

*Tiré à part*

Publié sous la direction de  
Jacques Hainard et Roland Kaehr

avec la collaboration de  
Marc-Olivier Gonseth et François Borel  
et le concours de  
Raymonde Wicky

# Dire les autres

## Réflexions et pratiques ethnologiques

Textes offerts à  
Pierre Centlivres

1997  
Sciences humaines

---

Editions Payot Lausanne

*Mondher Kilani*

## La théorie des «deux races» : quand la science répète le mythe

Cet article se propose d'éclairer quelques réalités historiques et politiques contemporaines et moins contemporaines à la lumière d'un certain nombre d'idées développées dans le cadre de la vulgate scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment de l'histoire et de l'anthropologie, et réunies sous le nom de la théorie des deux races<sup>1</sup>. Il suggère donc des rapprochements, esquisse des explications, mais ne prétend en aucun cas procéder à une analyse exhaustive des exemples mentionnés ni des nombreuses théories et idées formulées.

L'actualité de ces dernières années est jalonnée par la guerre civile en Algérie, les génocides au Rwanda et la purification ethnique en ex-Yougoslavie. La violence à grande échelle déployée par ces événements et leur persistance donne la mesure du désarroi des opinions nationales et internationales face à l'impuissance à les contenir et à les conjurer. Parallèlement à cette paralysie de l'action ou de l'intervention, les explications données à ces événements semblent, curieusement, d'une simplicité désarmante. Les massacres perpétrés au Rwanda sont ainsi mis au compte des haines séculaires entre deux ethnies. Ce qui s'y déroule serait une guerre «ethnique», une guerre «raciale» ou une guerre «tribale» opposant Hutus et Tutsis. En ex-Yougoslavie, la purification ethnique est expliquée par le «retard» de cette partie de l'Europe orientale dans le processus de construction de l'Etat-nation, et conséquemment par son enfermement dans un modèle «ethnique», avatars qu'elle aurait hérités de son histoire écartelée entre deux traditions différentes, voire irréductibles, l'occidentale et l'orientale. Quant à l'Algérie, on a tenté d'expliquer son actualité récente comme un combat des forces «démocrates» et «éclairées», en partie d'inspiration «berbériste», contre la vague obscurantiste et fanatique orchestrée par les islamistes «arabisants» tournés vers le passé et l'Orient.

<sup>1</sup> Je remercie Carmen Eberlein, Ellen Hertz et Séverine Rey de leur lecture attentive du manuscrit et de leurs remarques et suggestions.

A y regarder de plus près, ces explications, malgré la spécificité que l'on peut reconnaître à chaque cas, semblent relever d'un même modèle ethnique élaboré par des historiens et des anthropologues en Europe au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Un modèle qui fut appliqué et enrichi, du moins en ce qui concerne l'Afrique du Nord et l'Afrique des Grands Lacs, par des générations d'administrateurs coloniaux, d'historiens et d'ethnologues. Ce modèle ethnique dessine la configuration de deux «ethnies», «races» ou «castes» qui s'opposent et se combattent à l'intérieur d'un espace socio-géographique et historique donné. Partout, il y aurait d'un côté une «race» (ou «ethnie») dominante et de l'autre une «race» dominée, des conquérants et des conquis, des seigneurs et des serfs, des civilisés et des barbares.

En ce qui concerne l'Algérie, les organes de presse français ont ainsi fait resurgir du passé les images d'Epinal sur le «bon Berbère», le «Berbère démocrate et résistant», présenté comme le rempart contre la vague intégriste incarnée, dans un amalgame simplificateur, par l'Arabe et le musulman. Pour les événements du Rwanda, on invoqua l'opposition «ancestrale» entre les Tutsis et les Hutus, identifiés jadis par les colons belges comme les «longs» et les «courts», les seigneurs et les serfs, les «Hamites» et les «Nègres», pour expliquer la guerre civile et pour faire de la société rwandaise l'archétype d'une société fondée sur une dualité ethnique. Quant aux réalités de l'ex-Yougoslavie, de nombreux commentateurs occidentaux ont été tentés de les lire à la lumière d'une fracture ou d'une limite séparant, selon les cas et le propos, l'Empire d'Orient et l'Empire d'Occident de Charlemagne, Byzance et Rome, l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine, l'Empire ottoman et la monarchie des Habsbourg, bref d'une frontière séparant deux mondes, deux religions, deux cultures, deux alphabets, deux «races» ou «ethnies».

C'est au XIX<sup>e</sup> siècle que l'ethnologie, l'histoire et l'anthropologie physique ont élaboré les notions de race et d'ethnie<sup>2</sup>, en les fondant sur des critères biologiques, et ont développé la théorie de la lutte des races pour la compréhension des rapports entre les peuples et entre les nations. Avant d'être projetées sur les réalités extra-européennes lors de l'expansion coloniale, les théories des «deux races» et de «la lutte entre les races» ont d'abord constitué une grille d'analyse des propres réalités françaises et européennes. Les oppositions Germains/Celtes, Francs/Gaulois (ou Gallo-Romains), conquérants/conquis, nobles/roturiers, aristocrates/bourgeois ont constitué des axes privilégiés de lecture de l'histoire récente et moins récente de la France, et ce depuis le XVI<sup>e</sup> siècle au moins.

<sup>2</sup> Le terme «ethnie» a été forgé à la fin du siècle par Georges Vacher de Lapouge à partir du terme grec *ethnos* signifiant groupe, troupe ou espèce. En fait, c'est un terme commode pour dire autrement race, dont l'usage était principalement réservé aux anthropologues physiques et biologistes de l'époque occupés à repérer, à classer et à hiérarchiser les différences anatomiques. Le terme ethnie permet plus efficacement de regrouper dans une même entité le déterminisme physique et les caractéristiques psychologiques, sociologiques et linguistiques prétendument associées aux différents groupes. Même si l'ethnologie a essayé de dégager le mot ethnie de sa connotation raciale, il veut toujours dire race pour l'opinion publique.

La théorie de la lutte des races traduisait, aux yeux de ses promoteurs, la lutte des classes qui n'a cessé de se dérouler en France depuis le néolithique et la suprématie supposée de l'une sur l'autre. Elle a constitué en outre un enjeu qui autorisait les renversements de position et les revendications politiques dans les nombreux soubresauts politiques qu'a connus la France depuis la Révolution de 1789 jusqu'à la veille de la guerre de 14-18 et même au-delà. Malgré l'effacement presque définitif de la noblesse à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et l'affirmation républicaine de l'unité de la nation française, présentée comme une «personne» (que résume bien la formule «Nos ancêtres les Gaulois»), la théorie des «deux races» n'a pas entièrement disparu. N'oublions pas, en effet, que le quatorzième centenaire du baptême de Clovis fut célébré en 1896 par les tenants du catholicisme et les nostalgiques de la monarchie, alors qu'à la même époque, la figure du patriote apparut, pour les défenseurs de la III<sup>e</sup> République, sous les traits de Vercingétorix.

De la même façon, la récente controverse que vient de vivre la France en 1996 autour de la figure de Clovis et de l'opportunité de la commémoration du quinzième centenaire de son baptême, ravive la vieille querelle entre, d'un côté, les partisans d'une France monarchique et chrétienne, d'une France d'ascendance franque et aristocratique et, de l'autre, ceux d'une France républicaine, d'une France d'ascendance roturière. Mieux encore, aux yeux de certains, Clovis demeure aujourd'hui le représentant de cette «race» franque d'où est issu Charles Martel, ce «héros» qui sut arrêter les Sarrasins aux portes de la France, et dont le souvenir devrait entretenir le mouvement de résistance à l'invasion moderne de la France par la «horde des immigrés».

Mais venons-en aux pistes de réflexion que nous suggère la théorie des deux races et ses diverses applications historiques et anthropologiques. La première est d'essayer de comprendre par quel processus on arrive à faire relever l'autre de sa propre histoire dans le même mouvement où l'on se perçoit soi-même dans l'autre. Il s'agit ici d'étudier la relation spectrale avec l'autre, celle qui consiste d'une part à rapporter l'autre à soi et d'autre part à se projeter dans l'autre au point de retrouver chez lui sa propre histoire ou sa propre identité.

Ainsi, par exemple, des Berbères de l'Afrique du Nord, chez qui les Français ont cru voir les traces de l'Antiquité romaine. Les Berbères sont comparables à «nos» Anciens (une catégorie qui est déjà en soi une construction historique du XIX<sup>e</sup> siècle et qui a contribué à fonder l'identité européenne moderne) et leur culture est «notre» propre culture occidentale dans ses balbutiements<sup>3</sup>. Résultat: primo, les Berbères n'ont ainsi plus rien

<sup>3</sup> Dans *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouiâs de l'Aurès, Béni Mzab)* publiée en 1886, Emile Masqueray note ainsi des ressemblances entre les Berbères et les Gaulois et pense pouvoir trouver chez eux les traces de ce que furent les débuts de Rome, et plus généralement de la cité occidentale: «Qu'il nous suffise d'avoir constaté, en comparant, peut-être hardiment, la Rome de Romulus à un Kzar de l'oued Mzab, que ces cités sont exactement celles par lesquelles ont débuté tous les peuples de notre race, et qu'elles ne diffèrent de notre société actuelle que comme les arbrisseaux battus par le vent saharien diffèrent des arbres de notre forêt: en développement, non en nature», cité par Colonna et Brahimi (1976).

de commun avec les Arabes et on peut les en séparer; secundo, les Berbères sont comme nous, mais laissés à un stade inférieur. Si les Berbères sont contemporains de «nos» pères – les Anciens –, «nous» les Français, parce que modernes et plus avancés, sommes les vrais héritiers de l'Antiquité et pouvons à ce titre jouer le rôle du père et leur apporter la civilisation.

Bref, les Berbères sont assimilables à «nos» valeurs mais non les Arabes. Ainsi, dans l'imaginaire colonial français, fallait-il s'identifier à l'un (le Berbère) ou l'identifier à soi pour mieux rejeter l'autre (l'Arabe) ou, dit de façon plus prosaïque, fallait-il diviser pour mieux régner. On voit bien ici les multiples fonctions que remplit une telle construction. Tout d'abord, elle permet d'expliquer l'inconnu (l'altérité berbère) par le connu (l'Antiquité gréco-romaine), exactement comme on l'avait fait en son temps, au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la découverte des îles du Pacifique sud dont on a comparé les habitants à ceux de Cythère, appropriation symbolique de l'autre qui permet une meilleure appropriation physique: après les Romains, les Français sont chez eux en Afrique du Nord; ensuite, en établissant un lien de parenté avec les Berbères, les Français justifient leur mission civilisatrice en Afrique du Nord et leur politique d'assimilation directe des Berbères en mettant entre parenthèses la période arabe et musulmane.

La politique berbère française ne fut donc pas le fruit d'un «hasard ethnographique»<sup>4</sup> mais le résultat d'une volonté idéologique qui a consisté, partout où s'est manifestée l'expansion coloniale, à diviser pour régner. En Algérie à partir des années 1860, en Tunisie et au Maroc plus tard, fut ainsi mis sur pied un projet d'«ethnologie administrative» (Gallissot 1994) pratiquant l'opposition binaire Berbères/Arabes. Ce qui différencierait les Berbères des Arabes, c'était ni plus ni moins la «race», c'est-à-dire des différences somatiques auxquelles correspondent des différences psychologiques. Les Berbères furent crédités de toutes les qualités (sains, travailleurs, économes, honnêtes, démocrates et tièdes en religion) et les Arabes de tous les défauts (paresseux, voleurs, fanatiques). Dans son *Etude sur l'ethnographie de la Tunisie*, Collignon (1887: 189) note: «Les livres d'histoire courants, sans parler des volumes récents sur la prétendue civilisation et sur l'art arabe, ont toujours eu le grave tort de ne jamais s'occuper des questions de race [...] L'Arabe est et n'a jamais été qu'un guerrier et un destructeur [...] Il serait juste d'en finir avec les légendes dont on l'entoure et de rendre au Berbère [...] le légitime tribut d'admiration dont sa bravoure et ses qualités artistiques l'ont rendu digne»<sup>5</sup>.

Les Berbères, encore marqués par leur imprégnation romaine et chrétienne, se rapprochent des coutumes des paysans de France, et certains de prophétiser que ces «Auvergnats de l'Afrique», victimes de l'invasion des

<sup>4</sup> L'expression est de Charles-Robert Ageron (1976).

<sup>5</sup> Cité par Boëtsch et Ferrié (1989).

hordes arabes, deviendront vite sinon des Français, du moins les meilleurs alliés de la France. Les Berbères sont, en effet, les autochtones, les vrais possesseurs du sol et les Arabes des envahisseurs qui ont encore moins de droits sur le pays que les Français, ces continuateurs de l'œuvre civilisatrice de Rome en Afrique du Nord<sup>6</sup>. Dans sa préface à l'ouvrage du Père Ange Koller, intitulé *Essai sur l'esprit du Berbère marocain*, Serge Barraud, professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, s'exprime de la sorte: «L'Afrique berbère, de langue et de civilisation gréco-latines, était l'un des plus purs joyaux de l'Empire romain. Il y avait les Berbéro-Romains comme il y avait les Gallo-Romains et les Ibéro-Romains. Mais les invasions des Vandales au <sup>ve</sup> siècle et celle des Arabes au <sup>vii<sup>e</sup></sup>, changèrent matériellement et spirituellement, d'une manière terrible, la face méditerranéenne de l'Afrique» (1946: 22-23).

Une deuxième piste consisterait à montrer que si ce type d'opposition et de dualité est devenu canonique dans la perception d'un certain nombre de réalités coloniales, notamment en Afrique du Nord et en Afrique noire, il ne s'agit pas de l'exclure du propre imaginaire et de la propre pratique des acteurs concernés. Dans beaucoup de cas, ce type de structuration existait probablement avant l'arrivée des colons mais il ne devait avoir ni le même contenu, ni surtout représenter les mêmes enjeux.

Ainsi en est-il par exemple de la pensée locale en Tunisie, qui n'oppose pas à proprement parler deux entités «ethniques» séparées, les Berbères d'un côté et les Arabes de l'autre, mais distingue deux modes de vie différents, ou plus exactement deux modes de regroupement différents entre d'une part les *Jbêlia* (littéralement habitants de la montagne et qui se trouvent être généralement berbérophones, bien que non exclusivement) et de l'autre les *'urûba* (qui veut dire littéralement les nomades, qui peuvent être d'ascendance arabe ou des Berbères arabisés). La distinction *Jbêlia/'urûba* ne renvoie pas à des différences «raciales» ou à des spécificités culturelles mais à des relations politiques et sociales. C'est de complémentarité plutôt que d'opposition qu'il faut parler au sujet des deux entités: complémentarité entre agriculteurs et éleveurs, entre sédentaires et nomades, entre plaine et montagne, etc. De surcroît, aucune opposition n'existe sur le plan idéologique entre les deux composantes puisque les «Berbères» ou plus exactement les berbérophones ont plutôt tendance à vouloir se considérer d'ascendance arabe. Pour ce faire, ils recourent généralement à des «arrangements généalogiques» qui les font remonter jusqu'au Prophète<sup>7</sup>.

Dans les régions des Grands Lacs de l'Afrique centrale, il ne semble pas non plus que traditionnellement l'opposition entre les Hutus et les Tutsis ait été aussi agissante que l'on voulait bien se le représenter dans la vulgate coloniale et post-coloniale, et surtout qu'elle ait pu s'exprimer dans les

<sup>6</sup> Voir Coatlen (1970) et Ageron (1976).

<sup>7</sup> Voir Albergoni et Pouillon (1976).

termes d'une confrontation irréductible entre un peuple conquérant et un peuple conquis. Hier comme aujourd'hui, on oublie volontiers que les populations du royaume du Rwanda, par exemple, ne se répartissaient pas entre ethnies, castes ou classes, mais étaient regroupées dans un système où prédominaient l'appartenance lignagère et les rapports de dépendance et de clientélisme. De sorte qu'il n'y avait pas des catégories hutu, tutsi et twa qui s'affrontaient en tant que telles mais d'une part des Tutsis qui reconnaissaient la souveraineté du monarque (le *mwami*), suivis en cela par des Hutus et des Twas, et à qui l'on donnait à tous le nom de *banyanduga* (les habitants de *Nduga*, une région méridionale), et de l'autre des Hutus, Tutsis et Twas qui n'admettaient pas l'autorité du monarque et de ses chefs, habitant le nord du pays et que l'on appelait *bakiga*. De sorte qu'il avait existé des chefs hutus aussi bien que des Tutsis pauvres. En outre, les études ethnohistoriques montrent qu'il y avait, au-delà des variations régionales, une cohésion linguistique et culturelle générale et qu'une très grande majorité de croyances et de pratiques étaient communes à toutes les sortes de Hutus, Tutsis et Twas. Et Dominique Franche (1995: 9) de préciser: «Ces Hutu, Tutsi et Twa qui parlaient la même langue, se réclamaient du même ancêtre mythique Kigwa ou Gihanga – père de Gahutu, Gatutsi et Gatwa –, pratiquaient les mêmes cultes religieux et se répartissaient entre dix-huit clans dont chacun mêlait les trois catégories de la population». Donc, s'il y avait bien une opposition entre deux catégories de population, celle-ci n'était pas d'ordre social mais d'ordre géopolitique.

Toutefois, et cela est une troisième piste de réflexion, il n'est pas du tout à exclure que le modèle ethnique introduit par la vulgate coloniale ait pu trouver un écho et une vigueur toute nouvelle chez les acteurs sociaux concernés. Aujourd'hui, autant les Hutus que les Tutsis sont porteurs d'une vision ethnico- raciale de leurs différences. Le racisme inculqué par les Européens a été intégré aussi bien par les élites tutsies qui en tirèrent argument pour justifier une certaine prééminence politique et sociale que par les élites hutues pour dénoncer leur assujettissement. Il s'agirait ici de montrer comment le modèle ethnique est devenu, hors de l'Europe qui l'a vu naître, un modèle agissant et largement partagé et comment il est mis à contribution pour lire les réalités post-coloniales et pour ethniciser et biologiser les rapports sociaux et politiques – de montrer comment, sur le plan de l'action, les acteurs sociaux passent du mythe à la perception des rapports sociaux et inversement.

En prenant possession de la région, les autorités coloniales belges ont imposé une vision ethnique et raciale du Burundi et du Rwanda. Ils firent des pasteurs tutsis à la «haute stature» les descendants des Hamites, un peuple mythique d'origine sémitique, qui se serait «noirci» au contact de l'Afrique<sup>8</sup>. Certains iront même jusqu'à leur alléguer une origine gauloise

<sup>8</sup> La même hypothèse fut, bien sûr, proposée pour les Peuls de l'Afrique de l'Ouest qui furent rattachés à la «race» blanche et dont on a situé l'origine entre l'Égypte et l'Éthiopie. Le *Que sais-je?* consacré au Niger, 1972 (1984), la reprend sans hésiter à son compte.

ou prétendre qu'ils descendent de soldats romains égarés dans le désert. La conviction que la fondation des Etats dans la région des Grands Lacs ne pouvait être que le fait d'un peuple étranger conquérant conforta les Européens de l'époque dans l'idée d'une suprématie d'origine blanche.

On voit tout de suite ici le parallèle que l'on peut faire avec le mythe de la «race» indo-européenne au XIX<sup>e</sup> siècle qui, d'un hypothétique groupe linguistique, fut transformée en ethnie différenciée et supérieure qui s'imposa à toutes les autres<sup>9</sup>. Ce peuple primordial et conquérant servira non seulement aux Européens à se représenter leur propre histoire, mais aussi à représenter l'évolution historique dans d'autres parties du monde.

La raciologie du XIX<sup>e</sup> siècle fit ainsi des Hamites des Noirs supérieurs d'ascendance blanche, de «faux nègres», et identifia les Hutus, de la «race» bantoue, à de «vrais nègres», à des paysans frustes au service des seigneurs tutsis. Occupant le sommet de la pyramide sociale, comparés aux «rois thaumaturges» des temps mérovingiens – Dominique Franche (1995: 41) rappelle qu'on a même fait du *mwami*, le souverain d'origine tutsie, «un nouveau Clovis dont la conversion entraînerait celle de ses sujets» –, les Tutsis furent particulièrement privilégiés par les colonisateurs jusqu'au jour où ils leur préférèrent l'autre «ethnie», celle des Hutus, moins revendicateurs. L'ethnisation des sociétés rwandaise et burundaise ne fut pas pour autant abandonnée mais ses termes simplement renversés. Les administrateurs coloniaux, particulièrement ceux d'origine flamande, identifièrent alors la condition du Hutu, le pauvre serf opprimé par le féodal tutsi, à celle que subissaient les Flamands de la part des Wallons<sup>10</sup>.

Aujourd'hui, cette lecture raciale est reprise par les acteurs sociaux rwandais et burundais eux-mêmes. Les Tutsis y trouvèrent en effet une justification à leur prétendue domination et supériorité, tandis que les Hutus furent confortés dans leur révolte contre les Tutsis qu'on leur présenta comme la race étrangère. Depuis les années cinquante, tous les événements politiques qui ont secoué le Rwanda, mais aussi le Burundi, en furent la conséquence directe. C'est ainsi, par exemple, que le *Manifeste des Bahatu*, écrit en 1957, cautionna définitivement la vision raciale des problèmes politiques qui se posaient au pays en dénonçant «le monopole politique dont dispose la race hamite». De même, la radicalisation des luttes de pouvoir entre les deux élites tutsie et hutue fut présentée comme une révolution – le tiers état hutu luttant contre le joug de l'aristocratie tutsie –, à l'image de la Révolution française<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Dans une étude récente, Martin Bernal (1996) revient sur la construction du «modèle aryen» au XIX<sup>e</sup> siècle pour montrer de façon saisissante ce dont nous commençons à être convaincus, à savoir que la montée en puissance du «modèle aryen», principalement auprès des scientifiques allemands, s'est faite sur un fond raciste antisémite qui allait faire des anciens Grecs les ancêtres des modernes Allemands. Et à son tour de proposer un «modèle africain» qui met en évidence l'influence qu'exercèrent les Egyptiens, les Phéniciens et les Juifs sur la religion, la philosophie, la science, l'écriture, etc. de la Grèce ancienne.

<sup>10</sup> Voir Franche (1995) et Gahama et Mvuyekure (1989).

<sup>11</sup> Voir Franche (1995).



Pour revenir à l'exemple de l'Algérie, nous pouvons constater que la vulgate coloniale a pu suffisamment exercer d'influence sur les esprits pour qu'elle puisse apparaître aujourd'hui, aux yeux de certains acteurs ou commentateurs, comme la véritable clé du drame qui se déroule dans ce pays: à savoir une lutte à mort entre d'une part des démocrates berbérophones ouverts sur le monde, et particulièrement sur l'Occident, et de l'autre des islamistes, à dominante arabophone et tournés vers l'Orient. On a pu ainsi lire: «Que plus que les Arabes, les Berbères se sont montrés entreprenants au point de quitter en masse leurs villages pour s'en aller chercher un mieux-être en ville, dans leur pays ou à l'étranger. Se frottant ainsi de plus près au monde occidental ou occidental, ils ont fini par en prendre à la fois les bonnes et les moins bonnes habitudes» (*Libération*, octobre 1994), ou encore: «Que ce soit dans le rapport à l'islam, à la modernité ou à la démocratie, la population kabyle est désormais globalement convaincue qu'elle est aux antipodes du reste de l'Algérie» (*Libération*, octobre 1994), ou encore cela: «En fait il existe bien un islam berbère avec un cachet kabyle particulier [...] Campagnard, débonnaire et plutôt gaillard, l'islam kabyle réserve un statut tout aussi original à la femme. Elle ne se voile pas, sort, travaille au champ ou en ville. Le mariage est monogame. Ce en quoi ce système prend le contre-pied de la *charia*, la loi islamique» (*Géo* 1994: 52), allusion claire à l'autre partie, arabe, adepte d'une loi islamique rigoureuse et qui «cloître» ses femmes.

Enfin, la dernière piste à suggérer serait de dire qu'il ne s'agit pas ici de dénoncer une fois de plus les effets pervers de l'idéologie coloniale sur les réalités contre laquelle elle s'est exercée, ni sa contamination de la science ethnologique et historique, procès qui a été largement fait<sup>12</sup> mais de décrire comment des choix culturels, un imaginaire social, la recherche et la construction d'une configuration identitaire, comment ces divers éléments peuvent s'imposer à la démarche scientifique, comment ils structurent la cohérence interne et les inférences logiques qui sont au cœur d'une pensée, d'une réflexion. Bref, il s'agit d'évaluer comment et jusqu'à quel point la science peut répéter le mythe en s'en nourrissant et inversement comment elle peut contribuer à le fabriquer<sup>13</sup>.

Pour cela, il nous faudrait suivre les cheminements idéologiques et scientifiques de la théorie des deux races depuis ses débuts et en repérer les articulations les plus importantes. Selon Poliakov (1987: 30), dès le VIII<sup>e</sup> siècle, on peut attester l'existence d'une «conscience raciale» inscrite

<sup>12</sup> Voir Lucas et Vatin (1975) et Moniot (1976).

<sup>13</sup> Plusieurs travaux vont dans ce sens. D'abord sur le plan épistémologique, ceux de Bruno Latour (1989, 1996), par exemple, ont mis en évidence les systèmes symboliques qui sous-tendent la description du réel par la science; ensuite, sur le terrain de l'anthropologie physique, Stephen Jay Gould (1983) a pu montrer de quelle manière les idéologies et les préjugés de classe peuvent contaminer la théorie scientifique; Wiktor Stoczkowski (1994) a également montré comment le mythe peut travailler la science et s'imposer en ce qui concerne les différents scénarios qui ont été proposés de l'origine de l'homme et de la bipédie.

dans la «loi salique» glorifiant la «race illustre» des Francs. Mais c'est au XVI<sup>e</sup> siècle que semble avoir été élaboré le mythe d'une origine franque de la noblesse. Dans *Les recherches de la France*, ouvrage qu'il a publié en 1560-1567, Etienne Pasquier affirme que les «Princes de France» étaient les Francs qui avaient conquis la Gaule romaine, et que les membres de la noblesse française en sont les descendants directs<sup>14</sup>.

Cette théorie, qui fut reprise aux siècles suivants par plusieurs auteurs, entre autres Leibniz et Montesquieu, présentera les roturiers comme les descendants des Gaulois ou des Gallo-Romains et les nobles comme les descendants des Francs. Dans son *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, paru en 1727, le comte de Boulainvilliers introduira explicitement l'idée d'une «querelle des races», qui est aussi une «querelle des classes», s'affrontant sur le sol français. Sous l'Ancien Régime, pendant la Révolution et plus tard à la Restauration, les historiens comme les hommes politiques de tous bords s'emparent de cette théorie et en font un instrument idéologique pour légitimer ou renverser la prédominance d'une «race» sur une autre. C'est ainsi que la noblesse adopta vite la thèse de l'origine franque qui, bien sûr, la flattait dans son amour propre, mais surtout légitimait ses revendications de suprématie et de fermeture aux autres classes de la société. Le comte de Boulainvilliers, dans son autre ouvrage *Essais sur la Noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et son abaissement* paru en 1732, rejette toute alliance avec des membres du tiers état afin de préserver le sang des nobles, seuls descendants de la race franque. Seuls ces derniers forment, selon lui, la «nation» française, tandis que les descendants des Gaulois étaient à leur juste place comme serfs ou sujets<sup>15</sup>.

Cette conception de l'histoire conçue comme une guerre de deux races ou classes sera également adoptée par les partisans du tiers état, mais pour en inverser la perspective et légitimer les revendications des nouvelles classes montantes. Les «celtomanes» considéraient justement que les pauvres asservis, les descendants des Gallo-Romains constituaient la vraie nation. L'abbé Sieyès, dans son *Qu'est-ce que le tiers état?* publié en 1789, s'en prend violemment aux nobles, lesquels, du moment qu'ils se présentaient comme étrangers, devaient être expulsés de la nation, et appelait le peuple à acquérir ses titres de noblesse en devenant à son tour conquérant: «Pourquoi ne renverrait-il [le tiers état] pas dans les forêts de la Franconie toutes ces familles qui conservent la folle prétention d'être issues de la race des Conquistadors et d'avoir succédé à leurs droits? La nation alors épurée, pourra se consoler, je pense, d'être réduite à ne plus se croire composée que des descendants des Gaulois et des Romains»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Voir Devyer (1973).

<sup>15</sup> Voir Franche (1995).

<sup>16</sup> Cité par Franche (1995).

Dans le contexte de la Révolution française, le thème de la conquête est passé du côté des gueux et des asservis. Le discours interprétant le passé de la France en termes de guerre fut mis à contribution par les révolutionnaires pour attaquer la classe des nobles et fonder les revendications du tiers état. En effet, Sieyès, ne semblant pas croire à l'existence de deux races puisqu'il parle de «folle prétention», ne fait usage de l'opposition Francs/Gaulois que pour mieux aiguïser ses armes idéologiques et mobiliser plus efficacement les troupes révolutionnaires. Autrement dit, ce qui importe ici, ce n'est pas d'évaluer la plus ou moins grande vraisemblance historique de la théorie des deux races que de la considérer comme faisant partie de l'imaginaire ou, pour utiliser le terme de Michel Foucault, de l'épistémé de l'époque, une épistémé qui est encore d'ailleurs en partie la nôtre.

Pendant la Restauration, la théorie des deux races fut mobilisée aussi bien du côté des légitimistes que de celui des libéraux, héritiers des idéaux révolutionnaires. C'est de la sorte que Guizot (1820) s'exprime dans son pamphlet *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*: «La révolution a été une guerre, la vraie guerre, telle que le monde la connaît entre peuples étrangers. Depuis plus de treize siècles la France en contenait deux, un peuple vainqueur et un peuple vaincu. Depuis plus de treize siècles, le peuple vaincu luttait pour secouer le joug du peuple vainqueur. Notre histoire est celle de cette lutte»<sup>17</sup>.

Mais c'est l'historien Augustin Thierry (1866: 262-263) qui va donner une légitimité scientifique à cette vision du passé et du présent de la France à travers ce qu'il va nommer la «théorie de la dualité nationale»: «il y a deux camps ennemis sur le sol de la France. Il faut le dire car l'histoire en fait foi: quel qu'ait été le mélange physique des deux races primitives, leur esprit constamment contradictoire a vécu jusqu'à ce jour dans deux portions toujours distinctes de la population confondue». Prenant fait et cause pour les malheureux descendants des Gallo-Romains (les paysans et les roturiers) contre les hordes teutoniques (les nobles), Thierry va retourner la théorie de la permanence des nobles pour se faire le chantre de la bourgeoisie qui décide d'assumer ses humbles origines roturières<sup>18</sup>. Il n'est pas indifférent de mentionner qu'à la même époque, Amédée Thierry, frère du précédent et également auteur de plusieurs ouvrages d'histoire dont une *Histoire des Gaulois*, est l'inventeur du héros national Vercingétorix. Comme le note Franche (1995) dans son article lumineux sur la théorie des deux races et de son influence sur le drame rwandais, cette théorie de la dualité nationale ne restera pas marginale. Elle exercera son influence sur un grand nombre d'intellectuels et d'écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle, tels Chateaubriand, Gérard de Nerval, Théophile Gautier, Flaubert, Balzac, Saint-Simon, mais aussi sur des musiciens, des publicistes, etc.

<sup>17</sup> Cité par Franche (1995).

<sup>18</sup> Voir Masin (1993).

La théorie de la lutte des races était sous-tendue par une conception physiologique des races, inspirée de William Frédéric Edwards (1841), fondateur de la Société ethnologique de Paris en 1839, dont le programme insistait sur le caractère permanent des types raciaux et sur l'idée que les races et leurs tempéraments jouaient un rôle décisif dans les relations entre les nations. Le darwinisme social ambiant de la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle contribua à son tour à renforcer cette théorie et à élargir l'affrontement des races à l'échelle internationale sous la forme d'une lutte entre une race supérieure civilisatrice et des races inférieures. C'est ainsi qu'ont pris corps les thèses de la supériorité de la «race caucasienne» sur toutes les autres. Wallace, un biologiste américain, pronostiquait par exemple l'extinction des peuples sauvages sous les effets de la supériorité de la «race» des Européens. Le publiciste américain Lothrop Stoddard fit part de son inquiétude face à la montée des peuples colonisés dans deux ouvrages au titre évocateur: *Le flot montant des peuples de couleur contre la suprématie mondiale blanche* (1920) et *La révolte contre la civilisation: la menace du sous-homme* (1922). Quant à Gobineau, préoccupé par le thème de la décadence des nations, il va s'inspirer de la théorie des deux races pour souligner les effets négatifs du métissage, cause de la dégénérescence de la race supérieure<sup>19</sup>. L'auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) combine, en effet, le «mythe germanique» au «mythe aryen» pour affirmer la supériorité des peuples nordiques sur les peuples du Sud. Ainsi naquit le «nordicisme» qui va être particulièrement en vogue en Angleterre, en Allemagne et aux Etats-Unis. Edward Cope, par exemple, un éminent paléontologue américain qui professait la doctrine de la supériorité nordique, a mené campagne dans ce dernier pays pour la limitation de l'immigration des Juifs et des Européens du sud considérés comme moins matures que les peuples du Nord<sup>20</sup>.

En France, Vacher de Lapouge (1909), inventeur des «Lois fondamentales de l'anthroposociologie», va associer les critères morphologiques, tel l'indice céphalique, mis en place par les craniologues, et les enquêtes anthropométriques pour distinguer trois types raciaux nettement différenciés en Europe. L'*Homo europaeus* (grand blond à tête longue ou dolichocéphale), l'*Homo alpinus* (petit brun à tête ronde ou brachycéphale) et le *Méditerranéen* (petit brun dolichocéphale).

Le dolichocéphale blond est aventureux, protestant de religion et individualiste. Il s'oppose au brachycéphale brun, laborieux, catholique et servile. De ses enquêtes anthropométriques, Vacher de Lapouge conclut que l'indice céphalique (qui était mesuré en établissant le rapport entre largeur et longueur maximales du crâne) va en diminuant des classes inférieures aux classes supérieures et le volume crânien en croissant<sup>21</sup>. S'inscrivant

<sup>19</sup> Voir Massin (1993).

<sup>20</sup> Voir Gould (1983).

<sup>21</sup> Voir Massin (1993).

dans la perspective nordiciste, l'auteur français considère que les représentants de la race alpine brachycéphale sont les survivants de la population originelle de l'Europe, de souche asiatique, qu'ils furent soumis par les Aryens, la race dolichocéphale supérieure, et contraints à se réfugier en partie dans les zones montagneuses pour former les classes inférieures. Sensible à l'argument de la dégénérescence de la race «supérieure» au contact de la race «inférieure», Vacher de Lapouge préconisait un eugénisme actif portant sur le contrôle de la reproduction des différentes composantes raciales.

Une telle hypothèse était partagée par un certain nombre de préhistoriens, dont le suédois Anders Retzius qui pensait qu'à l'âge de pierre les peuples européens étaient brachycéphales et qu'à l'âge de bronze des éléments dolichocéphales, d'origine indo-européenne, envahirent le continent et remplacèrent progressivement les habitants primitifs<sup>22</sup>. Il est intéressant de noter ici que l'archéologie préhistorique de l'Afrique du Nord fut elle aussi soumise à cette théorie des deux races. Selon cette archéologie, il y aurait d'abord eu l'*ibéro-maurusien*, une civilisation autochtone «peu attachante en raison de sa rusticité» et ensuite le *capsien*, «civilisation plus sophistiquée», venue de l'Europe<sup>23</sup>. Le modèle de l'invasion civilisatrice par une population supérieure et d'origine blanche fut, nous l'avons vu, également servi pour expliquer les différences «ethniques» et «raciales» entre d'une part les Tutsis, les Peuls, mais aussi les Abyssins, les Galla, les Somaliens et de l'autre tous les autres noirs «trapus». Gobineau parle dans son essai de la «descente primordiale des peuples blancs», celle des fameux Hamites, qui se répandirent jusque dans l'est de l'Afrique.

La théorie des deux races a-t-elle encore cours dans le discours scientifique? La rencontre-t-on toujours dans certaines formes d'explication historique et anthropologique? Pierre-André Gloor (1980), un psychanalyste et anthropologue physique lausannois a écrit un texte qui reprend à plusieurs égards les éléments centraux d'une telle théorie. Notre auteur préconise en effet une anthropologie des stratifications sociales ou une «anthropologie de classe» qui présuppose «une concordance *partielle* entre race et classe sociale», à savoir que «les sujets grands et à tête relativement allongée» (les dolichocéphales) se concentreraient «dans les couches favorisées sur le plan économique». Reprenant l'idée des invasions protohistoriques et historiques qui ont marqué la France et plus généralement l'Europe occidentale et abouti à une superposition socioraciale entre un élément germanique et un élément celte, Pierre-André Gloor (1980: 597) se propose de retrouver de nos jours cette même superposition qui montrerait qu'«une partie des descendants des envahisseurs germains occuperaient toujours les régions les plus riches et les plus en vue». Mobilisant les statistiques, notre

<sup>22</sup> Voir Gould (1983).

<sup>23</sup> Voir Colonna et Brahim (1976).

auteur croit démontrer que tout désigne une division de la France (selon la ligne Saint-Malo–Genève) en deux zones de pigmentation (le nord-est étant plus riche en cheveux et yeux clairs), de richesse (le nord-est paie plus d'impôts, les voies de transport y sont mieux assurées,...), de puissance politique (le nord-est est le centre politique avec Paris), de puissance intellectuelle (la majorité des hommes marquants ont les yeux clairs et la taille moyenne élevée).

L'auteur se défend de toute connotation raciste associée à son «anthropologie de classe» puisque, dit-il, les différences somatiques éventuelles entre classes socioéconomiques et socioculturelles proviennent essentiellement de facteurs historiques, et qu'il n'y a dès lors nul besoin de recourir «à une explication qui attribuerait aux hommes du nord des dons miraculeux et héréditaires» (1980: 598). Un tel argument n'est toutefois pas convaincant car tout en affirmant que l'état social décrit résulte d'une conquête, il n'en souligne pas moins sa permanence historique et son caractère de fatalité, voire d'irréversibilité. Il transforme un être historique en un être somatique et inversement. Outre qu'une telle vision de l'histoire reste prisonnière d'un strict déterminisme historico-somatique, elle est particulièrement manichéiste: d'un côté il y a les conquérants et de l'autre les conquis, les forts et les faibles, les avancés et les moins avancés, les supérieurs et les inférieurs.

Les intellectuels de l'extrême droite française et européenne ne s'y trompent d'ailleurs pas, eux qui adhèrent intimement à cette vision particulièrement conflictuelle et dualiste de l'histoire, où il doit y avoir toujours un vainqueur et un vaincu, et qui restent fascinés par la nostalgie des origines où la «race» conquérante était au faite de son apogée. C'est là la lecture «érudite» du mythe indo-européen et de la quête de la «poésie des origines» que font aujourd'hui les intellectuels de la Nouvelle Droite. Jean Haudry, auteur de *Les Indo-Européens* dans la collection *Que sais-je?*, est on ne peut plus clair sur le «destin» du «peuple indo-européen» qui le mène «à l'action, à l'effort, au dépassement de soi» (1981: 40). Dans le même ouvrage, un peu plus loin, il fait correspondre les traits physiques représentés parmi les locuteurs de l'indo-européen à «la race nordique, sinon comme celle de l'ensemble du peuple, au moins comme celle de sa couche supérieure» (1981: 122).

La théorie des deux races n'est pas un simple mythe agité par de médiocres idéologues ou de démagogues propagandistes. Une telle théorie qui prétend à l'universel a le triste privilège de fournir une vision structurée du monde et des rapports sociaux dans des sociétés où la parenté notamment mais aussi les autres formes d'affiliation (politiques, associatives, religieuses, etc.) ont perdu progressivement leur rôle de structuration sociale déterminante. En outre, comme n'importe quel autre mythe, le mythe des deux races possède la redoutable efficacité de relier le présent au passé et le passé au futur, et de mobiliser en vue de l'action. Ces quelques

lignes d'Alain de Benoist, animateur de la revue *Nouvelle Ecole*, organe d'expression des intellectuels de l'extrême-droite française, en témoignent: «L'héritage indo-européen que nous retrouvons et cultivons en nous-mêmes, nous le projetons donc doublement dans l'histoire, à la fois comme re-présentation du passé et comme "imagination" de l'avenir»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Cité par Olender (1993).

## Bibliographie

- AGERON Charles-Robert. 1976. «Du mythe kabyle aux politiques berbères», in: Henri MONIOT, éd. *Le mal de voir: ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique: contributions aux colloques: Orientalisme, africanisme, américanisme (9-11 mai 1974), Ethnologie et politique au Maghreb (5 juin 1975)*. Paris: UGE, pp. 331-348.
- ALBERGONI Gianni et François POUILLON. 1976. «Le fait berbère et sa lecture coloniale: l'extrême-sud tunisien», in: Henri MONIOT, éd. *Le mal de voir*. Paris: UGE, pp. 349-396.
- BERNAL Martin. 1996. *Black Athena: les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*. (vol. 1: L'invention de la Grèce antique). Paris: PUF.
- BOETSCH Gilles et Jean-Noël FERRIÉ. 1989. «Le paradigme berbère: approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIX<sup>e</sup> siècle». *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 1/3-4: 257-276.
- COATLEN Paul. 1970. «Ethnologie barbare». *Annales Marocaines de Sociologie*: 3-10.
- COLONNA Fanny et Claude Haïm BRAHIMI. 1976. «Du bon usage de la science coloniale», in: Henri MONIOT, éd. *Le mal de voir*. Paris: UGE, pp. 221-241.
- DEVYVER André. 1973. *Le sang épuré: les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime (1560-1720)*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- EDWARDS William Frédéric. 1841. «Des caractères physiologiques des races humaines considérées dans leurs rapports à l'histoire: lettre à M. Amédée Thierry». *Mémoires de la Société ethnologique* (Paris) 1, 1<sup>re</sup> partie, pp. 1-108 [réédition].
- FRANCHE Dominique. 1995. «Généalogie du génocide rwandais: Hutu et Tutsi: Gaulois et Francs?». *Les Temps Modernes* (Paris) 582: 1-58.
- GAHAMA Joseph et Augustin MVUYEKURE. 1989. «Jeu ethnique, idéologie missionnaire et politique coloniale (le cas du Burundi)», in: Jean-Paul CHRÉTIEN et Gérard PRUNIER, eds. *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Karthala-ACCT, pp. 303-324.
- GALLISSOT René. 1994. «Minorité ethnique? Les Berbères». *Matériaux pour l'histoire de notre temps* (Nanterre) 35 (juillet-septembre): 21-28.
- GLOOR Pierre-André. 1980. «A propos de la xénophobie et du racisme». *L'anthropologie* (Paris) 84/4: 583-601.
- GOULD Stephen Jay. 1983. *La mal-mesure de l'homme: l'intelligence sous la toise des savants*. Paris: Ramsay.

- HAUDRY Jean. 1981. *Les Indo-Européens*. Paris: PUF.
- KOLLER Ange. 1946. *Essai sur l'esprit du Berbère marocain*. Fribourg: Imprimerie Saint-Paul.
- LATOURET Bruno. 1989. *La science en action*. Paris: La Découverte.
- 1996. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo.
- LUCAS Philippe et Jean-Claude VATIN. 1975. *L'Algérie des anthropologues*. Paris: Maspero.
- MASSIN Benoît. 1993. «Lutte des classes, lutte des races», in: Claude BLANCKAERT, éd. *Des sciences contre l'homme*. (vol. 1: *Classer, hiérarchiser, exclure*). Paris: Autrement, pp. 127-143.
- MONIOT Henri, éd. 1976. *Le mal de voir*. Paris: UGE.
- OLENDER Maurice. 1993. «Usages "politiques" de la préhistoire indo-européenne», in: Michel WIEVIORKA, éd. *Racisme et modernité*. Paris: La Découverte, pp. 85-97.
- POLIAKOV Léon. 1987. *Le mythe aryen: essai sur les sources du racisme et des nationalismes*. Bruxelles: Complexe.
- STOCZKOWSKI Wiktor. 1994. *Anthropologie naïve, anthropologie savante: de l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues*. Paris: Editions du CNRS.
- THIERRY Augustin. 1866. *Dix ans d'études historiques*. Paris: Jouvenet [réédition dans *Œuvres*: «L'antipathie de race qui divise la nation française»].
- VACHER DE LAPOUGE Georges. 1909. *Race et milieu social: essais d'anthropo-sociologie*. Paris: Librairie des sciences politiques et sociales.