

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

RAPHAËLLE BLONDIN-GRAVEL
Université de Montréal

En psychologie sociale, de nombreuses théories ont tenté de mettre en lumière les processus sous-jacents à la perpétuation des inégalités sociales dans les relations intergroupes. Le modèle théorique développé dans cet article tentera d'intégrer la notion de culture aux travaux sur la déshumanisation et l'infra-humanisation afin de développer le concept d'infra-humanisation culturelle. Ce concept sera ensuite lié aux travaux sur la clarté de l'identité de Taylor (1997, 2002). Le modèle théorique proposé postule qu'un processus d'infra-humanisation culturelle est à la base des situations de domination culturelle, ce qui conduit éventuellement à un manque de clarté identitaire chez le groupe dominé qui diminue le bien-être de ses membres.

Mots-clés : infra-humanisation, déshumanisation, clarté de l'identité, relations intergroupes, culture

In social psychology, various theories have tried to explain the underlying persistence of social inequities in intergroup relations. The theoretical model developed in the present article attempts to integrate the notion of culture with the concepts of dehumanization and infrahumanization in order to develop the notion of cultural infrahumanization. This concept will then be linked to Taylor's theory of identity clarity (1997, 2002). The present theoretical model suggests that a process of cultural infrahumanization underlies situations of cultural domination, which in turn leads to a lack of identity clarity within the dominated group, resulting in the degradation of its members' well-being.

Keywords: infrahumanization, dehumanization, identity clarity, intergroup relations, culture

Tout en brandissant haut et fort leur ouverture aux autres cultures, les sociétés occidentales modernes se retrouvent de plus en plus fragmentées et stratifiées. La hausse de l'immigration, la mondialisation économique et culturelle, de même que le passé historique colonialiste de certains pays sont quelques-uns des facteurs qui donnent lieu à des sociétés de plus en plus pluriethniques. La cohabitation de ces différents groupes sociaux ne se fait toutefois pas sans heurts.

Dans presque toutes les sociétés occidentales, des inégalités persistent entre les groupes et on dénote des disparités flagrantes au plan de la réussite scolaire, du salaire moyen, du taux de chômage et des conditions générales de vie des minorités (particulièrement chez les minorités visibles) par rapport aux membres du groupe dominant dans presque toutes les sociétés occidentales. Les groupes minoritaires se retrouvent fréquemment en situation de domination culturelle, où le groupe majoritaire, qui détient plus de pouvoir au sein de la société (ressources matérielles, contrôle des médias), en vient à imposer sa culture, ses normes, ses valeurs et son mode de vie aux autres groupes constitutifs de cette société.

Je tiens à remercier toute l'équipe du *Journal sur l'identité, les relations interpersonnelles et les relations intergroupes* de m'avoir permis de mener à bien ce projet. J'adresse un remerciement particulier aux évaluateurs et au Rédacteur adjoint qui ont participé au processus de révision de cet article, de même qu'à la Rédactrice en chef, Melissa Stawski, et au Professeur Roxane de la Sablonnière pour leurs précieux commentaires tout au long du processus de rédaction. Toute correspondance concernant cet article doit être adressée à Raphaëlle Blondin-Gravel, Université de Montréal (courriel : raphaelle.blondin-gravel@umontreal.ca).

La domination culturelle peut avoir des conséquences extrêmement néfastes sur le bien-être des groupes dominés. Le cas des peuples autochtones est particulièrement éloquent. La colonisation brutale vécue par ceux-ci a laissé des traces toujours perceptibles de nos jours. Au Canada, les peuples autochtones demeurent parmi les groupes les plus

défavorisés. Les principaux indicateurs socio-économiques sont significativement plus bas pour les autochtones que pour la population générale. Les défis auxquels ceux-ci doivent faire face sont immenses, et les problèmes sociaux se retrouvent dans la quasi-totalité des sphères de vie sociale. Les disparités entre les populations autochtones et non autochtones sont profondes en ce qui concerne l'éducation, la santé physique et mentale, le taux de violence et de criminalité ainsi que l'abus d'alcool et de drogues (Santé Canada, 2004, 2009; Taylor & de la Sablonnière, 2010). Par exemple, sur le plan économique, le revenu annuel médian des autochtones qui vivent dans une réserve est environ deux fois moins élevé que celui du reste de la population (10 631 \$ contre 22 274 \$, respectivement) et le taux de chômage est presque quatre fois plus élevé (27,7 % contre 7,3 %, respectivement; Santé Canada, 2009). Dans le domaine de l'éducation, la proportion de la population autochtone vivant sur une réserve et qui détient un diplôme d'études secondaires à l'âge de 20 ans est de 36,0 %, contre 84,6 % dans la population canadienne en général (Santé Canada, 2009). Pour ce qui est de l'état de santé, le constat est également critique. Le taux de suicide est au moins deux fois plus élevé que dans le reste de la population. Dans les communautés inuits, cet écart se creuse davantage et le taux de suicide est 11 fois plus élevé (Santé Canada, 2004). La prévalence de plusieurs maladies (tuberculose, diabète) est également plus élevée (Santé Canada, 2004). Selon Taylor et de la Sablonnière (2010), ces statistiques sous-estimeraient la situation réelle et ne représenteraient qu'une partie des problèmes qui affligent les populations autochtones au Canada. De plus, il faut rappeler que le Canada n'est pas le seul pays où les communautés autochtones doivent affronter de tels problèmes. Presque partout, les populations autochtones sont désavantagées par rapport au reste de la population (United Nations, 2009). La domination culturelle, telle que la colonisation, peut donc entraîner des conséquences désastreuses au sein des groupes dominés.

Taylor (1997, 2002) et Osborne et Taylor (sous presse) ont également suggéré que le fait d'imposer l'identité sociale du groupe dominant à un groupe dominé pouvait avoir des conséquences néfastes chez les membres de ce groupe. Le présent article a pour but de développer un modèle théorique qui permet de clarifier les mécanismes sous-jacents aux inégalités sociales et au maintien de celles-ci, particulièrement

dans le cas de la domination culturelle. Plus précisément, le modèle théorique proposé s'intéresse au processus par lequel un groupe majoritaire et dominant en vient à imposer sa culture à d'autres groupes sociaux minoritaires, et ce, malgré les conséquences néfastes que cette domination culturelle peut avoir sur les membres des groupes dominés.

En psychologie sociale, de nombreuses théories ont tenté de mettre en lumière les processus sous-jacents à la perpétuation des inégalités sociales dans les relations intergroupes. Une revue de la littérature sur ce sujet sera d'abord présentée afin de donner une vue d'ensemble des différents concepts et théories pertinents à la compréhension des inégalités sociales. La théorie de la clarté de l'identité de Taylor (1997, 2002; Osborne & Taylor, sous presse) de même que les concepts de déshumanisation (Bain, Park, Kwok, & Haslam, 2009; Castano & Kofta, 2009; Goff, Eberhardt, Williams, & Jackson, 2008; Haslam, 2006; Haslam, Kashima, Loughnan, Shi, & Suitner, 2008; Loughnan, Haslam, & Kashima, 2009) et d'infra-humanisation (Boccatto, Cortes, Demoulin, & Leyens, 2007; Castano & Giner-Sorolla, 2006; Cortes, Demoulin, Rodriguez, Rodriguez, & Leyens, 2005; Gaunt, 2009; Leyens, 2009; Leyens et al., 2000, 2001, 2003; Vaes, Paladino, Castelli, Leyens, & Giovanazzi, 2003; Viki & Calitri, 2008) seront ensuite abordés. Le modèle théorique proposé sera finalement exposé. Celui-ci se fonde sur l'intégration de la notion de culture au concept d'infra-humanisation: l'infra-humanisation culturelle.

Identité sociale, catégorisation sociale et biais intergroupe

Le concept de biais intergroupe, c'est-à-dire la tendance à évaluer son propre groupe de façon plus favorable que les autres groupes (biais pro-endogroupe), la tendance à déprécier l'exogroupe (*outgroup derogation*), ou la combinaison des deux (Gaunt, 2009; Hewstone, Rubin, & Willis, 2002), s'est avéré un domaine de recherche très fertile dans l'étude des relations intergroupes.

La théorie de l'identité sociale d'Henri Tajfel (1978a, 1978b) a considérablement contribué à ce domaine. L'identité sociale réfère à la partie du concept de soi d'un individu qui dérive de son appartenance à un ou des groupes sociaux, de même que de la valeur et de la signification émotionnelle

rattachée à cette appartenance (Tajfel, 1978b). Cette théorie fait référence au besoin fondamental des individus d'atteindre et de maintenir une identité sociale positive et distincte des autres groupes. Les individus vont donc avoir tendance à comparer leur endogroupe à l'exogroupe afin d'évaluer la position sociale et le statut relatif de leur groupe. Les travaux précurseurs de Tajfel (1978a, 1978b) ont démontré que la catégorisation sociale simple (c.-à-d. la distinction de différents groupes non significatifs sans connaître l'identité personnelle des membres) pouvait être une variable suffisante pour mener à un biais pro-endogroupe et à de la discrimination intergroupes, et ce, même sans compétition pour les ressources (Tajfel, 1978a). Dans ce contexte, le biais intergroupe a pour fonction de créer ou de maintenir un statut élevé de l'endogroupe afin d'obtenir une identité sociale positive et distincte (Hewstone et al., 2002).

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

La théorie de l'identité sociale de Tajfel (1978a, 1978b) et celle de la distinction optimale de Brewer (1991) rappellent l'importance pour les individus de la catégorisation sociale, de l'identification à un groupe social qui fournit une identité sociale à la fois positive et distincte, et le rôle joué par le biais intergroupe dans ces processus. Bien que ce ne soit pas toujours le cas, la tendance à favoriser l'endogroupe peut également s'accompagner d'une dépréciation de l'exogroupe (Hewstone et al., 2002). Dans ce cas, le biais intergroupe peut avoir des conséquences en ce qui concerne les croyances (stéréotypes), les attitudes (préjugés) et les comportements (discrimination) envers les membres de l'exogroupe (Hewstone et al.

2002; Stroebe & Insko, 1989). Ce processus peut prendre, dans des circonstances de conflit intergroupe majeur, des formes extrêmes dont les conséquences peuvent s'avérer dévastatrices. C'est notamment le cas de l'exclusion morale (Opatow, 1990) et de la délégitimisation (Bar-Tal, 1989).

Le concept d'exclusion morale (Opatow, 1990) intervient lorsque des individus ou des groupes sont perçus comme en dehors des limites dans lesquelles les valeurs morales, les règles et les considérations d'équité s'appliquent. Dès lors, ceux-ci ne sont plus perçus comme des êtres vivants inclus dans la sphère d'application des valeurs morales. Ils sont considérés comme insignifiants et négligeables, et leur faire du mal apparaît donc acceptable, approprié, ou même juste (Opatow, 1990). L'exclusion morale peut être légère ou sévère. Elle s'applique à une large variété de situations dans lesquelles des individus ou des groupes doivent tracer la frontière entre ceux qui sont inclus et ceux qui sont exclus de considérations morales. Par exemple, ces situations peuvent aller de l'avortement, où il faut déterminer à quel moment un fœtus devient un être humain, jusqu'aux situations majeures de guerre, où il devient acceptable ou même souhaitable de tuer massivement des membres de l'autre groupe (Opatow, 1990).

Le concept de délégitimisation de Bar-Tal (1989) se rapproche beaucoup des cas sévères d'exclusion morale (Opatow, 1990). La délégitimisation correspond au classement d'un groupe dans une ou des catégories sociales extrêmement négatives, l'excluant ainsi des groupes humains considérés comme agissant dans les limites des normes et valeurs acceptables (Bar-Tal, 1989). Cette forme spécifique de catégorisation sociale se caractérise par un contenu extrêmement négatif et saillant, l'exclusion des groupes délégitimés de la société, l'association de ces groupes à des émotions extrêmement négatives et intenses, l'institutionnalisation de normes encourageant la délégitimisation de même que la prescription de comportements négatifs et menaçants envers les groupes délégitimés (Bar-Tal, 1989). Il s'agit d'une forme extrêmement négative de stéréotype qui s'applique principalement dans des situations de conflits sévères.

Finalement, la théorie de la projection de l'endogroupe (*model of ingroup projection*) de Mummendey et Wenzel (1999) suggère un autre

processus sous-jacent au biais intergroupe. Ces auteurs posent l'hypothèse que les différents sous-groupes d'une même catégorie supra-ordinale (c.-à-d. incluant plusieurs sous-groupes) voient leurs propres attributs comme prototypiques de cette grande catégorie inclusive. Ainsi, chaque sous-groupe conçoit ses propres caractéristiques comme normatives et représentatives de ce que devrait être un membre de la catégorie supra-ordinale. Conséquemment, les différences intergroupes entre les sous-groupes sont perçues plus négativement, puisqu'ils ne reflètent pas la conception prototypique entretenue par les membres de ce sous-groupe (Mummendey & Wenzel, 1999; mais voir Gaunt, 2009). Pour Leyens et al. (2003), l'une des catégories inclusives dans laquelle les groupes peuvent projeter leurs propres attributs comme les plus prototypiques est l'humanité. Ainsi, chaque sous-groupe de cette catégorie supra-ordinale se verrait comme le prototype de l'humanité.

La théorie de la clarté de l'identité de Taylor

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

Taylor (1997) propose une conceptualisation du soi où l'identité collective est centrale. Selon lui, cette composante est essentielle à la définition de l'identité personnelle. En effet, pour déterminer quelles sont les caractéristiques qui nous rendent uniques, il faut procéder à une comparaison avec les autres membres de son groupe. De plus, pour développer son estime de soi, il faut avoir une idée des caractéristiques qui sont valorisées par le groupe. Ainsi, l'estime collective de

même que l'identité individuelle et l'estime de soi individuelle sont dépendantes de l'identité collective (Taylor, 1997). Il est intéressant de noter l'importance qu'accorde Taylor (1997) à la culture dans l'identité collective. En effet, l'identité culturelle est présentée comme l'identité collective qui prend le plus de place dans le concept de soi, puisqu'elle procure un schéma qui s'applique à tous les domaines de la vie. Il s'agit de l'identité collective la plus inclusive. Les menaces à l'intégrité de la culture d'un groupe peuvent donc s'avérer particulièrement néfastes.

Selon cette théorie, une identité collective mal définie a donc des conséquences très négatives pour les membres d'un groupe. Pour Taylor (1997, 2002), c'est exactement ce manque de clarté identitaire qui serait au cœur des problèmes avec lesquels doivent composer certains groupes désavantagés (les peuples colonisés par exemple). Différents contextes sociaux peuvent être à la base d'une mauvaise clarification de l'identité. Pour illustrer sa théorie, Taylor (1997, 2002) présente le cas du « colonialisme sans valeur », c'est-à-dire un rapport de force inégal entre deux groupes où le groupe dominé est forcé d'intégrer une nouvelle culture, sans toutefois que celle-ci soit clairement définie. Cette imposition de la culture dominante en vient à écraser la culture traditionnelle du groupe dominé. Au fil des générations, celle-ci se désagrège, perdant ses fondements et sa clarté. Les groupes ainsi dominés n'arrivent pas, à la suite de la colonisation, à se reconstruire une nouvelle identité collective clairement définie, car les deux cultures qu'ils devraient intégrer, l'ancienne culture traditionnelle et la nouvelle culture imposée par les colonisateurs, sont toutes deux mal définies. Sans une définition préalablement claire de chacune de ces identités, ils n'ont donc aucune base sur laquelle fonder une nouvelle identité collective. De plus, sans identité collective claire, il leur est impossible de se construire une identité personnelle clairement définie, ni de se comparer pour développer leur estime de soi. Les membres des groupes colonisés se retrouvent donc sans aucune base pour se définir (Taylor, 1997). L'absence d'identités collective et personnelle claires entraîne une démotivation et les empêche de se fixer des buts ou une direction collective qui leur permettraient d'améliorer leur position (Taylor, 1997). Les conséquences d'une telle situation peuvent donc être catastrophiques pour le bien-être de ces populations.

Usborne et Taylor (sous presse) ont d'ailleurs démontré un lien entre la perception de clarté de l'identité culturelle (avoir des croyances clairement définies au sujet de son groupe culturel) et le bien-être. En effet, leur étude révèle que la perception de clarté de l'identité culturelle est positivement liée à une définition claire de l'identité personnelle ainsi qu'à l'estime de soi et au bien-être subjectif. En somme, la clarté de l'identité culturelle est reliée positivement à la clarté de l'identité personnelle, laquelle est positivement corrélée au bien-être psychologique et à l'estime de soi. La clarté de l'identité personnelle joue donc le rôle de médiateur dans la relation entre la clarté de l'identité culturelle et le bien-être (Usborne & Taylor, sous presse).

Cette théorie souligne l'impact négatif que peut avoir le «colonialisme sans valeur», et éventuellement d'autres types de domination culturelle, chez certains groupes. Elle peut également expliquer les disparités flagrantes qui existent entre autochtones et non-autochtones au Canada (Taylor et de la Sablonnière, 2010). Cependant, il pourrait être pertinent de déterminer quels sont les processus sous-jacents à ce type de domination culturelle qui se trouve à la base de nombreuses inégalités sociales. Comment expliquer qu'un groupe en vienne à imposer sa culture au détriment de la culture du groupe dominé et du bien-être de ses membres?

La déshumanisation

La délégitimisation (Bar-Tal, 1989) et l'exclusion morale (Opatow, 1990) partagent une parenté d'idée flagrante avec la déshumanisation. Ce concept, bien qu'utilisé depuis longtemps en psychologie sociale, a connu un regain de popularité au cours des dernières années par l'étude de formes de déshumanisation plus subtiles et parfois implicites (p.ex. Haslam, 2006; Leyens et al., 2000, 2001). Le concept de déshumanisation a été appliqué à de nombreux domaines, dont les rapports interethniques en contexte de génocide ou d'immigration, les représentations des femmes dans la pornographie et les rapports entre patient et médecin (Haslam, 2006). De façon générale, il y a déshumanisation lorsqu'un individu ou un groupe dénie la pleine humanité d'un autre individu ou d'un autre groupe (Haslam et al., 2008). Cette définition n'est cependant pas sans ambiguïtés. Que recouvre la notion d'humanité et, conséquemment, qu'est-ce qui

est dénié exactement? Pour répondre à ce problème, Haslam (2006) propose un modèle théorique qui intègre les diverses formes que prend la déshumanisation dans les travaux précédents sous deux types : la déshumanisation animalistique et la déshumanisation mécanistique. Chacun de ces deux types de déshumanisation correspond au déni d'une forme particulière d'humanité.

La déshumanisation animalistique correspond au déni de l'unicité humaine, c'est-à-dire de ce qui différencie l'homme des autres espèces vivantes. Il peut s'agir par exemple du raffinement, des cognitions supérieures et de la moralité. Ces traits uniquement humains sont perçus comme acquis et sujets aux variations entre les personnes (Haslam, 2006). Les individus ainsi déshumanisés sont généralement comparés à des animaux : immoraux, irrationnels, instinctifs, rustres (Haslam, 2006). Cette forme de déshumanisation s'accompagne souvent de dégoût, de mépris, et de la tendance à expliquer les causes des comportements du groupe ou de l'individu déshumanisé en termes de désirs et de besoins, plutôt que d'états cognitifs (Haslam, 2006).

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

La plupart des études optent pour l'une des deux conceptualisations suivantes de la déshumanisation : le déni de l'un des attributs humains (unicité humaine ou nature humaine), ou l'association du groupe ou de l'individu déshumanisé à une entité non humaine

(métaphore de l'animal ou de la machine). Loughnan et al. (2009) ont démontré que l'apprentissage de la déshumanisation, qu'elle soit basée sur le déni d'attributs humains ou sur la métaphore, peut se faire de façon implicite ou explicite. De plus, les individus qui ont acquis une représentation déshumanisante d'un groupe basée sur le déni d'attributs humains peuvent inférer la métaphore correspondante (animalistique ou mécanistique) seulement lorsque cet apprentissage est fait de façon explicite. Ce résultat suggère que cette inférence nécessite un investissement cognitif. Celle-ci peut également s'opérer dans le sens opposé, c'est-à-dire de la métaphore au déni d'attributs humains (Loughnan et al., 2009). Ainsi, ces auteurs affirment que l'acquisition d'une représentation déshumanisante d'un groupe ou d'un individu peut se faire par différentes voies. La présence de stéréotypes déshumanisants peut mener à l'apparition de métaphores déshumanisantes sans apprentissage direct de ces métaphores, et vice-versa (Loughnan et al., 2009).

Afin de tester la validité du modèle théorique développé par Haslam (2006), Haslam et al. (2008) se sont intéressés à la variabilité interculturelle des contrastes perçus entre humains et non-humains (animaux, robots et êtres surnaturels). Cette étude, qui compare trois cultures différentes (australienne, chinoise et italienne), a démontré que celles-ci présentaient relativement les mêmes distinctions entre les humains et chaque type de non-humains, confirmant ainsi la distinction entre déshumanisation animalistique et mécanistique établie par Haslam (2006) dans son modèle. C'est donc l'émotivité et les désirs (nature humaine) qui distinguent le mieux les humains des robots, tandis que les propriétés impliquant les cognitions supérieures et les émotions raffinées (unicité humaine) distinguent le mieux les humains des animaux (Haslam et al., 2008). Bien qu'ils obtiennent un accord interculturel relatif sur ces différentes dimensions, les auteurs reconnaissent une certaine variabilité interculturelle. Ainsi, les participants italiens percevaient une plus large distinction entre les humains et les robots, et une plus faible distinction entre les humains et les animaux. Quant aux participants chinois, ils percevaient l'inverse. Les auteurs expliquent cette différence en termes d'autostéréotypes (les Italiens se percevant comme plus chaleureux et émotifs; les Chinois se percevant comme plus raffinés et intelligents; Haslam et al., 2008). Cette étude permet de voir que les

caractéristiques qui distinguent les humains des animaux et des robots sont les mêmes dans différentes cultures. Cependant, différentes cultures perçoivent de plus ou moins grandes distinctions humains-animaux et humains-robots (Haslam et al., 2008).

Dans un même ordre d'idée, Bain et al. (2009) ont démontré que le type de déshumanisation employé peut varier selon les cultures. Dans une étude comparative entre participants australiens et chinois, ces derniers ont démontré que l'attribution des deux formes d'humanité à un autre groupe – l'unicité humaine et la nature humaine – pouvait se faire de façon indépendante et parfois, comme dans ce cas précis, de façon complémentaire. Ainsi, les Chinois s'attribuaient, comparativement aux Australiens, un plus haut niveau d'unicité humaine, mais ils attribuaient à ces derniers un niveau égal ou supérieur de nature humaine. La situation inverse s'est présentée pour les Australiens (Bain et al., 2009). Les deux groupes se distinguent ainsi par le fait que les Chinois mettent l'accent sur l'unicité humaine et les Australiens sur la nature humaine. Ces deux dimensions de la définition de l'humanité peuvent donc être attribuées indépendamment l'une de l'autre. Un groupe peut ainsi dénier l'unicité humaine d'un autre groupe tout en lui concédant une forte nature humaine, et vice-versa. Il est probable que différents groupes culturels mettent l'emphase sur différentes dimensions de l'humanité lorsque vient le temps de se comparer à un autre groupe selon les autostéréotypes (c.-à-d. l'image stéréotypée qu'ils ont d'eux-mêmes) qu'ils entretiennent de leurs forces et de leurs faiblesses, et selon l'histoire particulière de leur groupe (Bain et al., 2009). On peut donc en déduire que la conception de l'humanité qu'entretient un groupe peut varier selon sa culture et son histoire particulière.

L'infra-humanisation

L'un des développements récents les plus féconds dans le domaine de la déshumanisation est le concept d'infra-humanisation mis de l'avant par Leyens (2009; Leyens et al., 2000, 2001, 2003; voir aussi Boccato et al., 2007; Castano & Giner-Sorolla, 2006; Cortes et al., 2005; Gaunt, 2009; Vaes et al., 2003; Viki & Calitri, 2008). Celui-ci se base sur la prémisse selon laquelle les individus attribuent «l'essence humaine» à l'endogroupe et une essence moins humaine ou sous-humaine à l'exogroupe. Dans cette perspective, cet «essentialisme» réfère à la perception de différences

fondamentales entre les groupes qui mène à la croyance que l'endogroupe est plus humain que l'exogroupe (Leyens, 2009). Les différences fondamentales perçues entre les groupes peuvent être de plusieurs types. Il peut par exemple s'agir de croyances en des différences biologiques, émotives ou culturelles. Bien que ces auteurs reconnaissent l'existence d'autres caractéristiques uniquement humaines, telles que le langage et l'intelligence, ils ont choisi de se concentrer uniquement sur l'aspect émotif de ce qui définit cette « essence humaine », puisque cette dimension avait été largement occultée dans les études précédentes. Ainsi, l'infra-humanisation correspond à une forme particulière et spécifique de déshumanisation où le déni de la pleine humanité d'un groupe se mesure par l'attribution d'émotions secondaires à l'exogroupe.

Leyens et al. (2000, 2001) établissent une distinction entre les émotions primaires (joie, tristesse, colère), qui sont universelles et partagées avec les animaux, et les émotions secondaires (amour, nostalgie, rancœur, admiration), qui sont uniquement humaines. Leur conception s'inscrit ainsi dans la définition de l'unicité humaine et de la déshumanisation animalistique, telle que définie par Haslam (2006). Selon la théorie de l'infra-humanisation, les émotions primaires sont attribuées à l'exogroupe tout autant qu'à l'endogroupe, et ce, qu'elles aient une valence positive ou négative. Au contraire, les émotions secondaires sont typiquement attribuées à l'endogroupe uniquement, déniaient ainsi chez l'exogroupe la présence de ces émotions secondaires plus raffinées (Leyens et al., 2000, 2001). L'étude de l'attribution d'émotions primaires et secondaires se veut une méthode implicite qui n'éveille pas la méfiance des participants quant au but de l'étude et n'entraîne pas de biais de désirabilité sociale. Cette méthode permet ainsi de mettre à jour un processus de déshumanisation très subtil, implicite et automatique (Boccatto et al., 2007; Vaes et al., 2003). Le terme d'infra-humanisation a été préféré par ces auteurs à celui de déshumanisation puisque le déni des émotions secondaires chez l'exogroupe ne suppose pas le déni complet de son humanité. Les émotions secondaires n'étant qu'une seule des dimensions nécessaires (mais insuffisantes) de l'humanité, le déni de cette seule dimension correspond alors à la réduction de la pleine humanité d'un individu ou d'un groupe (Leyens, 2009).

Il est important de noter que l'infra-humanisation a des conséquences sur le plan comportemental. Vaes et al. (2003) ont démontré que l'expression d'émotions secondaires par un membre de l'exogroupe représente une dérogation aux attentes et une menace à la distinction positive du groupe (les émotions secondaires étant réservées à l'endogroupe), ce qui entraîne ainsi des comportements d'évitement à l'endroit de ces individus qui ne répondent pas aux attentes.

Elle peut également être un mécanisme de défense implicite face à la culpabilité collective lorsque des violences perpétrées à l'encontre d'un autre groupe sont attribuées à l'endogroupe. Ce mécanisme se développerait de façon implicite, alors que d'autres mécanismes de défense (des tentatives de réparation par exemple) surviendraient parallèlement de façon explicite (Castano & Giner-Sorolla, 2006). Ainsi, l'infra-humanisation pourrait servir à justifier implicitement le mal commis envers autrui afin de diminuer la culpabilité collective.

L'infra-humanisation fait encore à ce jour l'objet d'études et de spéculations. Tous les groupes ne s'infra-humanisent pas automatiquement les uns les autres et les conditions nécessaires et suffisantes à son apparition n'ont pas encore été démontrées. Plusieurs modérateurs ont toutefois été étudiés afin de déterminer dans quelles circonstances elle apparaît.

Ainsi, l'infra-humanisation n'est pas influencée par le statut relatif des groupes : les groupes de faible statut infra-humanisent tout autant que ceux de statut élevé. Ceci démontre que, en situation de conflit, les groupes dominants et dominés peuvent s'infra-humaniser les uns les autres (Leyens et al., 2001). De plus, l'infra-humanisation n'est pas due à une plus ou moins grande familiarité avec certains exogroupes. Ainsi, les groupes non familiers sont aussi susceptibles d'être infra-humanisés que les groupes familiers (Cortes et al., 2005). Bien que le conflit entre deux groupes puisse être une condition suffisante à l'infra-humanisation, il a été démontré qu'il ne s'agit pas d'une condition nécessaire (Leyens, 2009). Il peut y avoir présence d'infra-humanisation entre deux groupes sans que ceux-ci ne soient en conflit. Au contraire, l'identification au groupe est une condition nécessaire, mais insuffisante (Leyens, 2009). Leyens (2009; voir aussi Leyens et al., 2003; Viki & Calitri, 2008) relie également l'infra-humanisation au nationalisme. En

effet, tous deux se traduisent par un favoritisme envers l'endogroupe (biais pro-endogroupe) et une dépréciation de l'exogroupe (*outgroup derogation*). Alors que le nationalisme est généralement explicite, l'infra-humanisation se veut implicite : il s'agirait donc des deux facettes d'un même processus de biais intergroupe (Leyens et al. 2003). Gaunt (2009) a d'ailleurs démontré que l'identification à une même catégorie inclusive pouvait modérer l'infra-humanisation. Lorsqu'ils s'identifient à une même catégorie supra-ordinale (Israéliens) et qu'ils reconnaissent l'autre groupe comme faisant partie de cette catégorie, les Juifs israéliens et les Arabes israéliens s'infra-humanisent moins l'un l'autre, ou plus du tout (Gaunt, 2009). Finalement, la menace symbolique (c.-à-d. qui concerne les différences fondamentales entre les groupes telles que les valeurs, les coutumes et l'identité) semble fortement liée à l'infra-humanisation. Cependant, aucun lien de causalité n'a encore été démontré entre ces deux variables (Leyens, 2009). Dans sa recherche d'une condition à la fois nécessaire et suffisante, Leyens (2009) suggère que les individus pourraient infra-humaniser les groupes dont ils n'aimeraient pas faire part. Cette affirmation n'est cependant pas encore appuyée empiriquement. Toutes ces études permettent de cerner un peu mieux dans quelles circonstances un groupe sera susceptible d'en infra-humaniser un autre. Cependant, la condition à la fois nécessaire et suffisante, si elle existe, n'a pas encore été démontrée.

On peut ainsi voir que la déshumanisation et l'infra-humanisation ne sont pas uniquement réservées aux situations extrêmes (génocides, guerres, esclavage), mais peuvent également se présenter sous des formes subtiles et implicites. Goff et al. (2008) ont d'ailleurs démontré que la déshumanisation historique d'un groupe (par exemple l'association des Noirs aux singes qui date de la période esclavagiste aux États-Unis) peut demeurer implicitement dans les jugements portés sur ce groupe même si, explicitement, ce type de déshumanisation est condamné. Cette représentation, bien qu'inconsciente, a tout de même des conséquences sérieuses et néfastes dans le traitement judiciaire des prévenus noirs en influençant la perception et le jugement des jurés. Ainsi, les prévenus noirs qui sont subtilement associés à des singes dans les médias ont plus de chances d'être condamnés à la peine de mort (Goff et al., 2008). Ceci démontre que des représentations déshumanisantes que l'on croyait disparues peuvent subsister inconsciemment et

influencer les perceptions et les jugements portés sur certains groupes, menant à une plus grande approbation de la violence et des mauvais traitements à leur endroit (Goff et al., 2008).

La notion de culture

Une critique qui peut être adressée aux différentes théories exposées précédemment est la quasi-absence de la notion de culture (à l'exception des études de Bain et al., 2009; Haslam et al., 2008). Dans son désir de découvrir des lois universelles, la psychologie sociale a souvent occulté cette notion de ses théories (Moghaddam, Taylor, & Wright, 1993). Malgré une ouverture à ce concept et une volonté de vérifier la variabilité interculturelle ou l'universalité des théories (Moghaddam et al., 1993), la simple comparaison interculturelle pourrait ne pas être suffisante afin de rendre justice à l'importance que prend la culture dans les relations intergroupes. Il pourrait ainsi être pertinent de l'intégrer comme variable à part entière dans les théories.

De manière générale, la culture se définit en psychologie comme la partie de l'environnement fabriquée par l'humain (Moghaddam et al., 1993). Cette définition se révèle cependant bien limitée et ne permet pas une réelle conceptualisation de cette notion. Le concept de culture en psychologie sociale est ainsi très ambigu et difficile à cerner. D'autres domaines, tels que l'anthropologie et la sociologie, ont développé des définitions plus précises de ce que recouvre la notion de culture.

Parmi la multitude de définitions de la culture issue des sciences sociales, celle développée par le sociologue Guy Rocher (1992) semble particulièrement pertinente. La culture réfère selon lui à « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (Rocher, 1992, p.109). Cette définition implique donc que la culture réfère à un système cohérent de schèmes de pensées et d'actions qui s'applique à toutes les sphères de l'activité humaine et qui est partagé et transmis au sein d'une collectivité particulière. La culture englobe donc une multitude de dimensions telles que les arts, le langage, les normes formelles et informelles et les valeurs communes. Le respect des « manières de

penser, de sentir et d'agir » prescrites par une culture symbolise pour les individus l'adhésion à des valeurs communes et l'appartenance à une collectivité particulière. De plus, il ne s'agit pas d'un simple agrégat d'éléments juxtaposés les uns aux autres. Les différents éléments d'une culture sont au contraire liés entre eux de façon cohérente pour les individus qui la partagent. Le fait que les différentes composantes d'une culture soient reliées entre elles implique donc qu'une modification de l'un de ses éléments entraîne également des changements dans d'autres sphères de cette culture (Rocher, 1992).

La définition de la culture permet de saisir un peu mieux l'importance qu'elle joue dans l'identité sociale (Taylor, 1997). En effet, la culture représente ce qui constitue, objectivement et symboliquement, un ensemble d'individus en une collectivité distincte. De plus, elle procure des schémas de pensées et d'actions qui s'appliquent à tous les domaines de la vie humaine. Taylor (1997) souligne d'ailleurs le fait que l'identité culturelle est l'identité collective la plus inclusive et qui occupe le plus d'espace dans le concept de soi.

L'infra-humanisation culturelle

Si le fait d'imposer une culture par un groupe dominant à un groupe qu'il domine peut être une cause du manque de clarté de l'identité (Taylor, 1997, 2002), avec les conséquences dévastatrices mentionnées précédemment, il est alors primordial de comprendre les processus sous-jacents à cette domination culturelle. Pour ce faire, un modèle théorique sera développé ici, proposant une autre forme d'infra-humanisation basée sur le déni de la valeur de la culture de l'exogroupe : l'infra-humanisation culturelle. Le terme d'infra-humanisation est adopté ici plutôt que celui, pourtant plus répandu, de déshumanisation, parce qu'il reflète mieux les conséquences de ce processus. En effet, l'infra-humanisation se focalise sur le déni des émotions secondaires, qui sont l'une des dimensions nécessaires (mais insuffisantes) de l'humanité (Leyens, 2009). Ce concept sera ici employé, mais en s'intéressant cette fois au déni de la valeur de la culture, ici conceptualisée comme une autre des dimensions nécessaires, mais insuffisantes de l'humanité. Un groupe dont la valeur de sa culture est déniée ne se voit pas entièrement déshumanisé, mais son humanité

perçue s'en trouve cependant grandement réduite puisque l'une de ses dimensions est déniée.

En continuité avec les théories sur la déshumanisation et l'infra-humanisation, il est possible de postuler que la culture peut jouer un rôle important dans le processus d'infra-humanisation d'un autre groupe culturel. Ainsi, comme le prédit le modèle de la projection de l'endogroupe (Mummendey & Wenzel, 1999), la définition de l'humanité propre à un groupe se construit à travers la projection de ses propres caractéristiques et de ses autostéréotypes comme prototypiques de la catégorie supra-ordinaire qu'est l'humanité (Leyens et al., 2003; Mummendey & Wenzel, 1999). La définition de l'humanité entretenue par un groupe culturel est donc construite et véhiculée par la culture, puisque c'est celle-ci qui détermine les caractéristiques distinctives et prototypiques d'un groupe. La définition de l'humanité pourrait donc dépendre de chaque culture, en fonction de ses propres caractéristiques culturelles et de ses autostéréotypes. De plus, un groupe percevra sa propre culture comme supérieure et mieux adaptée que celle d'un autre groupe culturel, puisque celle-ci correspond au prototype de sa conception de l'humanité. Si la culture d'un groupe véhicule des valeurs telles que la chaleur humaine, l'imagination et l'ouverture, alors il est fort probable que ces caractéristiques feront partie de sa conception de l'humanité.

On pourrait appliquer la distinction développée par Haslam (2006) entre unicité humaine (c.-à-d. les caractéristiques propres à l'être humain et qui le distinguent des autres espèces vivantes) et nature humaine (c.-à-d. ce qui est au cœur de l'essence l'humaine, sans comparaisons avec d'autres espèces) à ces caractéristiques projetées dans la conception de l'humanité. Ainsi, certaines cultures mettront l'accent sur des caractéristiques de l'unicité humaine, alors que d'autres valoriseront les qualités rattachées à la nature humaine. Dans ce contexte, l'infra-humanisation culturelle fait référence au fait qu'un groupe attribuera typiquement les caractéristiques propres à sa conception de l'humanité (basée sur l'unicité humaine ou la nature humaine) à l'endogroupe, tout en déniait ces caractéristiques à l'exogroupe. Cependant, il attribuera autant de caractéristiques non associées à sa conception de l'humanité à l'endogroupe qu'à l'exogroupe.

Cette hypothèse est conséquente aux résultats de l'étude menée par Bain et al. (2009), qui a démontré que le type de déshumanisation employé (dénier de l'unicité humaine ou de la nature humaine) pouvait varier selon les autostéréotypes véhiculés par un groupe culturel particulier. Par exemple, la culture chinoise valorise principalement les caractéristiques reliées à l'unicité humaine telles que l'intelligence et le contrôle de ses émotions. Par conséquent, ces traits seront typiquement réservés à l'endogroupe et déniés à l'exogroupe afin de maintenir une distinction optimale (Brewer, 1991). Cependant, s'ils n'accordent pas d'importance aux traits reliés à la nature humaine (chaleur humaine, imagination, ouverture) dans leur conception de l'humanité, alors ils devraient pouvoir sans problème les attribuer autant à l'exogroupe qu'à l'endogroupe sans menace à leur sentiment de distinction optimale (Brewer, 1991).

L'infra-humanisation culturelle postule qu'un groupe dénié la valeur de la culture d'un autre groupe lorsqu'il perçoit que les valeurs et les caractéristiques véhiculées par cette culture sont incompatibles avec sa propre conception de l'humanité. Il percevra ainsi que sa culture est mieux adaptée, meilleure. Par exemple, l'infra-humanisation culturelle pourrait émerger lorsqu'un groupe dont la culture véhicule des valeurs reliées à l'unicité humaine perçoit que la culture d'un autre groupe est faible sur cette dimension. L'exogroupe ne serait ainsi pas perçu comme représentatif de la conception de l'humanité de l'endogroupe et serait infra-humanisé sur une base culturelle.

L'infra-humanisation culturelle pourrait également jouer un rôle dans les situations de domination culturelle et expliquer comment un groupe dominant en vient à imposer sa culture à un autre groupe. Le modèle théorique proposé postule qu'un processus d'infra-humanisation culturelle est à la base des situations de domination culturelle, ce qui conduit à la longue à un manque de clarté identitaire chez le groupe dominé. La culture traditionnelle est écrasée et disséminée par la nouvelle culture qui est imposée sans clarification de ses valeurs sous-jacentes, ce qui diminue le bien-être de ses membres (voir figure 1) (Taylor, 1997, 2002).

L'infra-humanisation culturelle peut mener à la domination culturelle lorsque, dans un rapport de pouvoir inégal entre deux groupes, le groupe majoritaire perçoit que la culture du groupe dominé ne

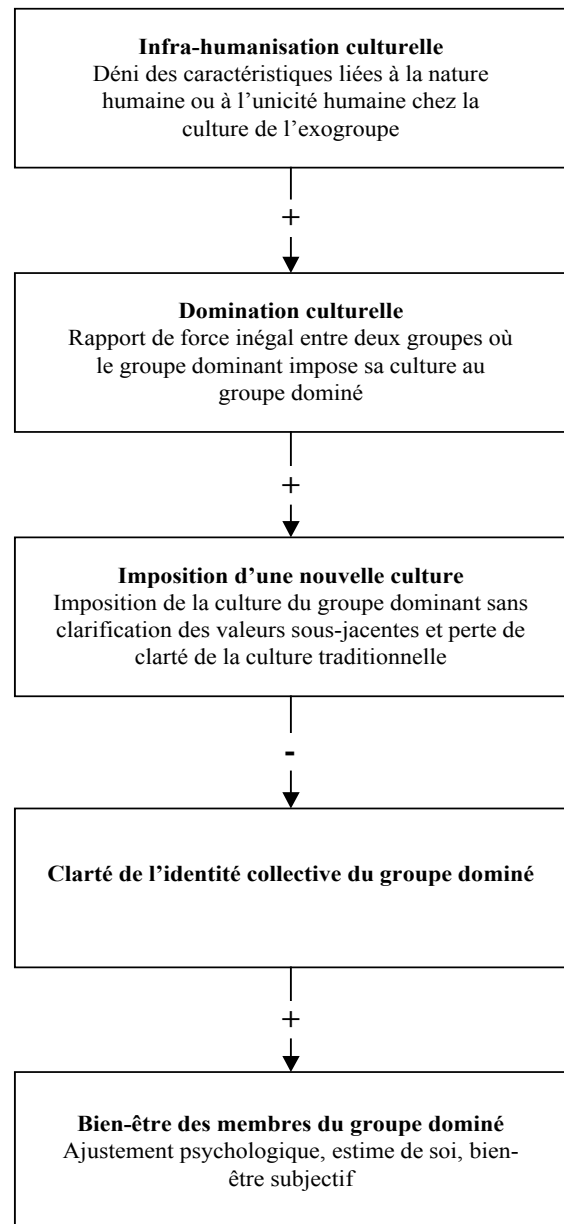


Figure 1. Modèle de l'infra-humanisation culturelle : liens postulés entre l'infra-humanisation culturelle, la domination culturelle, la clarté de l'identité collective et le bien-être.

correspond pas à sa conception de l'humanité. Il jugera donc sa propre culture comme supérieure, mieux adaptée et plus près de l'« essence humaine » (Leyens et al., 2001). La valeur de la culture du groupe dominé est ainsi déniée. Le groupe dominant pourrait, dans certaines circonstances, décider d'imposer sa propre culture, parfois sans même se douter des conséquences néfastes que cette imposition pourrait avoir pour l'autre groupe. Par exemple, dans le cas de la colonisation, les

colons se perçoivent comme apportant la civilité, le raffinement et le savoir-vivre à des peuples à la culture primitive et sauvage (Bain et al., 2009). De nos jours, d'autres formes de domination culturelle, parfois plus insidieuses, subsistent toujours. C'est le cas notamment de l'influence de la culture américaine dans plusieurs autres cultures à travers le monde. Les standards américains en matière de cinéma et l'omniprésence des compagnies américaines dans plusieurs pays, par exemple, véhiculent les valeurs de la culture américaine aux autres cultures et imposent peu à peu leurs propres standards et valeurs, qu'ils jugent supérieurs.

De plus, si un changement dans la culture d'un groupe a un impact sur l'ensemble des dimensions de cette culture (Rocher, 1992), alors il est possible de supposer qu'un changement brusque et imposé de l'extérieur sur une dimension de la culture d'un groupe pourra fragiliser l'ensemble de cette culture. Par exemple, l'imposition d'une nouvelle langue à un groupe affecterait non seulement la dimension linguistique de sa culture, mais également de multiples autres dimensions. L'éducation, la mythologie et les arts ne sont que quelques exemples de sphères de la culture qui seraient affectées par un tel changement. La cohérence et les liens entre les divers éléments seraient donc menacés et la culture dans son ensemble serait fragilisée. L'identité culturelle étant l'identité collective la plus prééminente du concept de soi, il est légitime de supposer que la fragilisation de sa culture aura un impact négatif sur la clarté de l'identité sociale d'un groupe (Taylor, 1997, 2002). Conséquemment, tout le concept de soi des membres de ce groupe sera affecté et leur bien-être diminuera (Taylor, 1997, 2002).

De plus, le fait d'imposer la nouvelle culture ne se fait généralement pas de façon claire et définie (Taylor, 1997). Une hypothèse à ce sujet nous provient de Taylor (1997), qui affirme que les groupes qui disposent des conditions sociales les plus favorables au maintien de leur identité collective sont également ceux qui ont le plus de difficultés à décrire leur identité culturelle. Lorsque l'identité culturelle d'un groupe n'est pas menacée d'aucune façon, celle-ci devient naturelle, évidente et se passe d'explicitation puisqu'elle est partagée par tous les membres du groupe et qu'elle n'est jamais remise en question (Taylor, 1997). Ainsi, on peut supposer que l'imposition de la culture se fait sans clarification

puisque les membres du groupe dominant eux-mêmes seraient bien ennuyés s'ils devaient en décrire les fondements, n'en étant pas réellement conscients. Par exemple, lorsque les colons européens ont imposé l'école obligatoire aux Inuits ou aux autres autochtones en Amérique (Taylor, 1997), il ne leur est probablement pas venu à l'esprit que le principe de méritocratie ne serait pas compris par ceux-ci, car cette valeur était profondément ancrée dans la culture européenne, et par conséquent dans tous les domaines de la vie qui y étaient liés, et apparaissait aux Européens comme naturelle et évidente.

Le groupe dominé se retrouve envahi par cette culture dont il ne voit que les manifestations extérieures, sans nécessairement en comprendre les valeurs et les raisons sous-jacentes (Taylor, 1997). Il s'ensuit un manque de clarté identitaire, tel que décrit par Taylor (1997), puisque l'ancienne culture traditionnelle a été déniée jusqu'à sa lente dissémination, tandis que la nouvelle culture a été imposée de façon brutale, sans clarification de ses valeurs sous-jacentes. Le groupe dominé se retrouve ainsi dans un flou identitaire, incapable de se construire une nouvelle identité collective claire et cohérente, et d'ainsi se fixer une direction personnelle et collective (Taylor, 1997, 2002).

Puisque l'infra-humanisation opère indépendamment du statut des groupes (Leyens et al., 2001) et qu'elle peut apparaître sans situation de conflit (Leyens, 2009), il est légitime de croire que l'infra-humanisation pourrait opérer dans d'autres contextes que celui de la domination culturelle. De plus, il est possible que le groupe dominé (en situation de colonisation ou dans d'autres situations) infra-humanise également le groupe dominant, mais d'une façon différente. Par exemple, si le groupe dominant dénie l'unicité humaine du groupe dominé, il est bien possible que le groupe dominé dénie en retour la nature humaine du groupe dominant.

La conception de l'humanité pourrait donc être liée à la culture (aux valeurs véhiculées par celle-ci et aux normes de comportement qu'elle prescrit par exemple), et cette conception déterminerait le type d'infra-humanisation employée par un groupe. En fonction des valeurs prônées par une culture, les groupes infra-humanisés pourraient être associés à des animaux (déni de l'unicité humaine) ou à des machines (déni de la nature humaine). Puisqu'il a été démontré que

l'apprentissage du déni de caractéristiques humaines (unicité ou nature humaine) pouvait permettre l'inférence de la métaphore déshumanisante correspondante (Loughnan et al., 2009), on peut croire que la même logique s'appliquerait dans le cas qui nous préoccupe. Les groupes dont l'unicité humaine est déniée seraient associés à des animaux et ceux dont la nature humaine sera déniée seront associés à des machines.

Revenons pour terminer sur l'étude de Goff et al. (2008) qui a démontré la persistance des métaphores déshumanisantes et l'incidence du maintien implicite de celles-ci dans le traitement réservé aux membres du groupe déshumanisé. Dans le cas de la colonisation, par exemple, on peut supposer que le même processus sera à l'œuvre. Ainsi, l'association des Inuits et des autochtones à des peuples primitifs et sauvages à l'époque du colonialisme est peut-être demeurée implicitement dans les représentations que le groupe majoritaire se fait d'eux. Cette association implicite pourrait jouer un rôle dans le maintien des stéréotypes négatifs de nos jours au Québec et au Canada. On peut également supposer que ce maintien des stéréotypes infra-humanisant pourrait avoir des conséquences sur les préjugés et la discrimination envers ces groupes.

Orientations futures

Le modèle proposé postule un lien entre l'infra-humanisation culturelle, la domination culturelle et le manque de clarté de l'identité des groupes dominés. Ce lien reste cependant à démontrer empiriquement. De plus, il faudra trouver des moyens empiriques de démontrer la validité du concept d'infra-humanisation culturelle. Par exemple, il serait possible d'utiliser des tâches d'associations implicites entre des attributs qui reflètent différentes conceptions de l'humanité (basée sur l'unicité humaine ou sur la nature humaine) et des membres d'un groupe culturel qui exprime la valorisation d'une conception de l'humanité différente de celle du groupe du participant. Le même type d'association pourrait également s'effectuer avec des membres d'un groupe culturel qui partage la même conception de l'humanité. Dans ce cas, le modèle théorique proposé prédirait que, dans le cas des groupes culturels présentant une conception différente de l'humanité, les participants attribueraient autant de caractéristiques qui ne correspondent pas à leur conception de l'humanité à l'endogroupe qu'à l'exogroupe, mais qu'ils attribueraient

systématiquement plus de caractéristiques reliées à leur conception de l'humanité à l'endogroupe qu'à l'exogroupe. Par exemple, un participant dont le groupe valorise une conception de l'humanité basée sur l'unicité humaine devrait attribuer des caractéristiques liées à la nature humaine à l'endogroupe et à l'exogroupe, mais il réservera cependant les caractéristiques liées à l'unicité humaine à l'endogroupe. Dans le cas de groupes partageant la même conception de l'humanité, les caractéristiques liées à la nature humaine et à l'unicité humaine devraient être attribuées autant à l'endogroupe qu'à l'exogroupe, démontrant ainsi que ces deux groupes ne s'infra-humanisent pas l'un l'autre sur une base culturelle.

Il pourrait également être pertinent de déterminer si la distinction unicité/nature humaine proposée par Haslam (2006) reflète réellement les deux seuls types de conception de l'humanité. Il est possible que certaines cultures entretiennent des conceptions de l'humanité qui ne cadrent pas avec cette distinction. Il faudrait donc étudier davantage certaines possibilités. Il est envisageable qu'une culture entretienne une conception de l'humanité qui entremêle à la fois des caractéristiques de l'unicité humaine et de la nature humaine. Pour ce faire, une étude qui permet de comparer les variations interculturelles des caractéristiques perçues comme prototypiques de l'humanité pourrait s'avérer pertinente.

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

Références

- Bain, P., Park, J., Kwok, C., & Haslam, N. (2009). Attributing human uniqueness and human nature to cultural groups: Distinct forms of subtle dehumanization. *Group Processes and Intergroup Relations*, 12, 789-805.

- Bar-Tal, D. (1989). Delegitimation: The extreme case of stereotyping and prejudice. Dans D. Bar-Tal, C. F. Graumann, A. W. Kruglanski, & W. Stroebe (Éds.), *Stereotyping and prejudice: Changing conceptions* (pp. 196-182). New York, NY: Springer-Verlag.
- Boccatto, G., Cortes, B. P., Demoulin, S., & Leyens, J.-P. (2007). The automaticity of infra-humanization. *European Journal of Social Psychology, 37*, 987-999.
- Brewer, M. B. (1991). The social self: On being the same and different at the same time. *Personality and Social Psychology Bulletin, 17*, 475-482.
- Castano, E., & Giner-Sorolla, R. (2006). Not quiet human: Infrahumanization in response to collective responsibility for intergroup killing. *Journal of Personality and Social Psychology, 90*, 804-818.
- Castano, E., & Kofta, M. (2009). Dehumanization: Humanity and its denial. *Group Processes and Intergroup Relations, 12*, 695-697.
- Cortes, B. P., Demoulin, S., Rodriguez, R. T., Rodriguez, A. P., & Leyens, J.-P. (2005). Infrahumanization or familiarity? Attribution of uniquely human emotions to the self, the ingroup, and the outgroup. *Personality and Social Psychology Bulletin, 31*, 243-253.
- Gaunt, R. (2009). Superordinate categorization as a moderator of mutual infrahumanization. *Group Processes and Intergroup Relations, 12*, 731-746.
- Goff, P. A., Eberhardt, J. L., Williams, M. J., & Jackson, M. C. (2008). Not yet human: Implicit knowledge, historical dehumanisation, and contemporary consequences. *Journal of Personality and Social Psychology, 94*, 292-306.
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An integrative review. *Personality and Social Psychology Review, 10*, 252-264.
- Haslam, N., Kashima, Y., Loughnan, S., Shi, J., & Suitner, C. (2008). Subhuman, inhuman, and superhuman: Contrasting humans with nonhumans in three cultures. *Social Cognition, 26*, 248-258.
- Hewstone, M., Rubin, M., & Willis, H. (2002). Intergroup bias. *Annual Review of Psychology, 53*, 575-604.
- Leyens, J.-P. (2009). Retrospective and prospective thoughts about infrahumanization. *Group Processes and Intergroup Relations, 12*, 807-817.
- Leyens, J.-P., Cortes, B., Demoulin, S., Dovidio, J. F., Fiske, S. T., Gaunt, R., ... Vaes, J. (2003). Emotional prejudice, essentialism, and nationalism: The 2002 Tajfel lecture. *European Journal of Social Psychology, 33*, 703-717.
- Leyens, J.-P., Paladino, P., Rodriguez-Torres, R., Vaes, J., Demoulin, S., Rodriguez-Perez, A., & Gaunt, R. (2000). The emotional side of prejudice: The attribution of secondary emotions to ingroups and outgroups. *Personality and Social Psychology Review, 4*, 186-197.
- Leyens, J.-P., Rodriguez-Perez, A., Rodriguez-Torres, R., Gaunt, R., Paladino, M. P., Vaes, J., & Demoulin, S. (2001). Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups. *European Journal of Social Psychology, 31*, 391-411.
- Loughnan, S., Haslam, N., & Kashima, Y. (2009). Understanding the relationship between attribute-based and metaphor-based dehumanization. *Group Processes and Intergroup Relations, 12*, 747-762.
- Moghaddam, F. M., Taylor, D. M., & Wright, S. C. (1993). *Social psychology in cross-cultural perspective*. New York, NY: W. H. Freeman and Company.
- Mummendey, A., & Wenzel, M. (1999). Social Discrimination and tolerance in intergroup relations: Reactions to intergroup difference. *Personality and Social Psychology Review, 3*, 158-174.
- Opatow, S. (1990). Moral exclusion and injustice: An introduction. *Journal of Social Issues, 46*, 1-20.
- Rocher, G. (1992). *Introduction à la sociologie générale*, Ville Lasalle, Québec : Hurtubise HMH Ltée.
- Santé Canada. (2004). *Health Sectoral Session: Background paper*. Récupéré de http://www.aboriginalroundtable.ca/sect/hlth/bckpr/HC_BgPaper_e.pdf.
- Santé Canada. (2009). *Déterminants de la santé, de 1999 à 2003: Profil statistique de la santé des Premières nations au Canada*. Récupéré de <http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/pubs/aborig-autoch/2009-stats-profil/index-fra.php>.
- Stroebe, W., & Insko, C. A. (1989). Stereotype, prejudice, and discrimination: Changing conceptions in theory and research. Dans D. Bar-Tal, C. F. Graumann, A. W. Kruglanski, & W. Stroebe (Éds.), *Stereotyping and prejudice: Changing conceptions* (pp. 3-34). New York, NY: Springer-Verlag.
- Tajfel, H. (1978a). The achievement of group differentiation. Dans H. Tajfel (Éd.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations* (pp. 77-98). Londres, Angleterre: Academic Press Inc.

- Tajfel, H. (1978b). Social categorization, social identity and social comparison. Dans H. Tajfel (Éd.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations* (pp. 61-76). Londres, Angleterre: Academic Press Inc.
- Taylor, D. M. (1997). The quest for collective identity: The plight of disadvantaged ethnic minorities. *Canadian Psychology*, 38, 174-190.
- Taylor, D. M. (2002). *The quest for identity: From minority groups to generation xers*. Westport, CT: Praeger.
- Taylor, D. M., & de la Sablonnière, R. (2010, en préparation). *Making a river flow back up the mountain: Towards constructive change in aboriginal communities*. McGill-Queen's University Press.
- United Nations (2009). State of the world's indigenous people. Récupéré de http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP_web.pdf.
- Usborne, E., & Taylor, D. M. (sous presse). The role of cultural identity clarity for self-concept clarity, self-esteem and subjective well-being. *Personality and Social Psychology Bulletin*.
- Vaes, J., Paladino, M. P., Castelli, L., Leyens, J.-P., & Giovanazzi, A. (2003). On the behavioral consequences of infrahumanization: The implicite role of uniquely human emotions in intergroup relations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 1016-1034.
- Viki, G. T., & Calitri, R. (2008). Infrahuman outgroup or suprahuman ingroup: The role of nationalism and patriotism in the infrahumanization of outgroups. *European Journal of Social Psychology*, 38, 1054-1061.

Reçu le 15 mai 2009

Révision reçue le 13 janvier 2010

Accepté le 29 janvier 2010■