

## Altérité, Diversité, Différence: Quelques jalons

François Hartog

*École des Hautes Études en Sciences Sociales*

---

**Abstract (Français)** L'énoncé du projet de recherche (*Diversité et inclusion, vaincre la fragmentation*) part d'une situation présente: comment allier diversité et inclusion, et comment, de ce fait, prévenir la fragmentation? Si les questions ont une dimension immédiatement pratique (comment faire?) et locale, elles renvoient aussi à tout un arrière-plan historique, philosophique, religieux, politique qui vient de loin dans l'histoire de l'Europe ou de ce qui est devenu l'Europe. C'est cet arrière-plan que je souhaiterais convoquer, en m'arrêtant sur quelques moments (par exemple, le lancement du couple Grecs/Barbares), sur la mise en place d'opérateurs à la fois conceptuels et politiques (par exemple, le sauvage du XVI<sup>e</sup> siècle devenant un primitif au XIX<sup>e</sup> siècle et, au XX<sup>e</sup> siècle, un habitant du monde sous-développé, puis en développement), en relevant certaines évolutions sémantiques (altérité, différence, diversité, racisé, sur fonds d'individualisme croissant), ainsi que l'apparition de nouveaux concepts ou, au moins, de nouveaux usages de ces concepts: tel l'identité, qui peut faire alliance avec la différence (le droit à ma différence), avec le développement (dès lors qu'il est conçu dans les anciennes colonies comme 'endogène') et avec le patrimoine (en allant du plus local à l'universel). Bref, marquer quelques repères et poser quelques jalons pour une histoire conceptuelle de longue durée des modalités du rapport de l'autre et du même.

**Abstract (English)** The statement of the research project (*Diversity and inclusion, overcoming fragmentation*) stems from a current situation: how to combine diversity and inclusion, and how, therefore, to prevent fragmentation? If the questions have an immediately practical (how to?) and local dimension, they also refer to a whole historical, philosophical, religious, political background which comes from far in the history of Europe or of what Europe has become. It is this background that I would like to summon up, focusing on a few moments (for example, the introduction of the Greeks/Barbarians couple), on the setting up of both conceptual and political operators (for example, the 16<sup>th</sup> century savage becoming a primitive in the 19<sup>th</sup> century and, in the 20<sup>th</sup> century, an inhabitant of the underdeveloped, then developing world), by noting certain semantic evolutions (otherness, difference, diversity, racialized, against a background of increasing individualism), as well as the appearance of new concepts or, at least, new uses of these concepts, such as identity, which can form an alliance with difference (the right to be different), with development (since it is conceived in the former colonies as 'endogenous') and with heritage (from the most local to the universal). In short, marking some benchmarks and lay some groundwork for a long-lasting conceptual history of the modalities of the relationship between the other and the same.

**Keywords** barbarian; savage; diversity; difference; identity.

---

Dans la très longue histoire des façons dont les groupes humains ont opéré les partages entre nous et eux, les autres. Comment les autres ont-ils été appréhendés? Avec quels instruments pour penser, ordonner, réduire, conjurer, valoriser les écarts? Quelles circulations se sont instituées entre l'autre et le même? Il ne peut s'agir ici que d'un repérage et de la reconnaissance d'une série de concepts, apparus à des moments différents et reliés entre eux. Ma perspective est celle d'une histoire conceptuelle. Sans faire le tour du

monde, cette citation de Claude Lévi-Strauss suffira à lancer l'enquête: "La plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie 'les vrais', 'les bons', [...] 'les hommes' et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine" (Lévi-Strauss 1983: 26; Lévi-Strauss 1973b: 384).

## 1. Le Barbare

Pour en venir tout de suite aux manières occidentales de faire, partons de cette observation de Thucydide: "Homère n'a pas non plus mentionné les Barbares, parce qu'à mon avis les Grecs n'en étaient pas encore séparés sous un nom unique qui s'y opposait" (Thucydide I, 3, 3, in Hartog 2018: 115-137). Sans Grec, pas de Barbare. A cet égard, le geste fondateur pour toute l'histoire ultérieure est celui accompli par les Grecs quand ils lancent le couple des Grecs et des Barbares. Selon l'étymologie, le barbare est celui qui a des difficultés d'élocution, qui, pour ainsi dire, ne sait pas parler: il bafouille ou bégaie.

C'est entre le VI<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. que 'Barbare', dans le sens de non-Grec, vient former, associé avec 'Grec', un concept antonyme et asymétrique, accouplant un nom propre *Hellènes* et une désignation générique *Barbaroi* (Koselleck 2006: 233-244). Les guerres médiques jouèrent assurément le rôle de catalyseur. Le champ de l'altérité s'est trouvé redistribué et fixé pour longtemps autour de cette polarité nouvelle. Les Grecs d'un côté, face aux autres, à *tous* les autres, réunis par le seul fait de n'être pas Grecs. Il va de soi que cette classification binaire et fortement asymétrique, conçue par les Grecs et pour eux, n'est maniable que par eux et n'est opératoire que pour eux. Mais, avant de devenir ultérieurement une expression toute faite, où les Romains auront d'abord des difficultés à trouver place, il n'est pas douteux que les guerres médiques lui donnèrent une signification précise, en dotant l'antonyme d'un visage: celui du Perse. Le Barbare, c'est avant tout, plus que tous et pour longtemps le Perse.

Les guerres contre les Perses vont, en outre, conduire à une territorialisation du Barbare: avec pour domaine l'Asie, qu'il revendique ou qu'on dit qu'il revendique comme sienne. L'opposition de l'Europe et de l'Asie, figurée par l'image des deux sœurs ennemies, va se superposer presque exactement à celle du Grec et du Barbare. Au point que cette nouvelle vision sera projetée rétroactivement sur la guerre de Troie, en faisant apparaître les Troyens comme des Asiatiques et des Barbares. Preuve supplémentaire et a contrario qu'ils ne l'étaient pas (encore) chez Homère. Cette vision aura une longue vie, puisque Hegel estimera encore que les victoires grecques "ont sauvé la civilisation et ôté toute vigueur au principe asiatique"!

Par cet acte de nomination, le divers des autres est proprement canalisé vers une figure de l'altérité comme autre de deux. Jusqu'au singulier, le Barbare, avec B majuscule, qui, pour tout Grec de l'époque classique, désigne le Grand Roi. Celui qui nomme est bien le seul qui parle: il est le seul énonciateur. La troisième personne, comme nous l'a appris Emile Benveniste, est une non-personne. C'est moi qui l'assigne à son nom, qui parle pour lui, l'enferme dans l'être que je lui confère et trace la frontière (franchissable ou pas, frontière de la race, de la langue, de la religion, de la culture). Désormais l'appareil de l'altérité est en place et va rester longtemps opératoire.

Le cas de Rome mérite qu'on s'y arrête. Que devient, en effet, le couple quand surgit un tiers et, si j'ose dire, pas n'importe quel tiers: les Romains? Avec Rome, c'est-à-dire les victoires de Rome, le grand partage entre les Grecs et les Barbares pour désigner l'humanité a définitivement cessé d'être tenable. Avec la conquête romaine, des questions et des remises en question deviennent inéluctables. Où placer les Romains? Faut-il distinguer les Grecs, les Barbares et un tiers romain? Ou bien garder le couple antonyme, mais en faisant 'passer' les Romains du côté des Grecs? Cette dernière solution a eu les faveurs de certains

intellectuels romains — au moins pendant un temps — et, bien entendu, des Grecs. Les Romains ne sont évidemment pas des Barbares, mais il n’y a pas non plus de *tiers* romain, puisqu’à l’origine les futurs Romains étaient, en fait, déjà des Grecs. C’est là affaire de généalogies. Mais, au même moment, l’affirmation de l’origine troyenne de Rome, magnifiée par Virgile, vient rompre avec cette vision, en posant justement les Romains en *tiers* depuis ‘l’origine’. S’ils ne sont pas des Grecs, les Troyens n’étaient pas non plus des Barbares: ils viennent d’un temps d’avant le partage, et les futurs Romains portent la revanche des anciens vaincus.

Face au vis-à-vis Grec qu’ils ne pouvaient éluder, mais qu’ils ont choisi aussi, les Romains ont su transformer leur position seconde initiale en atout pour élaborer peu à peu ce qui est devenu la culture romaine. On peut estimer que cet écart de départ a été moteur. Il leur a donné les ressources, le désir, le dynamisme pour venir se glisser entre les Grecs et les Barbares, avant de s’imposer comme le terme dominant et dominateur, mais sans faire disparaître les deux autres, ni le Grec ni le Barbare. Simplement, le jeu se jouerait désormais à trois. Non plus un couple seulement, mais un trio. Le cas romain est un cas d’école pour réfléchir sur la complexité des jeux du même et de l’autre.

Quant aux Barbares, en gros tous les autres peuples, ils n’avaient pas voix au chapitre, mais ils étaient toujours là, et le seraient même de plus en plus jusqu’à la chute de l’empire d’Occident en 476. Il revenait aux Romains d’abord de les conquérir, puis de les contenir au-delà du *limes*.<sup>1</sup> On sait ce qu’il en advint finalement. Le Barbare avait, en tout cas, une longue vie devant lui. Toujours disponible, il a fait l’objet de réactivations et de réinvestissement jusqu’à aujourd’hui où il a pris le visage du terroriste islamiste.

Au couple Grecs Barbares, qui a permis aux Grecs de fixer et de diffuser leur représentation du monde, puis aux Romains de venir y jouer les premiers rôles, s’en est ajouté un deuxième, de grande conséquence lui aussi. Celui formé par les Chrétiens et les Païens, qui est monté en puissance au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, redistribuant le champ de l’altérité, mais, point à noter, sans faire disparaître pour autant le couple initial. Simplement, on pourra désormais être chrétien et barbare, mais aussi Grec, païen, bien sûr, et barbare. Un troisième couple, dont la portée et l’usage sont différents viendra marquer un peu plus tard une autre division, celle-là temporalisée, l’ancien et le moderne.

De ce premier temps de notre parcours, il ressort que la pensée par couples est une structure conceptuelle de longue durée de l’Europe et que la pensée de l’altérité passe par le jeu de ces couples successifs qui se suivent et se superposent, mais sans se recouvrir exactement (Hartog 2018: 19-22; 42-43).

## 2. Le Sauvage

Avec la conquête du Nouveau Monde, s’impose une figure nouvelle, celle du Sauvage. Pour être pensée, elle va mobiliser tous les opérateurs disponibles de l’altérité. Jusqu’à faire du Sauvage l’autre par excellence, l’autre absolu. Au moyen d’une triple opération: l’altérité va être naturalisée, christianisée, temporalisée.

L’altérité naturalisée. L’école de Salamanque produit, entre 1520 et 1530, une nouvelle catégorisation acceptable par la Couronne hispanique et ses agents, mais aussi par les théologiens et les missionnaires. A partir d’une exégèse du *jus naturae* de saint Thomas, on va passer pour catégoriser l’Indien de la théorie de l’esclavage par nature, reprise d’Aristote, à celle de l’enfance: les Indiens ont une nature d’enfant. Telle est la conclusion du *De Indis* de Francisco de Vitoria (1557). Les Indiens ne sont

---

<sup>1</sup> Même s’il faut être attentif à l’écart existant entre l’idéologie du *limes* et la réalité stratégique des frontières, voir le livre éclairant de Whittaker (1989).

ni *irracionales* ni *amentes*, mais, ainsi que le démontrent leurs pratiques franchement monstrueuses (cannibalisme, sacrifices humains, sodomie etc.) ou déviantes, ils ne sont pas toujours capables d'interpréter le monde naturel correctement. Ils sont des êtres rationnels qui, à certains moments, se conduisent comme s'ils ne l'étaient pas ou pas encore. Conclusion, toujours avec Aristote: leur rationalité est non pas en acte, mais en puissance. Faisons un pas de plus: "Je crois", écrit Vitoria, "que s'ils paraissent si insensés, cela provient, pour l'essentiel, de leur éducation pauvre et barbare." (Pagden 1982: 97, notre traduction). D'ailleurs, "même chez nous, nous pouvons voir beaucoup de paysans qui diffèrent peu des bêtes brutes" (Pagden 1982: 97, notre traduction). L'Indien est donc assurément un homme, inférieur certes, mais, tout comme l'enfant, susceptible de progresser sur la voie de la raison et capable d'interpréter, un jour, correctement le droit naturel. C'est affaire d'éducation, donc de temps, et relève de la responsabilité du conquérant.

S'introduit donc le temps qui, certes, marque une distance entre les Sauvages et nous, mais qui les inscrit aussi dans un même horizon temporel, ouvert sur un futur où ils ont une place. Les enfants deviendront un jour, sans doute encore lointain, adultes. Grâce à la médiation d'Aristote, relu par Vitoria, l'Indien n'est plus un "homme naturel", un *outsider*, mais, même si c'est au plus bas, il fait pleinement partie de l'humanité. Le *dominium* est justifié, mais seulement aussi longtemps que les Indiens sont des enfants, et à condition qu'il s'exerce dans leur intérêt (Pagden 1982: 105). Il est un devoir et une responsabilité qui nous incombe (*accipere curam illorum*). En expliquant ce que signifiait être un enfant, Vitoria a ouvert une perspective, non pas évolutionniste sur le monde amérindien, mais où il y a place pour une maturation. Se glisse-là une première temporalisation de l'altérité, elle-même naturalisée.

Quant au 'barbare', il peut être remobilisé, en le mettant au service d'une altérité christianisée. Le sauvage est à coup sûr un païen. On peut s'interroger sur les raisons pour lesquelles il a été tenu en dehors de la Révélation, il n'en reste pas moins qu'il a vocation à participer aussi au mystère du Christ. La mission de l'Église est sans nul doute de le convertir. S'est vite posée la question du comment, puisque tous ne partagent pas le même genre de vie? Il est instructif de voir comment le père jésuite José de Acosta, missionnaire pendant quinze ans au Pérou, remobilise l'ancienne catégorie du barbare. Dans son *De procuranda Indorum salute*, qui est un traité sur l'évangélisation des Indiens, publié en 1588, le barbare lui sert justement à spécifier le païen. Des Indes occidentales aux Indes orientales, ce sont tous des païens, mais il ne faut pas procéder de la même façon avec eux tous, car ils ne sont pas tous également barbares. José de Acosta distingue alors trois grandes catégories de barbares. Les moins barbares sont ceux qui sont les moins éloignés de la 'droite raison' (*recta ratio*). Sans surprise, ce sont les Chinois, alors que, sans surprise non plus, les plus barbares sont les Caraïbes; les Indiens du Pérou et du Mexique occupent une position intermédiaire (Acosta 1984: 60-71). On a là un bon exemple d'une remobilisation de la catégorie antique du barbare, mais en la sortant d'un usage strictement binaire (telle qu'elle fonctionnait dans le couple Grec-Barbare). Certes, il y a bien nous, les chrétiens et eux, les païens, mais le barbare ou, mieux, le degré de barbarie est justement ce qui permet de discriminer, de mesurer des écarts, en vue d'en tirer des règles d'action pour, par une juste appréciation de leur barbarie, les sortir au mieux du paganisme. Ainsi graduée, pluralisée, mondialisée, la catégorie de barbare peut devenir un instrument comparatif.

Il vaudrait aussi la peine de s'arrêter sur la façon dont ces catégories ont été déstabilisées par Montaigne dans les chapitres fameux des *Essais* sur les Cannibales et sur les Coches (Hartog 2006: 49-51).

### 3. Le Primitif

Rousseau rêvait encore de voyage lointains et d'échanges avec des représentants du genre humain qui étaient envisagés comme vivant dans le même temps que les voyageurs eux-mêmes. Mais bientôt la

temporalisation accélérée de l'altérité, dont l'évolutionnisme sera l'expression la plus aboutie, va transformer le sauvage en primitif. Avec du point de vue de son inscription temporelle une position paradoxale: il devient un ancêtre, contemporain du mammoth, susceptible de nous renseigner sur nos origines, tout en demeurant un enfant (depuis la tradition missionnaire). Certes, le primitif est dans le temps, mais dans un temps depuis longtemps révolu pour nous. Il est un anachronisme vivant ou une butte-témoin: temporalisé et rejeté au loin, il nous renseigne sur nos origines. Ainsi, pour Edward Tylor, avec la rencontre des derniers Tasmans, "l'homme du paléolithique cesse d'être une inférence philosophique pour devenir une réalité tangible" (Tylor, in Stocking 1987: 283). Les fondateurs de l'ethnologie fixent, en effet, un cadre général, et déterminent des stades dans le développement de l'humanité: sauvages, barbares, civilisés. Pour cela, ils mobilisent les catégories de l'altérité en les ordonnant selon un axe temporel. Dans son *Ancient Society*, publié en 1877, Lewis Morgan raffine le découpage: le stade sauvage se divise en inférieur, moyen et supérieur; il en va de même pour la barbarie; l'état civilisé, enfin, se séquence en ancien et moderne (Morgan 1971: 45). Cet écart temporel (l'altérité pleinement temporalisée), que l'anthropologue Johannes Fabian a nommé "le déni de contemporanéité" (Fabian 2006: 42), a alimenté et justifié la colonisation. Il a servi tout un temps de présupposé aux travaux des ethnologues, et il a donné des assurances aux études sur les races ou au racisme simplement ordinaire, qui mêle plus ou moins confusément temporalisation de l'altérité (retard, enfance) et essentialisation de l'altérité (ils sont comme ça). On parle alors de races inférieures, on bâtit des empires et on règne sur des sujets coloniaux. La perspective est celle d'une altérité foncière (eux/nous), connaissant des stades et des degrés. En outre, plus on s'éloigne dans l'espace, plus on recule dans le temps.

#### 4. La Diversité

Après les deux guerres mondiales, l'Europe a définitivement perdu sa position centrale. La décolonisation, la formation rapide de nouveaux Etats, les grandes institutions internationales issues de la guerre - l'ONU, l'UNESCO - contraignent à renoncer à l'altérité au profit d'un nouveau modèle centré sur la diversité. La problématique antérieure de l'altérité (comme autre de deux) n'est désormais plus tenable. Il y a les autres, dans leur diversité et bientôt dans leur singularité. Limpide à cet égard est la *Déclaration* lors du Congrès fondateur de l'Unesco en novembre 1945: la guerre qui venait de se terminer avait "été rendu possible par le reniement de l'idéal démocratique de dignité, d'égalité et de respect de la personne humaine et par la volonté de lui substituer, en exploitant l'ignorance et le préjugé, le dogme de l'inégalité des races et des hommes" (UNESCO 2020: 5). La *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 ne fera qu'entériner solennellement cette inspiration humaniste. Le programme d'action de l'UNESCO découle de cette prémisse: éduquer et lutter contre les préjugés par l'éducation. Dans cette ligne, Claude Lévi-Strauss, pour sa part, distingue trois humanismes: celui de la Renaissance, celui déjà élargi du XVIIIe siècle, et celui qu'il fait sien, "l'humanisme démocratique", selon lequel rien d'humain ne saurait être étranger (Lévi-Strauss 1973a: 319-322). Si bien que le sauvage, qu'il visite et interroge, proche de celui de Rousseau, est un sauvage 'bon à penser' qui vient nous questionner. Ni ancêtre ni enfant, il nous aide, en apprenant à le connaître, à penser ce que nous sommes dans la distance qui nous sépare.

*Race et histoire*: ce court ouvrage, rédigé par Lévi-Strauss en 1952 à la demande de l'UNESCO, dans le cadre de travaux contre le préjugé raciste, est un excellent point de repère pour mon propos. En effet, la diversité est non seulement reconnue mais elle est tenue pour une valeur à promouvoir et à défendre, alors même que se profile une "civilisation mondiale" (1973b: 416). "La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous", conclut Lévi-Strauss (1973b: 422). De même qu'il n'y a pas de différences ontologiques entre les humains, il n'y en a pas entre les cultures. Les différences

résultent d'accidents de l'histoire. Contre l'ethnocentrisme, contre l'Occident et son étalon unique du progrès, il fait valoir que, sur le grand échiquier des cultures, une culture ne progresse jamais seule. On parle de collaboration, de coalition des cultures, et le métissage est valorisé (au Brésil), dans la mesure où l'autre et le même se mêlent. Là où l'évolutionnisme faisait du temps le facteur discriminant (le progrès est comme un escalier qu'on gravit et gagne celui qui le monte le plus vite), Lévi-Strauss insiste sur l'espace. Aussi à une vision verticale et hiérarchique des cultures échelonnées dans le temps, il est plus exact de substituer une représentation des formes de civilisation comme étalées dans l'espace, car, encore une fois, jamais aucune culture n'est seule (Lévi-Strauss 1973b: 393).

Ce tableau du monde et des cultures, dont le principe organisateur est la diversité s'achève sur une crainte ou une mise en garde. Alors que l'horizon est celui d'une civilisation mondiale (définie alors comme concept limite par l'anthropologue), ce qui doit être préservé, dit-il, c'est 'l'écart différentiel' entre les cultures. Car en cet écart même réside la possibilité de la contribution de chacune. Si bien que "la civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité" (Lévi-Strauss 1973b: 417). On est là, peut-on penser, dans le *wishful thinking!* Mais pour préserver la diversité des cultures, il ne suffira pas "de choyer des traditions locales et d'accorder du répit aux temps révolus. C'est le fait de la diversité qui doit être sauvé, non le contenu historique que chaque époque lui a donné et qu'aucune ne saurait perpétuer au-delà d'elle-même" (Lévi-Strauss 1973b: 421). Dès lors qu'on met au centre la diversité, le fait de la diversité, il faut admettre son corollaire le relativisme ou, mieux, la relativité des cultures, puisque tout est toujours affaire de position et de point de vue. Cette intervention donne un fondement théorique au monde d'après 1945, en prenant la diversité au sérieux jusqu'au bout, avec ses risques ou ses impasses, et ses espérances aussi.

Sur la diversité, la réflexion de Lévi-Strauss est, intellectuellement, la plus élaborée et la plus conséquente, mais elle n'est bien sûr pas la seule. Tout en critiquant l'ancien schéma de l'altérité, deux autres positions n'y renoncent pas vraiment. La première est celle portée par ceux qui procèdent par simple retournement du schéma occidental. Le locuteur n'est plus le dominant, tandis que l'ancien dominé prend la parole et, reprenant à son propre compte des termes jusque-là stigmatisant, les retourne contre le colonisateur, en gardant ainsi la structure duelle. Il en va ainsi de 'nègre' et de la 'négritude', conçue par Aimé Césaire, son promoteur avec Léopold Sedar Senghor, comme une "révolte contre le réductionnisme européen", contre son "pseudo-humanisme" et, pour tout dire, contre le "racisme" de l'Europe (Césaire 2004: 14, 72). Césaire cite aussi Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et Culture* (1955), un "livre", dit-il, "qui comptera dans le réveil de l'Afrique" (Césaire 2004: 41). Pour Anta Diop, l'Égypte ancienne qui était, en réalité, noire, doit être un des vecteurs du panafricanisme (Coquery-Vidrovitch 2020). Au total "qu'a fait l'Europe bourgeoise?", se demande encore Césaire. Elle a sapé les civilisations, détruit les patries, ruiné les nationalités, extirpé "la racine de diversité". Si bien que "l'heure est arrivée du Barbare, moderne, l'heure américaine". A la fin des années 1980, à l'occasion d'un congrès organisé à Miami en son honneur, il définira la négritude moins comme *ethnicity* que comme identité (Césaire 2004: 89).

La seconde est liée à la conception du développement qui a été le principal mot d'ordre des organisations internationales après les années 1950. Si le progrès est pour l'Occident, le développement est l'horizon du monde qu'on commence à appeler sous-développé, puis, un peu plus tard, en voie de développement. Traiter du développement, sujet immense s'il en est, excède de beaucoup mon propos. Aussi ma seule question sera: quel rapport existe-t-il entre le développement, la reconnaissance de la diversité et le cadre antérieur de l'altérité? Établi par l'Ouest, le modèle du développement obéit au partage nous/eux, mais on ne tarde pas à se rendre compte qu'il y a lieu de l'adapter à la diversité des situations (état des sociétés, stades de développement, rythme des transformations). Ce sont là autant de façons de

temporaliser la diversité, tout en se gardant (officiellement) de faire simplement rejouer l'ancienne échelle chronologique de l'altérité, qui reviendrait à dire à eux d'accélérer, de s'adapter et de rattraper! Si le directeur général de l'UNESCO, René Maheu, annonce fièrement, dans une formule qui fleure encore son Hegel, que le "Développement, est l'esprit en marche dans l'Histoire", sur le terrain on promeut un "développement endogène" (Mastronardi 2019). On parle aussi de 'rapatrier le progrès'. Comment mieux donner corps à ces infléchissements ou à ces objectifs qu'en faisant appel à l'histoire, au patrimoine et donc à l'identité des populations concernées? Ainsi quand, pour prendre un exemple, l'UNESCO lance la rédaction d'une *Histoire de l'Afrique*, c'est, comme le dit l'historien Burkinabé Ki-Zerbo, "pour ne plus vivre avec la mémoire d'autrui". On donne ainsi une profondeur historique à la diversité des nouveaux Etats, tout en mobilisant dans ces ex-colonies 'l'identité' au service du développement.

## 5. Différence et identité

S'étant substituée à l'ancien schéma de l'altérité, la diversité s'est-elle imposée durablement comme la bonne façon de réguler les rapports interhumains à grande comme à petite échelle? Une réponse un peu précise engagerait de longues recherches. Je ne m'attacherai ici qu'à une seule question. Celle de l'émergence, au sein même du champ de la diversité, d'un nouveau concept, celui de différence. En quoi la montée de la différence, dans le cours des années 1970, vient-elle modifier le terrain conquis par la diversité? La diversité se veut neutre. Elle n'implique, en principe, ni inclusion ni exclusion. A chacun sa diversité, méritant une égale reconnaissance. On est dans la coexistence, la cohabitation, voire la collaboration: le multiculturalisme en a été le programme, l'éloge du métissage une traduction: la 'Nation arc-en-ciel' comme projection d'une Afrique du Sud débarrassée de l'apartheid. Mais nous savons bien que dans le concret du fonctionnement des sociétés, où s'affrontent de multiples rapports de force, l'arc-en-ciel ne scintille que quelques instants.

Or, au cours des quarante dernières années, a émergé d'abord aux USA, puis un peu partout une thématique nouvelle qui n'a pas fait disparaître celle de la diversité, mais l'a, pour ainsi dire, polarisée ou cristallisée sur la différence. Comment passe-t-on de l'une à l'autre et quelle en est la portée par rapport à la problématique de l'inclusion ou de la fragmentation? Si la question est complexe et dépasse de beaucoup mes compétences, elle est incontournable. Son émergence n'est, en effet, pas séparable de la grande mutation des années 1970 marquée par la montée de l'individualisme et l'extension des droits d'un individu se voulant de plus en plus autonome (qui est à l'arrière-plan, par exemple, des mouvements féministes), par la place croissante de la figure de la victime dans l'espace public, par les luttes des minorités pour leur reconnaissance, et par les avancées de la globalisation (cette civilisation mondiale qui, pour Lévi-Strauss, n'était qu'un concept limite).

Mais, en 1971, vingt ans après *Race et histoire*, dans *Race et culture*, à nouveau rédigé à la demande de l'UNESCO, Lévi-Strauss (1983: 47) exprime de sérieux doutes sur la politique de l'agence, alors même que progressait justement la civilisation mondiale:

Sans doute, écrit-il, nous berçons nous du rêve que l'égalité et la fraternité régneront entre les hommes, sans que soit compromise leur diversité. Mais si l'humanité ne se résigne pas à devenir la consommatrice stérile des seules valeurs qu'elle a su créer dans le passé [...], elle devra réapprendre que toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même leur négation.

Cette conclusion, qui ne faisait en réalité que développer sa mise en garde de 1952, en se concentrant sur la création artistique, fit alors polémique. Lévi-Strauss semblait tourner le dos aux idéaux de l'UNESCO,

alors même que commençait à se faire entendre, en Europe, les mouvements d'extrême droite prospérant sur la dénonciation de l'immigration. Pourtant, promouvoir la diversité et le multiculturalisme était-ce encore un programme suffisant ou cela n'allait-il pas sans un part d'illusion?

Pour en revenir à la différence, mettre l'accent sur elle, c'est creuser à l'intérieur même de la diversité, c'est la démultiplier en la segmentant. Le collectif ne disparaît pas, mais il se divise et se subdivise en catégories de plus en plus spécifiques: les femmes, les jeunes, les Noirs, bientôt les gays, les lesbiennes, jusqu'aux LGBTQIA+ (I pour intersexuels, A pour asexuels) d'aujourd'hui. Selon le philosophe Marcel Gauchet, la logique générale du mouvement est celle d'une individualisation qui mène à "l'émergence des premiers individus privés de l'histoire, des individus fondés, dans le tréfonds de leur être, à disposer d'eux-mêmes hors de toute inscription commune et publique" (Gauchet 2017: 199). Ce second moment des droits de l'homme (le premier étant celui de la Révolution française), en mettant en avant "la priorité du rapport à soi sur le rapport à l'extérieur" (Gauchet 2017: 620), fait de l'identité une pierre de touche. Et qui dit identité, dit respect de la dignité et demande de reconnaissance. Est à l'œuvre, précise encore Gauchet, une "dynamique de privatisation" qui "pousse les acteurs à se bâtir une petite société à l'écart de la grande où ils pourront trouver ce que le système collectif leur refuse" (Gauchet 2017: 625). Cet "individu extra-social dans le social, en droit de vivre dans l'inconscience d'être en société", n'en est pas moins "lié par toutes les fibres de son être à la société dont il est membre" (Gauchet 2017: 623).

Un des laboratoires de ces transformations, directement en prise avec la problématique de la diversité, ont été les *Cultural*, les *Postcolonial*, les *Gender studies* dans les années 1980-1990 qui ont déplacé, déconstruit la question du même et de l'autre.<sup>2</sup> Le concept d'identité est bien le concept-pivot, d'autant plus qu'il est n'est, lui-même, pas univoque (identité ouverte ou fermée, individuelle ou collective). Mais, par lui, on glisse de la diversité à la différence. Si la diversité, telle qu'envisagée par l'UNESCO et Lévi-Strauss dans les années 1950 était portée par l'idée (illusoire peut-être) de la collaboration entre les cultures, la revendication de la différence, de *ma* différence crée un autre espace: morcelé, guère coopératif, sauf sur le mode de la solidarité victimaire (qui peut se muer en concurrence), et se légitimant d'une mémoire des torts subis (le racisme aux Etats-Unis, l'exploitation féminine séculaire, l'exploitation coloniale et ses séquelles). Mon identité, c'est ma différence: elle me constitue dans ma singularité et doit être reconnue comme telle. La différence, qui est un droit, doit donc aussi relever du droit, au sens juridique. De fait, les demandes de "droits à" se sont multipliées au cours des dernières décennies (Wolff 2017: 17-24).

Poussée à ses limites, la différence pourrait, peut déboucher sur l'exclusion de celui ou de celle qui n'a pas part à cette différence. C'est ce qu'on voit avec la politique d'identité (*Identity Politics*) qui a pris de l'ampleur aux Etats-Unis en ces espaces si particuliers que sont les espaces académiques (à la fois hors-sol, formant les élites et trouvant de puissants échos dans les médias), et aussi au-delà par le relais instantané des réseaux sociaux. La politique de l'identité part de la structure cachée de la société et entend la corriger, en faisant jouer le paradigme victimaire. Réclamer réparation au nom de la reconnaissance de souffrances passées, présentes et peut-être ineffaçables. La taxinomie des identités étant toujours susceptible de s'allonger, la politique de l'identité s'étend elle aussi, comme par scissiparité, jusqu'à cette limite asymptotique que serait une identité complètement singulière. Qui suis-je? Je suis ce que je décide que je suis, sans aucune assignation de sexe, de genre ou de durée. On est alors entré dans une fragmentation qui se relance sans cesse, transformant toute tentative d'inclusion en violence inacceptable.

Le patrimoine, qui est l'alter ego de la mémoire, n'échappe pas à la politique de l'identité, qui a mis au point l'arme redoutable de 'l'appropriation culturelle'. Dans la mesure où "les identités culturelles

<sup>2</sup> Le livre de Dipesh Chakrabarty, publié en 2000, *Provincialiser l'Europe* a pour sous-titre, *La pensée postcoloniale et la différence historique*.

s'héritent, elles s'incarnent dans des individus qui sont les garants de leur authenticité et de leur respect" (Dubreuil 2018: 141). Aussi n'ai-je pas le droit de mimer, c'est-à-dire d'usurper, fût-ce au théâtre ou lors d'une fête entre amis, une identité qui n'est pas la mienne. Une pièce sur les premières nations du Canada se doit ainsi d'inclure des acteurs, des auteurs, des techniciens amérindiens.<sup>3</sup> Quand l'identité devient la politique ou quand la politique se confond avec l'identité, on est conduit vers des pratiques d'exclusion qui substitue à l'espace de la diversité des micro-altérités (nous/eux), dont le nombre ne cesse d'augmenter. Le champ de la diversité s'en trouve transformé, c'est-à-dire miné et finalement nié. Cette politique de l'identité différentialiste débouche sur la réactivation d'une forme d'altérité naturalisée ou re-naturalisée.

Ce n'est pas tout encore. Aux antipodes des campus américains et des variations parfois ridicules sur l'identité et les micro-différences, l'extrême droite et les mouvements populistes font entendre, un peu partout, une tout autre chanson, à la fois ancienne et nouvelle, et autrement sommaire et brutale. Sur cette voie, la France avec le Front national avait une longueur d'avance, mais elle a été rattrapée et même dépassée. La cible, ce sont les musulmans et ceux qu'on ne nomme plus que les migrants. Un tel refus passe par la réactivation de l'ancien schème de l'altérité (eux/nous), avec tous les préjugés racistes qui allaient avec, encore renforcé aujourd'hui par la peur du terrorisme et alimenté par la menace du déclassement et de la pauvreté. Tout se passe comme si un demi-siècle de travaux de l'UNESCO sur le racisme n'avait jamais eu lieu. *Race et histoire* ou même *Race et Culture* semblent venir d'un monde entièrement disparu!

Pour les populistes aussi, l'identité est le concept central, mais elle est ce qui doit être défendu contre des envahisseurs. Il n'est évidemment plus question d'inclusion, pas même d'hospitalité; quant au multiculturalisme, il est au mieux moqué comme naïf. Mais face à ce 'eux' fantasmé, qui est le 'nous', quelle est son identité, non moins fantasmé? En France, nous avons eu le fameux 'Français de souche'. Ces extrémistes se revendiquent volontiers comme 'identitaires', comme si leur identité, exclusive de toutes les autres, était menacée: d'autant plus exclusive qu'elle se perçoit comme menacée. Ces 'identitaires' se réclament, eux aussi, du paradigme victimaire: nous aussi, nous sommes une minorité menacée. C'est bien ainsi que les électeurs blancs de Trump avaient compris son message de 2016 (*Make America Great Again*). En France, sous le prétexte de dénoncer 'les prières de rue' des musulmans, les identitaires ont riposté en organisant des 'apéros saucisson-vin rouge'. Les autres, non conviés à ces banquets de rue, sont, bien sûr, les musulmans, mais, en réalité, aussi les juifs. Comme si le saucisson-vin rouge suffisait à définir une identité chrétienne, évidemment pas religieuse, mais culturelle et caricaturale (gauloise!) (Roy 2019: 192). Avec cette autre politique de l'identité, active et puissante, l'identité-forteresse, arc-boutée à nouveau sur la nation, on achève de liquider le monde d'après-1945, celui qui avait voulu et cru laisser derrière lui le vieux schème de l'altérité pour lui substituer la diversité et le multilatéralisme.

Au terme de ce parcours, trop vaste peut-être, trop schématique sûrement, ce qui frappe, c'est l'endurance et la plasticité du schéma de l'altérité, depuis le lancement du couple fondateur des Grecs et des Barbares. La très longue séquence des formes de temporalisation de l'altérité a accompagné et servi la colonisation du monde par l'Europe. Son rejet au profit de la diversité découle directement de la perte de centralité de l'Europe à la suite des deux guerres mondiales. Dans un monde qui, depuis les années 1970, est de moins en moins celui de l'après-guerre, les mises en cause de la diversité, à la fois interne (au nom

---

<sup>3</sup> Le théâtre du Soleil d'Ariane Mnouchkine et la troupe du metteur en scène québécois, Robert Lepage, avaient choisi d'évoquer l'histoire des Amérindiens du Canada, *Kanata*. En mars 2019, la représentation des *Suppliantes* d'Eschyle, mise en scène par Philippe Brunet, a été empêchée à la Sorbonne au prétexte que les acteurs portaient des masques 'noirs'. Cela relevait du 'blackface', et donc d'une appropriation culturelle indue.

de la différence) et externe (par refus de la différence), ouvrent un espace pour une réactivation des schémas de l'altérité. Ce qui n'est pas une bonne nouvelle.

## Bibliographie

Acosta, José de. 1984. *De procuranda Indorum salute*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones científicas.

Césaire, Aimé. 2004. *Discours sur le colonialisme* (1950). Paris: présence africaine.

Coquery-Vidrovitch, Catherine. 2020. "Cheik Anta Diop et l'histoire africaine". *Le Débat* 208. 178-190.

Dubreuil, Laurent. 2018. "Contre la politique d'identité". *Le Débat* 202. 139-148.

Fabian, Johannes. 2006. *Le temps et les autres, Comment l'anthropologie construit son objet*. Transl. E. Henry-Bossomey & B. Müller. Toulouse: Anacharsis.

Gauchet, Marcel. 2017. *L'avènement de la démocratie IV, Le nouveau monde*. Paris: Gallimard.

Hartog, François. 2006. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris: Points-Seuil.

Hartog, François. 2018. *Partir pour la Grèce*. Paris: Champs-Flammarion.

Koselleck, Reinhart. 2006. *Le futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: EHESS.

Lévi-Strauss, Claude. 1973a. "Les trois humanismes." In Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale deux*, 319-322. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1973b. "Race et histoire." In Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale deux*, 377-422. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1983. "Race et culture." In Lévi-Strauss, Claude, *Le regard éloigné*, 21-48. Paris: Plon.

Mastronardi, Severo. 2019. *Un laboratoire pour l'étude des régimes d'historicité, Histoire et développement à l'Unesco 1945-1980*. Paris: École des Hautes études en Sciences Sociales (Thèse doctorale).

Morgan, Lewis. 1971. *La société archaïque*. Trad. Halie Jaouiche. Paris: Anthropos.

Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press.

Roy, Olivier. 2019. *L'Europe est-elle chrétienne?*. Paris: Seuil.

Stocking, G.W. Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. London: Free Press.

UNESCO. 2020. *Textes fondamentaux. Édition révisée comprenant les textes et amendements adoptés par la Conférence générale à sa 40<sup>e</sup> session (Paris, 12-27 novembre 2019)*. Paris: UNESCO.  
[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372956\\_fre/PDF/372956fre.pdf.multi.page=6](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372956_fre/PDF/372956fre.pdf.multi.page=6)

Whittaker, Charles R. 1989. *Les frontières de l'Empire romain*. Trad. Christian Goudineau & Christine Castelnau. Besançon: Annales littéraires de l'Université de Besançon.

Wolff, Francis. 2017. *Trois utopies contemporaines*. Paris: Fayard.