoi le conflit et le statut ne sont pas des conditions nécessaires. Finalement, notons que l'infra-humanisation peut s'appliquer au-delà du domaine des émotions. Viki et ses collègues (2006) ont en effet démontré que l'attribution de mots reliés aux humains et aux animaux suivait le même principe que la conceptualisation traditionnelle de l'infra-humanisation.

On peut ainsi voir que la déshumanisation et l'infra-humanisation ne sont pas uniquement réservés aux cas de conflits extrêmes (génocides, guerres, esclavagisme), mais peuvent également se présenter sous des formes subtiles et implicites encore de nos jours. Goff, Eberhardt, Williams et Jackson (2008) ont d'ailleurs démontrés que la déshumanisation historique d'un groupe, dans leur étude l'association des Noirs aux singes datant de la période esclavagiste aux États-Unis, peut demeurer implicitement dans les jugements portés sur ce groupe même si, explicitement, ce type de déshumanisation est renié. Cette représentation, bien qu'inconsciente, a tout de même des conséquences sérieuses et néfastes dans le traitement judiciaire des prévenus noirs en influençant la perception et le jugement des jurés. Ainsi, les prévenus noirs qui sont subtilement reliés à

des singes dans les médias ont plus de chances d'être condamnés à la peine de mort. Ceci démontre que des représentations déshumanisantes que l'on croyait disparues peuvent se maintenir inconsciemment et influencer les perceptions et les jugements portés sur certains groupes, menant à un plus grand endossement de la violence et de mauvais traitements à leur endroit (Goff, et al., 2008).

La notion de culture

Une critique pouvant être adressée aux différentes théories exposées précédemment est la quasi-absence de la notion de culture (à l'exception des études de Bain, et al., 2009; Haslam et al., 2008). Dans son désir de découvrir des lois universelles, la psychologie sociale a souvent occultée cette notion de ses théories (Moghaddam, Taylor et Wright, 1993). Malgré une ouverture à ce concept et une volonté de vérifier la variabilité interculturelle ou l'universalité des théories (Moghaddam, et al., 1993), nous croyons que la simple comparaison interculturelle n'est pas suffisante pour prendre en compte l'importance que prend la culture dans les relations intergroupes, et qu'il serait pertinent de l'intégrer comme variable à part entière dans les théories. De manière générale, la culture se définit en psychologie comme « la partie de l'environnement fabriquée par l'humain » (Moghaddam, et al., 1993, p.2). Cette définition se révèle cependant bien limitée et ne permet pas une réelle conceptualisation de cette notion. La notion de culture est toutefois très ambiguë et difficile à cerner. Ce domaine est normalement réservé à l'anthropologie; pour élargir notre compréhension, nous nous tournerons donc vers cette discipline.

L'anthropologue Maurice Godelier (1998) propose une distinction entre une définition faible de la culture, une culture que nous aurions en commun avec les primates, et une définition forte de la culture qui représente la spécificité humaine à ce niveau.

Par culture on envisagera alors l'ensemble des principes, des représentations et des valeurs partagés par les membres d'une même société (ou de plusieurs sociétés), et qui organisent leurs façons de penser, leurs façons d'agir sur la nature qui les entoure et leurs façons d'agir sur eux-mêmes, c'est-à-dire d'organiser leurs rapports sociaux, la société. Par valeurs, on désigne les normes, positives ou négatives, qui s'attachent dans une société à des manières d'agir, de vivre, ou de penser (Godelier, 1998, p. 218).

La culture peut donc se conceptualiser de différentes manières. Si une définition permet de distinguer la singularité de la culture humaine, l'autre nous relie plutôt aux animaux. Ainsi, seule une certaine conception de la culture nous distingue définitivement des animaux. En continuité avec les théories sur la déshumanisation et l'infra-humanisation, nous postulons que la culture peut jouer un rôle important dans le processus d'infra-humanisation d'un autre groupe culturel. Ainsi, nous croyons que la définition de l'humanité est spécifique à chaque culture. Certaines mettront plus d'emphasis sur des caractéristiques de l'unicité humaine alors que d'autres valoriseront les qualités rattachées à la nature humaine. Cette hypothèse est conséquente avec l'étude menée par Bain, Park, Kwok et Haslam (2009), qui a démontré des patterns d'attribution différents de ces deux dimensions chez des participants chinois et australiens. Nous croyons également que ce type d'infra-humanisation peut jouer un rôle dans les situations de domination culturelle et expliquer comment un groupe dominant en vient à imposer sa culture à un autre groupe. Avant de développer plus avant cette conception, il convient d'aborder les conséquences néfastes auxquelles peut mener la domination culturelle, notamment dans le cas du « colonialisme sans valeurs » (Taylor, 1997, 2002).

La théorie de la clarté de l'identité de Taylor (1997, 2002)

La théorie de la clarté de l'identité développée par Taylor (1997, 2002) propose une nouvelle schématisation du concept de soi, distinguant deux dimensions fonctionnelles : l'identité et l'estime. Chacune de ces deux dimensions possède un niveau individuel et un niveau collectif. Taylor (1997) distingue ainsi quatre composants du concept de soi. L'identité personnelle réfère à la description que l'individu fait de lui-même, il s'agit de l'ensemble des caractéristiques personnelles qui lui permettent de se décrire comme une personne distincte. L'estime personnelle réfère à l'évaluation que l'individu fait de ses caractéristiques personnelles en se comparant aux autres membres de son groupe. Dans un même ordre d'idée, l'identité collective fait donc référence aux caractéristiques que l'individu partage avec les autres membres de son groupe d'appartenance. Finalement, l'estime collective renvoie à l'évaluation que l'individu fait de son propre groupe suite à une comparaison intergroupe. Taylor (1997) propose une conceptualisation du soi où l'identité collective est centrale. Selon lui, cette composante

est essentielle à la définition de l'identité personnelle, puisque pour déterminer quelles sont les caractéristiques qui nous rendent unique, il faut procéder à une comparaison avec les autres membres de son groupe. De plus, pour développer son estime de soi, il faut avoir une idée des caractéristiques qui sont valorisées par le groupe. Ainsi, l'estime collective de même que l'identité individuelle et l'estime de soi individuelle sont dépendantes de l'identité collective (Taylor, 1997). Il est intéressant de noter l'importance qu'accorde Taylor (1997) à la culture dans l'identité collective. En effet, l'identité culturelle est présentée comme l'identité collective qui prend le plus de place dans le concept de soi, puisqu'elle procure un schéma s'appliquant à tous les domaines de la vie. Il s'agit de l'identité collective la plus inclusive. Les menaces à l'intégrité de la culture d'un groupe peuvent donc s'avérer particulièrement néfastes.

Selon cette théorie, une identité collective mal définie a donc des conséquences très négatives pour les membres d'un groupe. Pour Taylor (1997, 2002), c'est exactement ce manque de clarté identitaire qui serait au cœur des problèmes auxquels sont confrontés certains groupes désavantagés. Différents contextes sociaux peuvent être à la base d'une mauvaise clarification de l'identité, nous ne présenterons cependant que l'exemple du « colonialisme sans valeurs ». Pour illustrer sa théorie, Taylor (1997, 2002) présente le cas du « colonialisme sans valeurs », c'est-à-dire un rapport de force inégal entre deux groupes où le groupe dominé est forcé d'intégrer deux cultures, sans toutefois que chacune d'entre elles ne soit clairement définies. À notre sens, il s'agit clairement ici d'une forme de domination culturelle particulièrement néfaste. Les groupes ainsi dominés n'arrivent pas, suite à la colonisation, à se reconstruire une nouvelle identité collective clairement définie, car les deux cultures qu'ils devraient intégrer, l'ancienne culture traditionnelle et la nouvelle culture imposée par les colonisateurs, sont toutes deux mal définies. Sans une définition préalablement claire de chacune des ces identités, ils n'ont donc aucunes bases sur lesquelles fonder une nouvelle identité collective. De plus, sans identité collective claire, il leur est impossible de se construire une identité personnelle clairement définie, ni de se comparer pour développer leur estime de soi. Les membres des groupes colonisés se retrouvent donc sans aucunes bases pour se définir, « ils sont perdus » (Taylor, 1997, p. 187). L'absence d'identités collective et personnelle

claires entraîne une démotivation et les empêche de se fixer des buts ou une direction collective qui leur permettraient d'améliorer leur position (Taylor, 1997). Les conséquences d'une telle situation sont donc catastrophiques. Pour remédier à la situation, Taylor (2002) propose des pistes de solution. La définition de l'identité collective ne pouvant pas être imposée de l'extérieur, il faudrait que le groupe colonisé enclenche lui-même un processus de définition d'une identité collective claire et partagée par tous les membres du groupe. Mais ce processus n'est pas aisé et de nombreux obstacles peuvent se dresser sur la voie de la redéfinition identitaire (Taylor, 2002).

Cette théorie démontre l'impact négatif que peut avoir la domination culturelle chez certains groupes. Cependant, il pourrait être pertinent de déterminer quelles sont les processus sous-jacents à ce type de domination qui se trouve à la base de nombreuses inégalités sociales. Nous proposerons donc notre propre modèle théorique, intégrant les travaux sur la déshumanisation et l'infra-humanisation à la théorie de la clarté de l'identité de Taylor (1997, 2002).

L'infra-humanisation culturelle

Si l'imposition de sa culture par un groupe dominant à un groupe qu'il domine peut être une cause du manque de clarté de l'identité (Taylor, 1997, 2002), avec les conséquences dévastatrices mentionnées précédemment, alors il est primordial de comprendre les processus sous-jacents à cette domination culturelle. Pour ce faire, nous proposons ici une autre forme d'infra-humanisation basée sur le déni de la valeur de la culture de l'exogroupe, que nous nommons infra-humanisation culturelle. Nous adoptons le terme d'infra-humanisation plutôt que celui, pourtant plus répandu, de déshumanisation, parce que nous croyons qu'il reflète mieux les conséquences de ce processus. Un groupe dont la valeur de sa culture est déniée ne se voit pas entièrement déshumanisé, mais son humanité perçue s'en trouve cependant grandement réduite.

Nous avons vu avec Bain, Park, Kwok et Haslam (2009), que le type de déshumanisation employé pouvait varier selon les auto-stéréotypes véhiculés par un groupe culturel particulier. Par exemple, les chinois valorisent principalement les

caractéristiques reliées à l'unicité humaine : l'intelligence et le contrôle de ses émotions par exemple. Par conséquent, ce sont ces traits qu'ils dénieront le plus chez l'exogroupe afin de maintenir une distinction optimale entre l'endogroupe et l'exogroupe (Brewer, 1991). S'ils n'accordent pas d'importance aux traits reliés à la nature humaine dans leur conception de l'humanité, alors ils devraient pouvoir sans problèmes l'attribuer autant à l'exogroupe qu'à l'endogroupe sans menace à leur distinctivité, de la même manière que les émotions primaires, qui ne font pas partis des caractéristiques distinctives de l'humanité, sont attribués indifféremment aux deux groupes (Leyens et al., 2000, 2001).

Un appui à cette hypothèse nous vient du model de la projection de l'endogroupe (model of ingroup projection) de Mummendey et Wenzel (1999). Ceux-ci posent l'hypothèse que les sous-groupes d'une catégorie sociale inclusive et abstraite voient leurs propres attributs comme prototypiques de la catégorie supra-ordinaire. Conséquemment, les différences intergroupes entre les sous-groupes sont perçues plus négativement, puisqu'ils ne reflètent pas la conception prototypique entretenue par les membres de ce sous-groupe (mais voir Gaunt, 2009). Pour Leyens et ses collègues (2003), l'une des catégories inclusives dans laquelle les groupes peuvent projeter leurs propres attributs comme étant les plus prototypiques est l'humanité. Ainsi, chaque sous-groupe de cette catégorie supra-ordinaire se verrait comme le prototype de l'humanité. On peut poser l'hypothèse que la dimension de l'humanité mise de l'avant par un groupe culturel (soit la nature humaine ou l'unicité humaine), tel que démontré par Bain, Park, Kwok et Haslam (2009), pourrait être projetée par ce groupe comme étant prototypique de l'humanité. Ainsi, si un groupe se distingue principalement par l'unicité humaine (comme les chinois), alors il est probable que ceux-ci fonderont leur conception prototypique de l'humanité sur cette dimension. Ce groupe infra-humanisera donc plus fortement un groupe qu'il perçoit comme faible sur la dimension de l'unicité humaine, même s'il est prêt à lui concéder une plus forte nature humaine. On peut également poser l'hypothèse que l'infra-humanisation culturelle surviendra particulièrement lorsque deux groupes culturels supportent des conceptions opposées de l'humanité (i.e. un groupe prônant l'unicité humaine et l'autre la nature humaine).

Le modèle théorique proposé postule qu'un processus d'infra-humanisation culturelle est à la base des situations de domination culturelle (par exemple le colonialisme), ce qui conduit à la longue à un manque de clarté identitaire chez le groupe dominé, puisque la culture traditionnelle est écrasée et disséminée par la nouvelle culture qui est imposée sans clarification de ses valeurs sous-jacentes, ce qui diminue le bien-être de ses membres (voir figure 1, en annexe). La culture étant une composante importante de l'identité collective, le dénigrement répété de la culture du groupe dominé détruira peu à peu son identité collective, jusqu'à ce que seuls quelques fragments ne subsistent. De plus, l'imposition de la nouvelle culture ne se fait généralement pas de façon claire et définie. Le groupe dominé se retrouve envahi par cette culture dont il ne voit que les manifestations extérieures, sans nécessairement en comprendre les valeurs et les raisons sous-jacentes (Taylor, 1997). Il s'ensuit donc un manque de clarté identitaire, tel que décrit par Taylor (1997), puisque l'ancienne culture traditionnelle a été déniée jusqu'à sa lente dissémination, tandis que la nouvelle culture a été imposée de façon brutale, sans clarification de ses valeurs sous-jacentes. Le groupe dominé se retrouve ainsi dans un flou identitaire, incapable de se construire une nouvelle identité collective claire et cohérente, et d'ainsi se fixer une direction personnelle et collective.

On peut également se demander pourquoi le groupe dominant impose sa culture sans en clarifier les bases fondamentales. Une hypothèse à ce sujet nous provient de Taylor (1997), qui affirme que les groupes qui disposent des conditions sociales les plus favorables au maintien de leur identité collective sont également ceux qui ont le plus de difficultés à décrire leur identité culturelle. Lorsque l'identité culturelle d'un groupe n'est pas menacée d'aucune façon, celle-ci devient naturelle, évidente et se passe d'explicitation, puisqu'elle est partagée par tous les membres du groupe est qu'elle n'est jamais remise en question (Taylor, 1997). Ainsi, on peut supposer que l'imposition de la culture se fait sans clarifications puisque les membres du groupe dominant eux-mêmes seraient bien embêtés s'ils devaient en décrire les fondements, n'en étant pas réellement conscients. Par exemple, lorsque les colons européens ont imposé l'école obligatoire aux Inuits ou aux autres autochtones en Amérique (Taylor, 1997), il ne leur est probablement pas venu à l'esprit que le principe de méritocratie ne serait pas compris par ceux-ci, car

cette valeur est profondément ancrée dans leur culture, et par conséquent dans tous les domaines de leur vie, et leur apparaît comme naturelle et évidente.

Nous proposons donc que, dans les cas de domination culturelle, la culture du groupe dominé sera jugée inférieure et le groupe dominant tentera d'imposer sa propre culture, qu'il juge plus près de « l'essence humaine » (Leyens et al., 2001). Nous avons déjà vu que la conception de l'humanité pouvait être liée à la culture (aux valeurs véhiculées par celles-ci, aux normes de comportements qu'elle prescrit, etc.), et que cette conception détermine le type d'infra-humanisation employée par ce groupe. Dépendamment des valeurs prônées par une culture, les groupes infra-humanisés pourraient être associés à des animaux (dénier de l'unicité humaine) ou à des machines (dénier de la nature humaine). Puisqu'il a été démontré que l'apprentissage du déni de caractéristiques humaines (unicité ou nature humaine) pouvait permettre l'inférence de la métaphore déshumanisante correspondante (Loughnan, et al., 2009), on peut croire que la même logique s'appliquera dans le cas qui nous préoccupe et que les groupes dont l'unicité humaine est déniée seront associés à des animaux et ceux dont la nature humaine sera déniée seront associés à des machines. Dans le cas de la colonisation, les colons se perçoivent comme apportant la civilité, le raffinement et le savoir-vivre à des peuples à la culture primitive et sauvage (Bain, et al., 2009). L'utilisation des termes « primitif » et « sauvage » reflète clairement l'association de ces groupes au monde animal et le déni de leur unicité humaine.

Revenons pour terminer sur l'étude de Goff, Eberhardt, Williams et Jackson (2008), qui ont démontré la persistance des métaphores déshumanisantes et l'incidence du maintien implicite de celles-ci dans le traitement réservé aux membres du groupe déshumanisé. Dans le cas de la colonisation, on peut inférer que le même processus sera à l'œuvre. Par exemple, l'association des Inuits et des autochtones à des peuples primitifs et sauvages est peut-être demeurée implicitement dans les représentations que le groupe majoritaire se fait d'eux. Cette association implicite joue peut-être un rôle dans la ségrégation qui se maintient toujours de nos jours au Québec et au Canada. Alors que l'immigration augmente constamment et que les sociétés québécoises et canadiennes se

veulent multiculturalistes, les peuples autochtones sont toujours considérés comme un groupe à part, en partie en-dehors de la société. On peut également supposer que le maintien de stéréotypes infra-humanisants peuvent avoir des conséquences sur les préjugés et la discrimination envers ces groupes.

Orientations futures

Le modèle proposé postule un lien entre l'infra-humanisation culturelle, la domination culturelle et le manque de clarté de l'identité des groupes dominés. Ce lien reste cependant à démontrer empiriquement. De plus, il faudra trouver des moyens empiriques de démontrer la validité du concept d'infra-humanisation culturelle. Par exemple, on pourrait utiliser des tâches d'associations implicites entre un groupe culturel qui exprime la valorisation d'une conception de l'humanité différente de celle du groupe culturel du participant, et des attributs qui reflètent l'unicité humaine ou la nature humaine. Le même type d'association serait également effectué entre un groupe culturel qui partage la même conception de l'humanité et ces mêmes attributs. Dans ce cas, le modèle théorique proposé prédirait que, dans le cas des groupes culturels présentant une conception différente de l'humanité, les participants attribueraient autant d'attributs qui ne correspondent pas à leur conception de l'humanité à l'endogroupe qu'à l'exogroupe, mais qu'ils attribueraient systématiquement plus d'attributs reliés à la conception de la nature humaine de leur groupe à l'endogroupe qu'à l'exogroupe. Dans le cas de groupes partageant la même conception de l'humanité, les attributs reliés à la nature humaine et à l'unicité humaine devraient être attribué autant à l'endogroupe qu'à l'exogroupe, démontrant ainsi que ces deux groupes ne s'infra-humanisent pas l'un l'autre sur une base culturelle. Par exemple, un participant chinois dont le groupe valorise une conception de l'humanité basé sur l'unicité humaine devrait attribuer des attributs liés à la nature humaine à l'endogroupe et à l'exogroupe, mais il réservera cependant les attributs liés à l'unicité humaine à l'endogroupe.

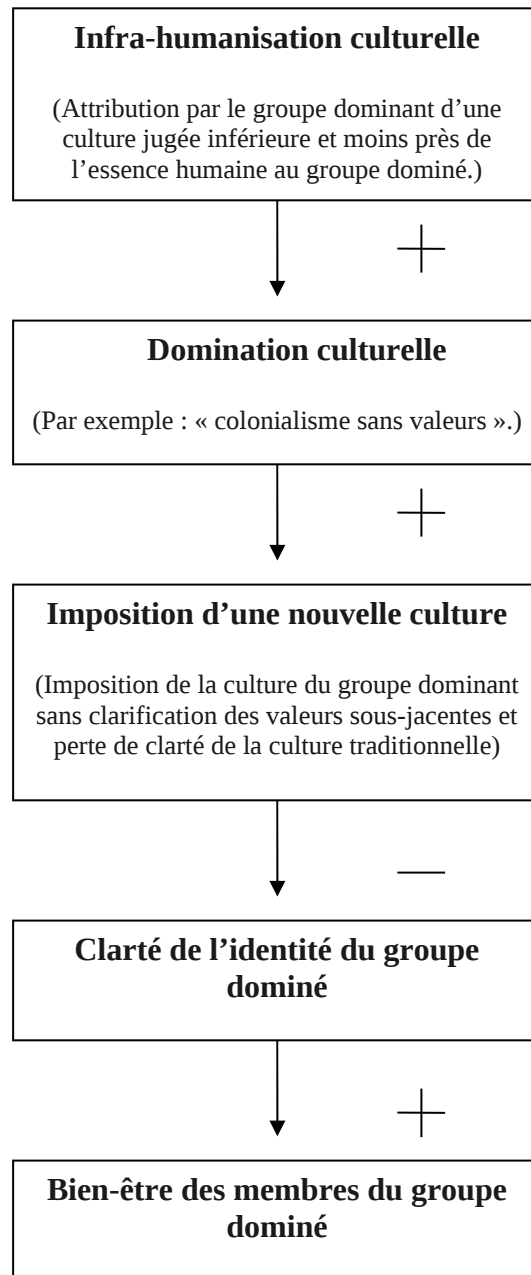
De plus, l'infra-humanisation culturelle a ici été appliquée au cas de dominations culturelles à travers l'exemple de la « colonisation sans valeurs » telle que mise de l'avant par Taylor (1997, 2002). Cependant, on peut croire que ce processus pourrait se

révéler dans d'autres contextes sociaux qui mettent en rapport des groupes possédant des conceptions différentes de l'humanité. Puisque l'infra-humanisation opère indépendamment du statut des groupes (Leyens et al., 2001) et qu'elle peut apparaître sans situations de conflit (Leyens, 2009), il est légitime de croire que le groupe dominé (en situation de colonisation ou dans d'autres situations) infra-humanisera également le groupe dominant, mais d'une façon différente. Par exemple, si le groupe dominant dénie l'unicité humaine du groupe dominé, il est bien possible que le groupe dominé dénie en retour la nature humaine du groupe dominant. Cette hypothèse devrait également être testée empiriquement.

Il reste donc beaucoup de travail à effectuer avant de pouvoir valider le concept d'infra-humanisation culturelle et son lien avec la domination culturelle et le manque de clarté de l'identité (Taylor, 1997, 2002) des groupes culturels dont la valeur de la culture est ainsi déniée. Nous croyons cependant que ce concept pourra permettre une meilleure compréhension des relations interculturelles, du maintien des stéréotypes et des préjugés, et des inégalités sociales qui peuvent en découler.

Annexe

Figure 1. Représentation schématique de la théorie de l'infra-humanisation culturelle¹



Bibliographie

¹ Le signe + signifie une relation positive et le signe – signifie une relation négative entre les deux concepts.

Bain, P., Park, J., Kwok, C. et Haslam, N. (2009). Attributing Human Uniqueness and Human Nature to Cultural Groups: Distinct Forms of Subtle Dehumanization. *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 789-805.

Bar-Tal, D. (1989). Delegitimation : The Extreme Case of Stereotyping and Prejudice. Dans Bar-Tal, D., Graumann, C.F., Kruglanski, A.W. et Stroebe, W. (Éds.), *Stereotyping and Prejudice: Changing Conceptions*. (Ch. 8, pp. 196-182). New York: Springer-Verlag.

Boccatto, G., Cortes, B.P., Demoulin, S. et Leyens, J.-P. (2007). The Automaticity of Infra-humanization. *European Journal of Social Psychology*, 37, 987-999.

Brewer, M.B. (1991). The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17, 475-482.

Castano, E. et Giner-Sorolla, R. (2006). Not Quiet Human: Infrahumanization in Response to Collective Responsibility for Intergroup Killing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90 (5), 804-818.

Castano, E. et Kofta, M. (2009). Dehumanization: Humanity and its Denial. *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 695-697.

Cortes, B.P., Demoulin, S., Rodriguez, R.T., Rodriguez, A.P. et Leyens, J.-P. (2005). Infrahumanization or Familiarity? Attribution of Uniquely Human Emotions to the Self, the Ingroup, and the Outgroup. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31 (2), 243-253.

Gaunt, R. (2009). Superordinate Categorization as a Moderator of Mutual Infrahumanization. *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 731-746.

Gaudelier, M. (1998). Quelles cultures pour quels primates, définition faible ou définition forte de la culture? Dans Albert Ducros et al. (Éds.), *La culture est-elle naturelle?* (pp. 217-222). Paris : Éditions Errance.

Goff, P.A., Eberhardt, J.L., Williams, M.J. et Jackson, M.C. (2008). Not Yet Human: Implicit Knowledge, Historical Dehumanisation, and Contemporary Consequences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 94 (2), 292-306.

Haslam, N. (2006). Dehumanization: An Integrative Review. *Personality and Social Psychology Review*, 10 (3), 252-264.

Haslam, N., Kashima, Y., Loughnan, S., Shi, J. et Suitner, C. (2008). Subhuman, Inhuman, and Superhuman: Contrasting Humans with Nonhumans in Three Cultures. *Social Cognition*, 26 (2), 248-258.

Hewston, M., Rubin, M. et Willis, H. (2002). Intergroup Bias. *Annual Review of Psychology*, 53, 575-604.

Leyens, J-P. (2009). Retrospective and Prospective Thoughts About Infrahumanization. *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 807-817.

Leyens, J.-P., Cortes, B., Demoulin, S., Dovidio, J.F., Fiske, S.T., Gaunt, R. et al. (2003). Emotional Prejudice, Essentialism, and Nationalism: The 2002 Tajfel Lecture. *European Journal of Social Psychology*, 33, 703-717.

Leyens, J.-P., Paladino, P., Rodriguez-Torres, R., Vaes, J., Demoulin, S., Rodriguez-Perez, A., Gaunt, R. (2000). The Emotional Side of Prejudice: The Attribution of Secondary Emotions to Ingroups and Outgroups. *Personality and Social Psychology Review*, 4 (2), 186-197.

Leyens, J.-P., Rodriguez-Perez, A., Rodriguez-Torres, R., Gaunt, R., Paladino, M.-P., Vaes, J., et Demoulin, S. (2001). Psychological Essentialism and the Differential Attribution of Uniquely Human Emotions to Ingroups and Outgroups. *European Journal of Social Psychology*, 31, 391-411.

Loughnan, S., Haslam, N. et Kashima, Y. (2009). Understanding the Relationship between Attribute-Based and Metaphor-Based Dehumanization. *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 747-762.

Moghaddam, F.M., Taylor, D.M. et Wright, S.C. Culture and Social Psychology. Dans *Social Psychology in Cross-Cultural Perspective*. (Ch.1, pp. 1-23). New York: W.H. Freeman and Company.

Mummendey, A. et Wenzel, M. (1999). Social Discrimination and Tolerance in Intergroup Relations: Reactions to Intergroup Difference. *Personality and Social Psychology Review*, 3 (2), 158-174.

Opatow, S. (1990). Moral Exclusion and Injustice: An Introduction. *Journal of Social Issues*, 46 (1), 1-20.

Stroebe, W. et Insko, C.A. (1989). Stereotype, Prejudice, and Discrimination : Changing Conceptions in Theory and Research. Dans Bar-Tal, D., Graumann, C.F., Kruglanski, A.W. et Stroebe, W. (Éds.), *Stereotyping and Prejudice: Changing Conceptions*. (Ch.1, pp. 3-34). New York: Springer-Verlag.

Taylor, D.M. (1997). The Quest for Collective Identity: The Plight of Disadvantaged Ethnic Minorities. *Canadian Psychology*, 38, 174-190.

Taylor, D.M. (2002). Toward a Healthy Collective Identity. Dans *The Quest for Identity: From Minority Groups to Generation Xers* (Ch. 8, pp. 117-126). Westport: Praeger.

Taylor, D.M. et Moghaddam, F.M. (1994). Social Identity Theory. Dans *Theories of Intergroup Relations: International Social Psychological Perspectives* (2nd ed.), (pp. 61-94). Westport: Praeger.

Vaes, J., Paladino, M.P., Castelli, L., Leyens, J-P. et Giovanazzi, A. (2003). On the Behavioral Consequences of Infrahumanization: The Implicite Role of Uniquely Human Emotions in Intergroup Relations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85 (6), 1016-1034.

Viki, G.T. et Calitri, R. (2008). Infrahuman Outgroup or Suprahuman Ingroup: The Role of Nationalism and Patriotism in the Infrahumanization of Outgroups. *European Journal of Social Psychology*, 38, 1054-1061.

Viki, G.T., Winchester, L., Titshall, L., Chisango, T., Pina, A. et Russell, R. (2006). Beyond Secondary Emotions: The Infrahumanization of Outgroups Using Human-Related and Animal-Related Words. *Social Cognition*, 24 (6), 753-775.