



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

62 | 2013

Identité, culture et intimité

Introduction

Pierre Petit et Benjamin Rubbers



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3270>

DOI : [10.4000/civilisations.3270](https://doi.org/10.4000/civilisations.3270)

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2013

Pagination : 11-29

ISBN : 2-87263-042-2

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Pierre Petit et Benjamin Rubbers, « Introduction », *Civilisations* [En ligne], 62 | 2013, mis en ligne le 31 décembre 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3270> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.3270>

© Tous droits réservés

Introduction

Pierre PETIT et Benjamin RUBBERS

De la belgitude

Notre intérêt pour la thématique des stéréotypes et de l'intimité culturelle doit autant à nos propres recherches en Afrique et en Asie qu'à notre expérience vécue en Belgique. Curieusement, peu de travaux ont été consacrés aux catégories d'appartenance au quotidien dans ce pays. Une ligne de partage semble assigner l'étude des groupes issus de l'immigration aux sociologues et anthropologues, et celle de l'identité nationale (ou régionale) aux politologues et historiens. Or, les recherches développées par ces derniers s'inscrivent généralement dans une perspective centrée sur les institutions et les élites politiques, et rendent dès lors rarement compte des conceptions et pratiques liées à ces identités dans la vie de tous les jours.

L'approche en termes de « communauté imaginée » développée par Benedict Anderson (2002 [1983]) à propos de l'émergence des nationalismes peine à s'appliquer à la Belgique. Depuis la création de ce pays en 1830, les rois qui se sont succédé au trône et les membres de l'élite politique n'ont pourtant pas ménagé leurs efforts pour susciter un sentiment de fierté nationale autour de l'industrie, des arts, de la colonisation du Congo ou de la résistance lors de la Première guerre mondiale. Si ce projet nationaliste a bien emporté autrefois l'adhésion d'une partie de la bourgeoisie, il ne semble guère avoir ébranlé le malaise de la majorité des Belges : tout se passe comme si ceux-ci n'avaient jamais vraiment assumé leur identité nationale, celle-ci étant constamment renvoyée à un certain pragmatisme sans grand projet d'avenir, voire à une étroitesse d'esprit. Débattant en 1949 du « caractère des Belges » dans *Les Temps modernes*, René Micha et Alphonse de Waelhens écrivaient ainsi :

Les Belges sont persuadés, non seulement qu'ils ne peuvent exercer aucune influence sur le cours du monde, mais encore sur les événements de leur propre pays, déterminés, en dernière analyse, par des éléments qui leur échappent [...] Tel est le fond du « bon sens belge » [...] vertu médiocre, qui a du moins un effet heureux : interdire, comme ridicule, tout nationalisme belge. (p. 437)

A partir des années 1960, le projet d'une Belgique unie et prospère a de surcroît été sapé par le déclin du bassin industriel wallon, la fédéralisation sans cesse croissante des institutions du pays et la montée en puissance du nationalisme flamand. Aujourd'hui, la « Belgique de papa » semble à tous relever du passé, et si beaucoup de Flamands ont adopté un nouveau projet national, rien de clair ne se dessine du côté des Francophones. Du point de vue de ces derniers, la notion qui exprime sans doute le mieux cette identité nationale est celle de « belgitude », notion qui renvoie au caractère paradoxal d'une identité tenant à sa propre mise en cause et à son autodérision réputée créatrice. Créée dans les années 1980 par analogie au concept de « négritude » de Léopold Senghor, cette notion n'évoque pas grand-chose dans la moitié nord du pays où le nationalisme flamand, beaucoup plus assertif, n'est pas porté vers de tels vagues à l'âme identitaires¹.

La belgitude désigne en même temps une situation politique et un ensemble disparate de traits culturels et moraux. Pour le volet politique, la belgitude décrit avant tout le « surréalisme » d'un Etat-nation dans lequel plus personne ne croit, dont le maintien se paie au prix d'une architecture institutionnelle alambiquée et de négociations communautaires de plus en plus tendues. Seule une petite minorité de Belges connaissent l'hymne national et les symboles nationaux font constamment l'objet de railleries. Le pays est divisé en plusieurs entités territoriales et linguistiques dont certaines se recoupent entre elles, d'autres non, compliquées çà et là de régimes dits de « facilités linguistiques » qui ne sont pas interprétés de la même manière par les uns et les autres. Cette situation engendre des crises politiques à répétitions, qui ont valu à la Belgique de rester, entre 2010 et 2011, 541 jours sans gouvernement fédéral – un record mondial – car les représentants des partis politiques francophones et flamands n'étaient pas parvenus à trouver un accord de coalition, buttant sur la réforme des institutions.

Mais la belgitude désigne aussi – et c'est le second volet de sa sémantique – une culture populaire tournant autour de la bière, de la nourriture grasse et de fêtes folkloriques en tous genres, des kermesses aux carnivals en passant par les baptêmes étudiants ; un usage du français qui se distingue par le tutoiement, des expressions idiomatiques et des accents empruntant au flamand ou à différents patois ; et, plus fondamentalement, une attitude caractérisée par la recherche du compromis, l'hostilité à toute forme de prétention, le sens de l'accueil, la mélancolie et bien sûr l'humour – un humour décalé, irrévérencieux, grinçant. A l'évidence, ces traits culturels et moraux constituent un auto-stéréotype au départ duquel on serait bien en peine d'interpréter sociologiquement la société belge. Mais le terme reflète bien la façon dont beaucoup de Belges aiment à essentialiser « leur culture », en lui trouvant un charme, une saveur inexplicable et à la revendiquer comme partie intégrante de leur expérience et de leur identité collective. Cette appropriation a certainement contribué au succès – pêle-mêle – de la statue de Manneken Pis, de la bande dessinée Gaston Lagaffe, de chanteurs aussi différents que Jacques Brel et le Grand Jojo, du groupe musical Sttella, de l'acteur

1 Si les Francophones mettent en avant leur belgitude face aux étrangers, ils s'opposent dans d'autres circonstances aux Flamands en revendiquant une culture à la fois plus raffinée, hospitalière et chaleureuse. Dans un contexte marqué par l'ascension de la Flandre, cet essentialisme « latin » leur permet de continuer à s'attribuer une certaine autorité morale sur leurs voisins, en interprétant le nationalisme intransigeant de ces derniers comme le reflet d'une intolérance très « germanique » envers ce qui est étranger.

Benoît Poelvoorde et du film-culte « C'est arrivé près de chez vous », du peintre René Magritte, de la pièce de théâtre « Le Mariage de mademoiselle Beulemans », etc.

L'interlocuteur tout choisi pour exprimer la singularité de cette identité est le Français. C'est que la belgitude, comme catégorie d'identification, est dans une large mesure pensée par les Belges par opposition aux Français, qui sont souvent jugés arrogants, trop formels, incapables d'autodérision, pérorant avec complaisance. Comme en témoignent les émissions (en radio ou en télévision) qu'ils consacrent régulièrement aux Belges, les Français semblent particulièrement réceptifs aux expressions de « belgitude », celles-ci confirmant leurs stéréotypes sur les Belges². Peut-être cela tient-il au fait qu'ils vivent eux-mêmes dans un Etat très centralisé, unilingue, républicain, où la maîtrise de la langue et de la culture dominante revêt une importance cruciale : la culture populaire belge apparaît – comme en miroir, et peut-être avec un brin de nostalgie – à la fois burlesque, charmante, légèrement désuète avec sa royauté. Comme tout phénomène identitaire, la belgitude doit autant à des processus internes, liés à l'histoire et aux complexités du pays, qu'aux interactions avec les nations voisines.

En même temps – et ceci est très caractéristique de l'intimité culturelle sur laquelle nous reviendrons bientôt –, les Belges n'apprécient pas du tout que les stéréotypes qu'ils développent sur eux-mêmes leur soient appliqués par d'autres, que ce soit sous la forme de blagues ou de présentations folklorisantes. La belgitude traduit vraisemblablement un complexe des Belges vis-à-vis des Etats puissants qui les entourent (et notamment la France), mais elle récuse aussi toute condescendance que les habitants de ces pays auraient à leur égard. Nombreux sont les Belges qui prennent un malin plaisir à expliquer aux Français (ou à d'autres étrangers) les complexités et ambiguïtés de leur système fédéral. C'est sans doute là une façon d'affirmer que leur identité collective est impénétrable pour tout qui n'aurait pas vécu dans ce contexte : l'interlocuteur finit toujours par admettre qu'il n'y comprend plus rien, ce qui déclenche le rire et l'approbation générale. Sur un mode semblable, beaucoup de Belges expliquent volontiers à leurs hôtes français qu'il n'est pas de bon ton de se prendre trop au sérieux en Belgique, que les Belges préfèrent les « bons vivants » sympas et rigolards aux personnalités formellement polies ou imbues d'elles-mêmes. Ils peuvent illustrer cela en se référant par exemple aux entartages de Noël Godin et de ses acolytes, qui lancent des tartes à la crème au visage des personnalités accusées d'être arrogantes (Bernard-Henri Lévy, Nicolas Sarkozy, etc.), ou en rapportant les frasques du défunt politicien liégeois Michel Dardenne, qui se produisait sur les plateaux de télévision ou devant le Parlement dans un état d'ébriété avancée.

Ethnicité, stéréotypes et dispositions culturelles

Ce prologue sur la belgitude invite à approfondir, plus qu'elle ne l'a été jusqu'à présent, la réflexion sur l'intimité culturelle et les stéréotypes dans la vie quotidienne. Ces derniers ont longtemps été dénoncés par un certain sens commun sociologique

2 On peut citer ici ces interviews de comédiens ou d'écrivains belges à qui les journalistes français demandent invariablement en quoi leur art présente un caractère « belge » – une question à laquelle ces artistes répondent en faisant grand usage des stéréotypes que nous avons évoqués : la Belgique surréaliste, le sens de la dérision, etc.

comme des représentations « fausses » d'une situation plus complexe, représentations liées à des idéologies et à des systèmes de domination qu'il s'agirait de démasquer. Cette affirmation n'est en soi pas inexacte, mais elle ignore la banalité des stéréotypes, qui constituent un mode cognitif universel et non un dévoiement de la pensée, et les diverses manières dont les acteurs les utilisent, souvent de façon tout à fait réfléchie, en fonction du contexte. Dénoncer l'inexactitude des stéréotypes ne fait plus sens dès le moment où l'analyse se situe sur le plan pragmatique. Ainsi, pour revenir à l'exemple des discussions où des Belges dressent devant leurs amis français un portrait de la « belgitude », on pourrait interpréter la performance de cet auto-stéréotype comme un conseil par l'exemple, ou comme un avertissement, sur le type de socialité à adopter avec les Belges si l'on veut bénéficier de leur hospitalité ; ou comme une sincère ouverture aux étrangers que l'on souhaite intégrer en levant quelque peu le voile de l'intimité culturelle ; ou encore comme une volonté d'opérer un retour sur les stéréotypes développés par les Français à propos de la Belgique en formulant une version locale plus complexe et mieux commentée. Plus globalement encore, on peut déceler dans ces discussions récurrentes l'existence d'un « script » stéréotypé dans la conduite des interactions entre interlocuteurs belges et français.

L'usage des stéréotypes au quotidien nous intéresse plus spécifiquement en ce qu'il rejoint les pistes d'analyse proposées récemment par plusieurs auteurs pour approfondir l'approche constructiviste de l'ethnicité en anthropologie. Celle-ci est généralement associée à l'introduction de Fredrik Barth dans *Ethnic Groups and Boundaries* (1998 [1969]), où il synthétise les idées éparses de ses prédécesseurs dans une argumentation cohérente³. La littérature sur l'ethnicité (mais aussi, pour la thématique spécifique que nous étudions ici, celles sur d'autres catégories identitaires formulées en termes de nation, de région ou de « race ») pourrait, dans une large mesure, être considérée comme un long commentaire sur ce texte fondateur. Quatre arguments organisent cette approche de l'ethnicité :

1. L'ethnie ne constitue pas une entité en soi, qui existerait par elle-même. Au contraire, la construction des identités ethniques procède de l'interaction entre individus, celle-ci les amenant à établir une distinction entre « eux » et « nous ». On a affaire ici à un processus dialectique entre identification (de soi) et catégorisation (de l'autre), l'une influençant l'autre de façon complexe.

2. Le second argument est que l'ethnie n'est pas une entité culturelle, mais une réalité de nature sociale. Les catégories sociales auxquelles les individus s'identifient ou sont identifiés ne coïncident pas avec des entités culturelles homogènes et closes. Plutôt que de chercher à différencier les groupes ethniques sur une base culturelle objective, Fredrik Barth préconise de partir des traits culturels (symboles ou valeurs) que les individus considèrent eux-mêmes comme significatifs.

3. Troisièmement, l'ethnicité est une forme d'identification/catégorisation parmi d'autres qui n'est pas nécessairement pertinente dans l'ensemble des circonstances de la vie sociale. Les individus utilisent les étiquettes ethniques de façon stratégique en fonction du contexte. L'ethnicité présente ainsi un caractère éminemment situationnel.

3 Même si Barth cite très peu d'auteurs dans son introduction, on y décèle notamment l'influence de Weber (1995 [1922]), Hughes (1984 [1948]), Leach (1954) et Moerman (1965).

4. Enfin, les catégories ethniques sont tournées vers l'action plus que vers la contemplation, selon les expressions de Barth. Si elles constituent bien des catégories de pensée, elles sont aussi des catégories d'action qui permettent d'organiser de façon structurée les interactions entre personnes selon qu'elles appartiennent à un même groupe ou à des groupes différents.

Depuis la parution de l'ouvrage en 1969, cette approche constructiviste de l'ethnicité a été développée dans deux grandes directions⁴. La première a cherché à comprendre, principalement sur la base de sources documentaires, comment les catégories ethniques se sont constituées historiquement – processus généralement qualifié d'ethnogenèse. Les travaux qui s'inscrivent dans cette perspective soulignent le rôle des entrepreneurs culturels et, plus largement, du contexte de compétition économique et politique dans l'émergence des revendications à caractère ethnique (Cohen 1974 ; Young 1976 ; Amselle et M'Bokolo 1999 [1985] ; Vail 1989). Ils insistent également, dans la continuité des travaux de Pierre Bourdieu et de Michel Foucault, sur le pouvoir de nomination et de classification de l'Etat (Brubaker 2004 : 33-35). Dans cette perspective, les recensements qu'il opère et les pratiques d'identification qu'il met en œuvre pour gouverner contribuent à créer des catégories ethniques et à en naturaliser l'expérience. Cette dimension macro de l'ethnicité avait été négligée par Fredrik Barth en 1969, comme il le signale dans ses écrits ultérieurs (1994).

La deuxième direction prise par les études sur l'ethnicité nous intéresse davantage dans le cadre de ce volume. Plus fidèle à la démarche de Fredrik Barth et recourant à une méthodologie qualitative, ces études se sont attachées à étudier de façon plus rigoureuse la façon dont les catégories ethniques sont négociées au jour le jour en fonction des contextes d'interaction et du réseau social des individus (Nagata 1974 ; Handelman 1977 ; Okamura 1981 ; Wallman 1986). Cette orientation de recherche a connu plus récemment un « tournant cognitif », qui invite à étudier l'ethnicité à partir des pratiques de catégorisation des individus. Dans cette perspective, l'ethnie est avant tout une manière de voir contrainte par notre appareil cognitif. En 1992, Cynthia Mahmood et Sharon Armstrong soulignent que la remise en cause par les anthropologues de l'ethnie en tant que groupe culturel fait violence à la façon dont les gens conçoivent les identités et en parlent au quotidien. Reprenant à la psychologie cognitive le concept de prototype, ils suggèrent que les catégorisations ethniques ou culturelles opérées par les groupes humains correspondent aux formes communes de la pensée classificatoire et engendrent des effets bel et bien réels dans leurs conséquences : à ce titre, les ethnies et les cultures « existent ».

De même, selon Lawrence Hirschfeld (1996), nous avons une prédisposition innée à classer les êtres humains en « types » (*kinds*) selon différents indices perceptuels et à attribuer à ces types une essence propre, c'est-à-dire des qualités internes, non visibles, immuables dans le temps et transmissibles d'une génération à l'autre. Si cette prédisposition est susceptible de donner lieu à de multiples formes d'identification ou de catégorisation, elle renvoie à un même mécanisme cognitif. Il apparaît dès lors vain,

4 Il ne peut être question de retracer de façon détaillée, dans les limites de cette brève introduction, l'histoire des travaux sur l'ethnicité. Il existe à ce sujet de nombreux ouvrages de qualité (voir en particulier Eriksen 2002 [1993] ; Poutignat et Streiff-Fenart 2008 [1995] ; Banks 1996 ; Jenkins 2008 [1997]).

comme de nombreux auteurs cités ci-dessus s'évertuaient à le faire, de chercher des critères universels susceptibles de distinguer l'ethnie de la « race » ou de la nation⁵.

Pour Rogers Brubaker *et al.* (2004), on gagne à étudier les catégorisations identitaires en partant des acquis de la psychologie des stéréotypes. Ceux-ci ne sont pas le propre des dominants ou de certaines personnes, mais relèvent d'une pratique universelle et banale de typification, qui consiste à généraliser et à simplifier à partir d'un nombre limité d'inférences, et qui permet ainsi de savoir comment se comporter en situation. Les stéréotypes – tout comme les schémas d'événements ou les scripts d'interaction, autres apports potentiels de la psychologie cognitive à l'étude de l'ethnicité – fonctionnent donc comme des prédictions sur la réalité.

Cette littérature sur l'ethnicité, ou l'identité culturelle, au quotidien ne s'est pas développée séparément de celle ayant recours à une perspective plus historique ou politique. Si elle repose sur un dispositif de recherche essentiellement micro, elle n'a guère cessé de penser l'articulation entre différents niveaux d'analyse. De nombreux auteurs ont été amenés, ce faisant, à nuancer l'influence que les travaux plus macro attribuent aux discours des dominants et des institutions sur l'ethnicité en relevant les écarts que ces discours présentent avec ceux des gens ordinaires. Ainsi, pour prendre l'exemple du nationalisme, Michael Herzfeld (2007 [1997] : 7) reproche à Ernest Gellner (1983) et à Benedict Anderson (2002 [1983]) de présenter le nationalisme comme imposé par l'Occident au reste du monde – et, dans chaque Etat, par l'élite au peuple – sans aucun égard pour la forme qu'il a prise dans différents contextes. De même, Rogers Brubaker *et al.* (2006 : 363) critiquent Michael Billig (1995) qui voit dans le nationalisme une idéologie sans cesse reproduite par les symboles nationaux de la vie quotidienne (monnaies, cartes, etc.), comme si celle-ci était partout pertinente et unanimement acceptée. Bref, les membres d'une société ne reprennent pas mécaniquement l'idéologie identitaire des élites culturelles – pas plus qu'ils lui opposeraient une « résistance » en toutes circonstances ; ils entretiennent plutôt avec celle-ci un rapport complexe, ambigu, décalé, qui relève pour partie de ce que Michael Herzfeld a appelé avec bonheur « l'intimité culturelle » :

La reconnaissance de ces aspects de l'identité culturelle qui gênent ou embarrassent quelque peu vis-à-vis de l'extérieur, mais qui n'en confèrent pas moins, à ceux de l'intérieur, l'assurance d'une socialité commune, et cette familiarité avec les bases du pouvoir qui peut, du même mouvement, assurer aux sans-voix un certain degré d'irrévérence créative tout en renforçant l'efficacité de l'intimidation. (Herzfeld 2007 : 4)

Notre prologue sur la belgitude n'avait d'autre intention que de nous plonger dans cette intimité culturelle, reconnaissable à l'embarras qu'elle suscite dès qu'elle est évoquée par des voisins, aux rapports chaleureux et non formels qu'elle dépeint, à son lien avec un projet national avorté et à sa complaisance pour une certaine vulgarité

5 Ainsi, ce qui a pu être pensé comme une race hier est aujourd'hui envisagé en termes de différence religieuse (les Juifs), nationale (les Allemands) ou ethnique (les Tutsi). Les expériences que Lawrence Hirschfeld a menées montrent que les enfants apprennent d'abord qu'il existe différents types de personnes, désignés par des termes distincts. Ce n'est que plus tard qu'ils parviennent à rattacher ces termes à différents indices perceptuels tels la manière de parler, le style vestimentaire ou la couleur de peau.

politique. Revenir de la sorte sur ces « essentialismes par le bas », à la façon dont les membres d'une société projettent des stéréotypes sur les autres et sur eux-mêmes, nous semble une façon originale de revenir sur un problème qui parcourt l'ensemble de la littérature sur l'ethnicité, que celle-ci adopte de façon privilégiée une perspective micro ou macro : celui du rapport entre identité et culture. Un des principes fondateurs d'*Ethnic Groups and Boundaries* fut précisément de rejeter toute adéquation simple entre ethnie et culture. Ce faisant, Fredrik Barth attira l'attention de ses successeurs sur la construction sociale de la frontière entre groupes ethniques au détriment de ce qu'il a appelé le « *cultural stuff inside* » – un travers sur lequel il revint plus tard (1994 : 12-18). De fait, à sa suite, les différentes tentatives pour réintégrer la dimension culturelle de l'ethnicité furent rapidement écartées comme relevant d'une approche « primordialiste », par opposition à l'approche situationnelle et stratégique.

Dans *Ethos and Identity*, Arnold Epstein (1978) reprochait déjà à l'approche situationnelle et stratégique de l'ethnicité d'avoir évacué la problématique de la culture. Elle se retrouvait, de ce fait, dans l'incapacité de rendre compte de la nature même de l'identité ethnique. Si celle-ci repose sur l'usage stratégique de marqueurs culturels en situation, il faut encore expliquer pourquoi ce sont tels marqueurs culturels, et non tels autres, qui sont sélectionnés par les individus. Si elle peut par ailleurs faire l'objet d'une mobilisation en vue de satisfaire des intérêts économiques et politiques, elle ne peut être réduite à ces seuls intérêts : elle relève dans nombre de cas d'un attachement plus intime, cultivé depuis l'enfance, à un ensemble de manières de faire et de penser. Pour surmonter ces limites, Arnold Epstein invitait alors, dans la foulée de Clifford Geertz (1973 [1963]), à mieux prendre en compte la dimension affective de l'identité.

En 1987, Garry Bentley reprenait cette argumentation en cherchant à replacer l'étude de l'ethnicité dans la théorie de l'*habitus* de Pierre Bourdieu. Si les catégories ethniques ne coïncident pas avec des ensembles finis de traits culturels, leur construction symbolique s'élabore néanmoins sur la base de similitudes et de différences dans les manières de vivre : « According to the practice theory of ethnicity, sensations of ethnicity are founded on common life experiences that generate similar habitual dispositions » (p. 32). Ce sont alors les écarts perçus entre habitudes culturelles qui constituent et confirment les frontières des catégories ethniques. Nous sommes ici très proches d'une analyse en termes de stéréotypes.

Plus récemment, des auteurs comme Richard Jenkins (2008 [1997] : 46-50, 79) ou Rogers Brubaker *et al.* (2004 : 49-50) ont relevé le caractère superficiel des critiques à l'encontre de l'approche « primordialiste ». En fait, celle-ci ne suggère aucunement que l'identité ethnique elle-même est fondamentale mais bien que les individus tendent à essentialiser, à naturaliser les catégories identitaires. On pourrait alors, suggèrent Brubaker *et al.*, étudier l'ethnicité à partir des schémas pratiques des individus – une notion qu'ils rapprochent également de l'*habitus* de Pierre Bourdieu. Il s'agit d'étudier comment ceux-ci en viennent à associer des catégories ethniques avec une *hexis* corporelle, des manières de parler, des classes d'objet, des séquences d'événements stéréotypés, ou encore des modèles d'interprétation de la vie sociale.

De tels travaux insistent donc sur la nécessité de rattacher les formes d'identification et de catégorisation à la culture pratique des individus. Les pistes de recherche qu'ils proposent appellent toutefois deux commentaires inspirés par la sociologie dispositionnaliste de Bernard Lahire (2001 ; cf. Rubbers 2009 : chap. 1) :

1. Pour éviter de tomber dans les travers du culturalisme, il importe de tenir compte de l'hétérogénéité du monde social, de la diversité des instances de socialisation, et de la pluralité des dispositions qu'elle induit. D'une part, les catégories ethniques ne sont guère construites dans la confrontation à des cultures (comme « la » culture belge), mais dans des situations spécifiques où s'exercent des influences culturelles différentes, voire contradictoires (école, famille, télévision, etc.). Elles ne procèdent donc pas de manières de vivre similaires ou différentes en général, mais de manières de faire et de penser propres à ces contextes d'interaction. D'autre part, notre disposition à catégoriser et à agir en fonction de nos catégories n'est pas nécessairement transposable d'une situation à l'autre, de la famille au travail par exemple : elle est dans une large mesure indexée aux types de situation dans lesquelles elle s'est développée.

2. La référence à la théorie de l'habitus ne doit pas nous conduire, par ailleurs, à réduire notre disposition à catégoriser à une logique étrangère à la réflexivité. Si elle relève, dans nombre de situations, de l'automatisme, elle est dans une large mesure acquise par le biais de la parole et suscite fréquemment des réflexions – le doute, la gêne, l'humour, etc. – susceptibles de modifier les comportements. C'est que les stéréotypes sont fondamentalement travaillés par l'incertitude et l'ambiguïté : nous ne sommes jamais totalement certains de la valeur générale des informations qu'ils contiennent ; et nous pouvons avoir plusieurs stéréotypes plus ou moins positifs ou négatifs dans notre répertoire. Face à un individu en chair et en os, nous pouvons par conséquent hésiter à les appliquer.

Force est de reconnaître, enfin, que ces travaux demeurent essentiellement programmatiques. Ils nous convient à étudier la façon dont les individus apprennent à relier des catégories identitaires, d'une part, et des manières de faire et de penser, d'autre part. Mais leur analyse en la matière ne dépasse souvent pas le niveau de la formulation théorique. Ils ouvrent pourtant un vaste chantier de recherche sur la transmission, de génération en génération, de l'ethnicité ou d'autres identités. Ce chantier ne se limite pas à l'apprentissage de l'ethnicité par les enfants (Hirschfeld 1996 ; Van Ausdale et Feagin 2001) mais concerne aussi la façon dont les adultes en viennent à élaborer, à reproduire et à modifier leurs stéréotypes ethniques au gré des aléas de leur vie quotidienne. Une telle approche contribue selon nous à mieux rendre compte de l'acquisition, de la transmission et de l'actualisation des stéréotypes en situation. Elle offre, ce faisant, une perspective intéressante pour penser la résilience des stéréotypes – et des éventuelles discriminations auxquelles ils donnent lieu – malgré la condamnation publique dont ils font souvent l'objet. Nous y reviendrons dans la conclusion.

Présentation des articles

Les neuf contributions ici réunies éclairent chacune à leur façon les liens entre identité, culture et intimité dans des contextes qui vont de l'assignation violente à l'identification complaisante – les deux n'étant d'ailleurs pas toujours clairement distincts. Elles étudient les usages stratégiques de ces stéréotypes, analysent leurs processus de (re)production dans la vie quotidienne, les resituent dans leur économie morale. Par ailleurs, elles offrent une palette d'approches méthodologiques différentes et jettent des ponts entre l'anthropologie et des domaines variés des sciences humaines,

comme les études de genre, les recherches sur la mémoire, ou encore la sociolinguistique et la psychologie.

Catherine Bourgeois

L'article de Catherine Bourgeois analyse la riche terminologie coloriste qui s'est élaborée dans les anciennes sociétés esclavagistes des Antilles. Partant du cas de la République dominicaine, elle remarque que, si ces sociétés ont connu un profond « métissage », les trois catégories *Blanco*, *Negro* et *Indio* continuent à offrir une nomenclature privilégiée, reconnue de manière officielle, pour classer les individus ; et c'est celle du *Negro*, associée aux figures honnies de l'esclave et de l'Haïtien, qui polarise encore les stéréotypes les moins flatteurs (pauvreté, saleté, etc.). Au-delà de ces trois catégories, les Dominicains disposent d'un vaste répertoire de termes de couleur dont l'usage dans la vie quotidienne peut impliquer, selon les circonstances, des connotations moins marquées : *Moreno/a* pourra ainsi être utilisé à titre de politesse face un(e) inconnu(e) ; de même, *Negro/a* est parfois employé comme terme d'affection entre les époux. De tels usages, pourrait-on suggérer, relèvent de ce que G. Baumann (1996) appelle un discours démotique (populaire) de l'identité de couleur. Ce discours ordinaire, quotidien, contraste par son caractère flexible, ambigu, polysémique avec le discours dominant, influencé par les instances officielles, auxquelles les individus recourent également lorsqu'ils revendiquent des droits ou des privilèges.

Catherine Bourgeois livre ensuite une analyse fine des multiples façons dont le rejet du « Noir » est appris au travers des termes d'adresse et des dictons de la vie quotidienne, des injonctions relatives aux soins à donner à son apparence, de l'iconographie développée dans différents médias, ou encore des cérémonies de commémoration nationale. Elle montre ainsi comment se créent, dans le contexte dominicain, une disposition à associer des traits physiques avec des manières de faire dévalorisées : les individus apprennent en même temps à se distinguer des « Noirs » et à se coiffer, à s'habiller, à parler, à travailler (etc.) d'une façon conçue comme différente de la leur. Acquise durant l'enfance, cette disposition est consolidée et affinée à l'âge adulte. Il s'agit, notons-le, d'une analyse fouillée de l'interface entre catégorisations et pratiques culturelles dont nous soulignons la pertinence dans les premières pages de cette introduction.

Dans de telles conditions, les Dominicains classés comme « Noirs » ne cherchent pas à dénoncer le racisme dont ils sont victimes, mais développent des « couvertures » pour dissimuler les signes les plus visibles de leur stigmaté. De telles stratégies témoignent de la violence symbolique du racisme hérité de l'esclavage et de la colonisation dans les Antilles, celui-ci ayant réussi à faire accepter comme naturelle, allant de soi, l'infériorité du « Noir », tout en dissimulant ce mépris ordinaire derrière un discours enchanteur sur le mélange des populations et des couleurs. Un tel paradoxe, qui vient s'ajouter à ceux déjà évoqués dans l'introduction, apparaît poussé au paroxysme dans le cas de la République dominicaine. Si ses habitants peuvent impunément tenir en public un discours anti-noir (ou anti-haïtien) et faire montre de discrimination envers ces catégories de personnes, ils refusent catégoriquement toute accusation de racisme en mettant en avant le « métissage » dont ils sont issus.

Giovanni Picker

Partant de différentes rencontres avec des Roumains à Cluj, Giovanni Picker cherche à élucider le sens des deux expressions idiomatiques qu'ils utilisent le plus souvent pour parler des Roms : « *mentalitate* » et « *Țiganu-i țigan* ». Dans un contexte marqué par une forte croissance économique, l'adoption d'une politique urbaine à caractère néolibéral et la résurgence des revendications nationalistes, la marginalisation des Roms s'est considérablement accrue au cours de ces dernières années. Confrontés à une forte discrimination au logement et à l'emploi, ils sont progressivement expulsés du centre-ville et réinstallés aux abords des chemins de fer ou des décharges publiques, où ils vivent principalement du commerce de la ferraille et du recyclage des déchets.

Cette marginalisation, cependant, ne doit pas, pour les Roumains interrogés, être imputée aux changements économiques et politiques récents, mais bien à la mentalité (*mentalitate*) des Roms eux-mêmes. Le sens donné à cette dernière notion peut, selon les interlocuteurs, renvoyer à différents traits de caractère (négatifs) attribués aux Roms : leur fainéantise, leur saleté, leur machisme, etc. Dans tous les cas, elle véhicule l'idée d'une essence atemporelle, qui rendrait les Roms incapables de s'adapter à la modernité – cette modernité libérale, compétitive, consumériste à laquelle la classe moyenne roumaine aspire depuis la fin du régime communiste. Cet essentialisme catégoriel se retrouve dans l'expression tautologique « Un Tigan, c'est un Tigan »⁶, qui exprime à la fois une fatalité et un refus de reconnaître les intéressés comme des êtres humains à part entière.

La stigmatisation dont les Roms font l'objet n'est pas sans lien, nous dit Giovanni Picker, avec la politique néolibérale des édiles locaux (baisse de l'aide sociale, rhétorique sécuritaire, plan de réaménagement urbain, etc.), celle-ci contribuant à renvoyer la responsabilité de la pauvreté et de la délinquance sur les individus et leur communauté. Elle doit aussi être comprise, sans aucun doute, à la lumière de l'intégration du pays dans l'Union européenne : l'émigration des Roms dans plusieurs pays européens a conduit à un amalgame entre Roms et Roumains ; face à cet afflux, les autorités européennes ont été amenées à faire de la présence rom un « problème » et à demander aux autorités roumaines de prendre leurs responsabilités. Mais la marginalisation de cette minorité procède avant tout, suggère l'auteur, des idiomes locaux de la différence, que reflètent les expressions comme « *mentalitate* » ou « *Țiganu-i țigan* ». La fabrique des stéréotypes apparaît ainsi nichée dans l'articulation de politiques globales et de formes locales de l'essentialisation.

Kapitolina Fedorova

La troisième contribution du volume porte comme les deux précédentes sur la construction de stéréotypes dans un contexte de dichotomie et de violence sociales. Kapitolina Fedorova procède à une analyse sociolinguistique des interactions entre Russes et Chinois, ou entre Russes devisant à propos des Chinois, sur la frontière entre la Transbaïkalie et la Mongolie-intérieure. Autrefois zone d'échanges commerciaux, cette frontière s'est fermée pendant un demi-siècle environ avant de se rouvrir avec

6 *Țiganu-i țigan*. « Țigan » désigne un sous-groupe rom, réputé moins éduqué et plus enclin à voler.

la perestroïka. De nombreux Chinois, généralement pauvres, migrent périodiquement pour travailler quelques mois du côté russe de la frontière.

La langue de communication dans ce contexte est toujours le russe, mais cette langue est simplifiée quand ses locuteurs s'adressent à des Chinois. L'auteure décèle une variante faible, faite de simplifications du russe, et une variante forte, qui consiste en un sabir systématisant des erreurs de grammaire et de syntaxe. Par-delà l'intérêt intrinsèque de ces formes de communication, ce qui importe ici touche à leur évaluation morale. Par exemple, les variantes fortes de la transformation ne sont jamais utilisées avec des interlocuteurs occidentaux, auxquels on réserve à l'inverse un russe très correct. L'usage même de ce sabir est d'ailleurs considéré comme honteux par les Russes.

Dans un second temps, Kapitolina Fedorova s'intéresse au contenu des discours sur les Chinois. Les métaphores utilisées pour désigner ceux-ci les situent en dehors de l'humanité, ou du moins de l'humanité normale : la comparaison aux insectes, à tout ce qui rampe et qui fuit est très prégnante. On mesure ici le poids du langage dans la formation des stéréotypes.

Bref, à quelque niveau qu'on l'envisage, le langage recèle une violence vis-à-vis des Chinois. Cependant, cette tendance n'est pas partagée de la même façon, ce qui témoigne de la pluralité des dispositions induites par l'hétérogénéité du monde social à laquelle nous faisons allusion plus haut. Ainsi, les Russes ayant beaucoup d'interactions avec les travailleurs chinois, tout comme les femmes adultes, ont une perception globalement moins négative de ceux-ci. Le seul niveau où cette asymétrie se renverse est celui des représentations développées par les Russes à propos de l'histoire de ces migrations : les Chinois, autrefois sauvages mais respectueux et honnêtes, se seraient progressivement corrompus au contact des Russes, qui leur auraient transmis des défauts comme l'ivrognerie et la grossièreté. Maigre revanche, il est vrai, dans un contexte où pratiquement tous les niveaux de langage stigmatisent les Chinois sans qu'aucune forme de contrôle ne soit exercée, la xénophobie s'exprimant très librement dans la Russie contemporaine. On voudrait bien savoir comment, de leur côté, les Chinois réagissent à cette situation – il y a fort à parier qu'ils ne sont pas les sujets passifs de leur stigmatisation – mais ce serait une autre étude.

Amélie Descheneaux et Fabrice Clément

Les deux articles suivants constituent une transition entre les trois premiers textes, axés sur l'étude des processus de catégorisation d'un « Autre » objet de répulsion, et les quatre derniers qui portent davantage sur les mécanismes d'identification à son propre groupe. La quatrième contribution, celle d'Amélie Descheneaux et Fabrice Clément, porte sur l'humour ethnique, que l'on analyse habituellement comme un mécanisme patent de stigmatisation. Mais précisément, les auteurs nous montrent que dans certains contextes – et dans ceux-là seulement – la raillerie raciste ratifie, par sa possibilité même, l'intimité entre ceux qui l'emploient, débouchant tout à la fois sur l'affirmation d'une identité générique et sur celle de ses composantes ethniques ou nationales.

La centrale de distribution de produits surgelés où Amélie Descheneaux a mené une recherche par observation participante constitue un monde de travail pénible, marqué par de fortes pressions à la productivité individuelle et extrêmement hétérogène au plan

culturel. Un tel monde de travail est propice aux accrochages et aux conflits. Pourtant, l'auteure a été frappée par l'importance du rire dans les interactions quotidiennes, notamment le rire relatif aux mots et aux gestes tournant en dérision l'identité culturelle des employés de la centrale.

Loin de voir dans ces railleries des formes de stigmatisation, les auteurs les replacent dans ce que Radcliffe-Brown a appelé des « relations à plaisanterie », c'est-à-dire des relations marquées par un code plus ou moins obligatoire ayant pour fonction de désamorcer les tensions qui les sous-tendent. Le rire opérerait comme un « lubrifiant social » et, à une plus large échelle, comme un marqueur de différents « nous », ou catégories d'appartenance, dans le lieu de travail. Les auteurs citent à l'appui de leur thèse les travaux de psychologie qui ont étudié le rire chez les êtres humains dans une approche naturaliste et évolutionniste. Il doit être compris, dans cette perspective, moins comme le reflet d'un état intérieur propre au sujet qui rit que comme un acte directement associé à une fonction sociale, celle d'apaiser la relation.

Mais pourquoi des « blagues racistes » ? Au-delà des fonctions du rire en général, l'article montre bien que, dans ce contexte ouvrier où les individus maîtrisent mal la « culture », voire la langue, des uns et des autres, ces blagues sont susceptibles de les rapprocher en convoquant des stéréotypes qui, d'une manière ou d'une autre, font sens pour eux : personne n'ignore les stéréotypes véhiculés ailleurs à l'encontre de sa propre catégorie d'appartenance ; autrement, ils ne feraient pas rire. Dans la mesure où ces stéréotypes sont utilisés par tous et pour tous, ils permettent de ramener les travailleurs à une condition sociale commune, indépendamment de leurs identités nationales ou ethniques respectives. Ils contribuent ainsi à créer, dans une situation de travail glaciale (au sens propre) et soumise à un régime de surveillance pointilleux, une atmosphère de camaraderie ouvrière tout à la fois légère et franche.

Maïté Boullosa-Joly

La contribution suivante, elle aussi à cheval entre les dynamiques de l'identification et de l'assignation, s'inscrit dans le contexte de l'indigénisme argentin. Par comparaison avec les histoires nationales d'autres pays latino-américains, celle de l'Argentine fait pratiquement l'impasse sur les Indiens, qui auraient « disparu » du pays – comme l'énonce l'humour national, les Mexicains descendent des Aztèques ; les Argentins, d'un bateau. Il a fallu attendre les années 1970 pour que se constitue un discours indianiste, porté notamment par des leaders de la région des Andes où Maïté Boullosa-Joly a mené ses enquêtes. Ce mouvement a bénéficié d'une série de déclarations établies par des organisations internationales au profit des « peuples autochtones », et plus largement, d'une revalorisation de ce passé indien dans certaines franges cultivées de la population.

Les militants locaux sont cependant confrontés à une grande difficulté : comment faire admettre son identité indienne à une population villageoise alors que celle-ci considère comme une insulte cette référence ? Les Indiens ne sont-ils pas ces primitifs non chrétiens qui ont disparu ? Bref, les militants peinent à venir à bout des stéréotypes infâmants liés à l'identité qu'ils défendent et promeuvent. Nantis d'un bagage discursif acquis lors de leur formation de militant, dotés d'un capital éducatif parfois universitaire, intégrés au sein de réseaux internationaux qui les font voyager partout

où se défend la cause autochtone, ces leaders entendent bien redresser cette image, ce qu'ils font notamment lors d'« ateliers d'identité » où ils expliquent aux villageois qui ils sont vraiment, quel type de société est la leur, quelles valeurs ils doivent défendre, etc. Le discours assertif développé dans ces ateliers en vient à imposer aux villageois une identité que ceux-ci rejettent *a priori*.

Loin de subir passivement cette assignation, les villageois réagissent différemment à ce nouveau régime des identités. D'une part, ils font état dans certains contextes de leur désaccord complet avec cette identité dont on veut les affubler : comme le dit une villageoise citée dans l'article, « ils nous emmerdent avec les Indiens ». D'autre part, les villageois tiennent aussi des propos plus nuancés, faisant la part des choses à revendiquer ou non dans cet héritage indien, insistant sur la continuité territoriale plutôt que culturelle, etc.

Mais quels que soient les rejets et hésitations devant cette nouvelle identité promue par une élite, ce qui donne son poids à l'indianisme est sa capacité à relayer les luttes sociales et foncières dans un cadre juridique qui se traduit en victoires. Sous cet angle, une approche stratégique de l'identité (sans cynisme, néanmoins) semble souder les différentes composantes des communautés villageoises réunies sous la bannière de l'indianisme. Reste que l'on se tromperait assurément à confondre cette posture pragmatique avec une valorisation morale de l'Indien : devoir s'identifier aux Indiens pour faire valoir des droits reste vécu pour la majorité des villageois comme une grande violence symbolique.

Fred Dervin

Fred Dervin aborde les stéréotypes construits à propos de la culture et de la langue au sein de couples « mixtes » s'exprimant en anglais bien que ce ne soit la langue maternelle d'aucun des deux partenaires – ce qui induit une relative symétrie dans les relations de pouvoir en leur sein. Il commence par souligner les limites de la validité du concept de couples « interculturels », celui-ci gagnant à être abordé comme une construction sociale opérée dans un continuum d'exogamies plus ou moins affirmées. L'étude utilise pour la démonstration des entretiens réalisés avec des Français vivant en couple à Hong Kong avec un(e) partenaire hongkongais(e), et un *focus group* mené en Finlande avec des couples composés chacun d'un Africain et d'une Finlandaise suédophone.

Contrairement à ce que laisserait supposer un certain sens commun sociologique, l'attitude de « voir la culture partout » ne semble caractériser aucun des informateurs. Les entretiens font très peu référence à cette dimension, sinon pour la minimiser. Les stéréotypes culturels nationaux sont donc peu saillants ici, bien qu'ils ne soient pas complètement absents : ils peuvent, par exemple, être mobilisés pour expliquer des attitudes supposées typiques des Finlandais, ou simplement pour plaisanter sur une différence de point de vue au sein du couple. Mais les informateurs réfutent que cela puisse constituer un élément important, ou perturbateur, dans leur relation. C'est à l'inverse la langue qui polarise leur attention. De l'analyse des entretiens émerge une représentation stéréotypée, partagée par tous les interlocuteurs (ainsi que par leur entourage), sur la manière dont ils devraient avoir appris la langue de leur partenaire.

Cette injonction morale forte est souvent source de malaise ou de honte pour ceux qui ne maîtrisent pas correctement la langue de leur conjoint.

En définitive, c'est bien la langue, plus que la culture, qui focalise l'attention en tant qu'enjeu relationnel et en tant que facteur d'identité au sein de ces couples ; c'est elle aussi qui produit des attentes stéréotypées. Cette relativisation de l'usage des stéréotypes culturels tranche avec les recherches précédemment évoquées à propos des relations sino-russes. Mais dans un cas, il s'agit de relations de couples plutôt symétriques sur les plans linguistique et éducationnel ; tandis que dans l'autre, il s'agit d'individus interagissant dans un espace asymétrique et concurrentiel tant sur le plan linguistique qu'économique. On mesure ici toute l'importance de s'attacher aux contextes sociaux de la production des stéréotypes, ou, *a contrario*, de leur faible saillance dans l'étude de Fred Dervin, ce qui est tout aussi intéressant.

Stéphanie Tabois

La contribution de Stéphanie Tabois relie opportunément la thématique de ce volume au vaste champ des études sur la mémoire. Le lien entre les deux domaines s'impose en l'occurrence puisque l'étude porte sur les dynamiques identitaires en situation d'exil, sur base de recherches parmi les Pieds-Noirs, ces Français revenus dans l'espace métropolitain suite à la guerre d'Algérie. Stéphanie Tabois s'intéresse plus spécifiquement aux contextes quotidiens où se crée et se revigore l'entre-soi des Pieds-Noirs en France. Elle aborde cette question à travers une posture empirique originale et micrologique qui consiste en une analyse serrée des interactions verbales se déroulant, d'une part, lors d'un buffet organisé par une association pied-noir, d'autre part, lors d'une discussion entre trois couples d'amis réunis lors d'une rencontre à domicile. Nous sommes ici au cœur des interactions au quotidien, et l'auteure montre que de tels contextes intimes, propices à des discussions qui tournent autour d'un passé supposément partagé, sont de nature à renforcer les stéréotypes que les Pieds-Noirs ont développés à propos d'eux-mêmes, par contraste aux « métropolitains » ou aux « Arabes », mais aussi à propos de leurs différents sous-groupes d'appartenance, selon par exemple leurs régions d'origine en Algérie ou selon les lieux où ils se sont établis après l'exil.

Plongés ainsi dans les figures banales de l'intimité, nous découvrons comment se réalise cette « petite production mnésique » qui contraste avec les expressions plus formelles, officielles et politiques de cette identité – même si les deux niveaux sont bien entendu liés, mais ce lien dépasse le cadre de l'article. De façon très intéressante, l'auteure montre que cette production mémorielle fonctionne en bonne partie grâce aux vertus de la simple coprésence, qui offre un cadre d'activation de stéréotypes identitaires. Le contenu des échanges est finalement assez pauvre, les conversations sont répétitives, énumératives, monologiques, mais la présomption d'un passé partagé entre les interlocuteurs offre des « prises » à l'activation de stéréotypes qui permettent à chacun de spécifier son identité (d'Oranais, de Pied-noir, de Pied-noir qui ne fréquente pas assidument les associations, etc.). La supposition que l'autre me comprend et partage mes propres cadres de référence (y compris le sociolecte pataouète) conditionne l'échange, et celui-ci permettra, par des réactions collectives d'approbation ou de

désapprobation, de renforcer la mémoire, les catégorisations et les stéréotypes jugés valides au niveau du groupe.

Didier Machillot

La figure hispanique du macho compte certainement parmi les stéréotypes les plus globalisés. Ce cas d'espèce est particulièrement intéressant pour ce volume car il associe, du moins dans l'Etat de Jalisco (Mexique) où Didier Machillot a mené sa recherche, identité nationale, identité régionale et relations de genre. La construction de l'image du macho remonte aux premières décennies du 20^{ème} siècle et célèbre le courage des figures de la révolution de 1910. L'âge d'or du cinéma mexicain, dans les années 1930-1940, consacra et diffusa ce modèle d'hyper-virilité, dorénavant érigé en symbole de la nation. Cependant, ce modèle a toujours aussi fait l'objet de critiques, et celles-ci se sont accentuées dans la foulée des mouvements d'émancipation féminine des années 1970, à tel point que le machisme est dorénavant condamné officiellement comme une base de la phallocratie et de l'aliénation féminine. De façon paradoxale, les femmes sont rendues en partie responsables de la reproduction de ce modèle de par l'éducation qu'elles prodiguent aux petits garçons.

Malgré la condamnation officielle de la figure du macho, celle-ci reste très prégnante quand on analyse l'intimité culturelle des Mexicains de Jalisco – ce cas d'espèce pourrait illustrer de façon paradigmatique les phénomènes de résilience évoqués dans notre introduction. Les discussions au quotidien – entre travailleurs, entre amis qui se taquinent, dans les bars, etc. – témoignent de la valorisation de cette figure d'homme un peu brusque, courageux, peu loquace mais fidèle à sa parole ; parfois, cette valorisation prend un tournant nostalgique quand on réfère à la disparition de ces valeurs et de l'honneur qui s'y attache. L'inverse du macho n'est pas tant la femme que l'homosexuel, ou l'homme efféminé.

Un stéréotype n'existe cependant que par l'usage qu'en font les acteurs, un usage qui est souvent décalé par rapport aux normes explicites. Nous avons déjà mentionné la persistance de la figure du macho comme modèle d'honneur viril malgré sa mise au ban officielle. Plus surprenant encore est son appropriation dans les milieux homosexuels. La fascination de nombreux homosexuels pour cette figure d'homme hyper-viril donne lieu à sa reprise par des prostitués, qui reproduisent le stéréotype du « chacal » – une accentuation populaire de la figure du macho – pour attirer leurs clients. Niant toute homosexualité, et plus encore tout rôle passif durant les rapports sexuels, ils préservent de la sorte un capital de séduction basé sur la négation de leurs pratiques homosexuelles effectives.

On mesure ici toute la distance qu'il convient de prendre avec une approche mécanique des stéréotypes. Quelle commune mesure trouver entre la condamnation de la figure du macho par les Instituts des femmes, sa reprise dans des contextes de camaraderie virile et sa mise en scène par les prostitués ? C'est bien dans des contextes singuliers que les acteurs se saisissent des stéréotypes, avec réflexivité, stratégie, et sans éviter d'apparents paradoxes.

Valerio Simoni

La neuvième et dernière contribution de ce volume poursuit, en continuité avec la précédente, l'étude des liens entre relations de genre et stéréotypes nationaux, le tout sur fond d'ambivalence et d'usages stratégiques. Valerio Simoni explore les ambiguïtés du stéréotype du Cubain *caliente* (« chaud ») aux yeux des jeunes hommes et femmes qui fréquentent les étrangers dans deux sites touristiques de l'île. Il commence par retracer l'histoire de ce stéréotype, qui trouve ses origines dans la traite esclavagiste et la colonisation, pour suggérer que le caractère sensuel, hypersexué, autrefois réservé à la figure de la mulâtre est désormais attribué à l'ensemble des Cubains. Cette généralisation à la nation n'est pas sans lien avec l'instrumentalisation que les autorités cubaines ont pu faire de ce stéréotype pour attirer des touristes avant l'avènement du régime de Fidel Castro ; une essentialisation stratégique qui s'est dans une certaine mesure retournée contre elles en associant le pays à la prostitution et au tourisme du sexe. Le stéréotype du Cubain *caliente* est donc marqué du sceau de l'ambivalence depuis les débuts du tourisme à Cuba, voire de la colonisation et de la traite esclavagiste.

L'auteur montre néanmoins que cette historicité du stéréotype du Cubain *caliente* n'épuise pas ses potentialités dans les interactions de la vie quotidienne, où l'ambiguïté dont il est l'objet peut se décliner sous différentes formes. Les jeunes hommes et femmes sur lesquels se concentre son analyse y recourent ainsi avec fierté dans leurs échanges avec les touristes en faisant des allusions à leur virtuosité sexuelle. Entre eux, ils s'identifient même à des *jineteros* et à des *jineteras*, des *tourist riders* qui, en l'échange de sexe et de tendresse, cherchent à obtenir de leurs « proies » de l'argent, des biens importés, des loisirs, voire une opportunité de quitter le pays. Une telle conduite de vie doit moins être interprétée, selon Valerio Simoni, comme une résistance à une forme de domination néocoloniale (une ruse du faible pour tirer parti des touristes) que comme une forme de subjectivation riche de possibilités, nourrie par l'espoir d'une vie meilleure et d'une participation à un monde plus large.

Le problème, explique Valerio Simoni, est que cette figure stratégique du Cubain *caliente*, qui devait en principe rester dans le domaine de l'intimité culturelle, est devenue de notoriété publique. Les jeunes Cubains qui souhaitent construire une relation sentimentale plus sérieuse avec des touristes peuvent alors se trouver pris au piège du stéréotype qu'ils ont eux-mêmes contribué à forger, celui-ci les réduisant à des « machines de sexe ». Ce stéréotype qu'ils utilisent pour entrer en relation avec les étrangers les empêche en même temps d'être reconnus comme des êtres capables d'amour. D'où son caractère fondamentalement paradoxal : s'il offre à ceux qui s'y identifient des opportunités d'action, de relations, d'avenir, il risque également de les enfermer dans une ligne de conduite (le sexe) et un horizon local (Cuba).

* * *

Bien que leur ancrage dans une essence atemporelle ait été définitivement remis en cause par les sciences sociales, le nationalisme et l'ethnicité demeurent, dans notre monde de plus en plus globalisé, d'une actualité brûlante. Il y a là un paradoxe fréquemment soulevé : depuis un demi-siècle, les chercheurs en sciences sociales répètent *ad nauseam* que ces formes identitaires sont des constructions sociales qui ont

une histoire, dont la manifestation dans la vie quotidienne est avant tout situationnelle, processuelle et négociable ; en même temps, leurs parents, leurs amis, leurs collègues et, plus largement, les politiciens et les médias continuent sans état d'âme à parler d'identité française, de culture flamande, ou de conflits ethniques en Afrique.

Un défi majeur pour les sciences sociales est alors de comprendre comment ces formes de catégorisation et d'identification collectives se reproduisent et se transforment dans le temps – en ce compris dans ces contextes où elles sont déconstruites par les scientifiques ou combattues par des lois. Il importe pour ce faire de forger des outils d'analyse adéquats, peut-être moins axés sur le caractère historique ou situationnel des catégories en question (ce qui revient souvent à en montrer la contingence, voire à en dénoncer l'illusion) que sur la façon dont elles sont apprises, utilisées et transmises (ce qui axe davantage la recherche sur leur résilience et leurs effets). Tel est en définitive l'objet du présent volume. Nous avons pour ce faire cherché de nouvelles pistes de réflexion dans les approches qui repensent la production de l'ethnicité à partir de l'usage des stéréotypes dans la vie quotidienne et des rapports que ceux-ci entretiennent avec diverses dispositions culturelles. En vertu de cette perspective, tous les êtres humains ont tendance à construire des catégories sociales et à y attacher des manières de faire et de penser. Mais c'est seulement dans des situations données que les individus, en vertu de leurs dispositions propres, sont amenés à faire usage de ces stéréotypes et à adopter, le cas échéant, des comportements plus ou moins discriminatoires. En d'autres circonstances, les mêmes stéréotypes peuvent rester inopérants ou se prêter à des usages plus ambigus⁷.

On comprend alors que, loin de résulter de la seule personnalité des individus, le racisme comme pratique procède de l'actualisation de dispositions assez largement partagées dans des situations spécifiques. La question n'est donc pas tant de tracer une frontière typologique entre, d'un côté, des individus qui seraient racistes, et de l'autre, des individus qui ne le seraient pas. Elle consiste plutôt à cerner ce qui génère, chez les uns et les autres, des dispositions à catégoriser plus ou moins développées, plus ou moins réfléchies ; et à mieux tenir compte des situations concrètes de confrontation à l'altérité qui, liées souvent à des enjeux de pouvoir, suscitent ces dispositions. La lutte contre les discriminations sera sans doute plus efficace si nous envisageons les stéréotypes de la sorte, et non comme de simples idées erronées que l'on pourrait infirmer par des discours théoriques.

7 L'humour ethnique illustre bien cette ambiguïté, comme l'a montré le texte d'Amélie Deschenaux et de Fabrice Clément. Emmanuelle Lallement analyse dans une perspective semblable ces forains qui, sur la place de marché, font volontiers des réflexions désobligeantes sur les « Africains » ou les « Arabes » à l'intention explicite des personnes visées par ces étiquettes (2010 : 181-189). Formulées sur le ton de la rigolade, ces réflexions n'ont pas tant pour but de rabaisser ceux qui sont ainsi interpellés que de les intégrer dans une sociabilité de marché populaire. A ce jeu-là, les étrangers sont mis à la même enseigne que tous les badauds, les bourgeois que les marchands tutoient et les vieilles dames qu'ils appellent « jeune fille ».

Références citées

- Amselle, Jean-Loup et Elikia M'Bokolo (éds), 1999 [1985]. *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalismes et état en Afrique*. Paris : La découverte.
- Anderson, Benedict, 2002 [1983]. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La découverte.
- Banks, Marcus, 1996. *Ethnicity : Anthropological Constructions*. Londres : Routledge.
- Barth, Fredrik, 1998 [1969]. « Introduction », in Fredrik Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, 9-38. Long Grove, Ill. : Waveland Press.
- , 1994. « Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity », in Hans Vermeulen et Cora Govers (éds), *The Anthropology of Ethnicity : Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, 11-32. Amsterdam : Het Spinhuis.
- Baumann, Gerd, 1996. *Contesting Culture : Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bentley, Garry, 1987. « Ethnicity and Practice », *Comparative Studies in Society and History* 29 (1) : 24-55.
- Billig, Michael, 1995. *Banal Nationalism*. Londres : Sage.
- Brubaker, Rogers, 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers, Mara Loveman et Peter Stamatov, 2004. « Ethnicity as Cognition », *Theory and Society* 33 (1) : 31-64.
- Brubaker, Rogers, Margit Feischmidt, Jon Fox et Liana Grancea, 2006. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton et Oxford : Princeton University Press.
- Cohen, Abner, 1974. « Introduction : The Lesson of Ethnicity », in Abner Cohen (éd.), *Urban Ethnicity*, ix-xxii. Londres : Tavistock.
- Epstein, Arnold, 1978. *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. Londres : Tavistock Publications.
- Eriksen, Thomas, 2002 [1993]. *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*. Londres : Pluto Press.
- Geertz, Clifford, 1973 [1963]. « The Integrative Revolution : Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States », in Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 255-310. New York : Basic Books.
- Gellner, Ernest, 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford : Blackwell.
- Handelman, Don, 1977. « The Organization of Ethnicity », *Ethnic Groups* 1 : 187-200.
- Herzfeld, Michael, 2007 [1997]. *L'intimité culturelle. Poétique sociale de l'Etat-nation*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Hirschfeld, Lawrence, 1996. *Race in the Making : Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Hughes, Everett, 1984 [1948]. « The Study of Ethnic Relations », in *The Sociological Eye : Selected papers*, 153-158. New Brunswick et Londres : Transaction.
- Jenkins, Richard, 2008 [1997]. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. Londres : Sage.
- Lahire, Bernard, 2001. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.
- Lallement, Emmanuelle, 2010. *La ville marchande. Enquête à Barbès*. Paris : Téraèdre.
- Leach, Edmund, 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Londres : Athlone.
- Mahmood, Cynthia et Sharon Armstrong, 1992. « Do Ethnic Groups Exist ? A Cognitive Perspective on the Concept of Cultures », *Ethnology* 31 (1) : 1-14.

Introduction

- Micha, René et Alphonse de Waelhens, 1949. « Du caractère des Belges », *Les Temps Modernes* 4 (41) : 413-442.
- Moerman, Michael, 1965. « Ethnic Identification in a Complex Civilization : Who are the Lue ? », *American Anthropologist* 67 (5) : 1215-1229.
- Nagata, Judith, 1974. « What is a Malay ? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society », *American Ethnologist* 1 (2) : 331-350.
- Okamura, Jonathan, 1981. « Situational Ethnicity », *Ethnic and Racial Studies* 4 (4) : 452-465.
- Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart, 2008 [1995]. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Rubbers, Benjamin, 2009. *Faire fortune en Afrique. Anthropologie des derniers colons du Katanga*. Paris : Karthala.
- Vail, Leroy (éd.), 1989. *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Londres et Berkeley : James Currey et University of California Press.
- Van Ausdale, Debra et Joe Feagin, 2001. *The First R : How Children Learn Race and Racism*. Oxford : Rowman et Littlefield.
- Wallman, Sandra, 1986. « Ethnicity and the Boundary Process in Context », in David Mason et John Rex (éds), *Theories of Race and Ethnic Relations*, 226-235. Cambridge : Cambridge University Press.
- Weber, Max, 1995 [1922]. *Economie et société* (tome 2). Paris : Plon.
- Young, Crawford, 1976. *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison : University of Wisconsin Press.