

## PRÉFACE

À mes yeux, la première des démarches consiste à dévoiler à mes interlocuteurs la nature de mon travail. Aussi je vais commencer par vous préciser mes préoccupations d'ordre méthodologique et les enjeux de cette thèse.

Le propre d'une thèse, c'est d'abord de pouvoir présenter une recherche à partir de sources de « première main », en clair de présenter une collection d'auteurs et de citations dont on estime que l'apport explicite le sujet traité. Cette démarche conduit nécessairement à la monographie, dans le cas présent à l'étude microhistorique, ce qui permet de ne pas se laisser submerger par les sources et borne le sujet dans le temps et l'espace.

A contrario, une synthèse permet d'élargir le champ d'investigation, situe le sujet dans une dimension macrohistorique et permet le passage du particulier au général. Elle autorise donc la mise en perspective d'un problème historique, une approche synoptique du sujet. Mettre en évidence des lignes de force et des constantes à travers l'histoire de la déspéciation : voilà l'enjeu de l'introduction. Elle se présente comme une synthèse – provisoire et sommaire – de ce mouvement ; il s'agira de présenter dans le cadre d'une approche transhistorique et comparatiste les formes de la déspéciation ; tenter de trouver une explication, une cohérence par delà les différences en mettant en évidence « l'histoire problème » de ce sujet dans la problématique.

L'étude de la question de la déspéciation scientifique – notre objet d'étude spécifique – renvoie au corpus de ce travail. Il s'agira de démontrer que ce sujet conserve une dimension endogène, une originalité, propre à l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle. L'enjeu réside alors dans la mise en exergue des caractéristiques de ce sujet qui en font sa spécificité.

## INTRODUCTION : LES FORMES DE LA DÉSPÉCIATION

De l'indifférence à la curiosité, de la sympathie enthousiaste au mépris mêlé de condescendance, la confrontation entre les civilisations peut prendre des formes diverses. Dans l'histoire des relations entre les Européens et ceux qu'ils appellent « barbares » dans l'Antiquité, ou « sauvages » à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'Autre constitue un sujet privilégié de réflexion pour des écrivains philosophes qui voyagent peu, mais qui s'inspirent des récits des explorateurs et des missionnaires.

À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'expansion européenne bouleverse des univers culturels relativement isolés jusque-là, et des humanités « nouvelles » apparaissent dans le savoir et la conscience européens. La découverte de l'Amérique, en particulier, a des répercussions dans tous les domaines de l'entendement et de la sensibilité. L'humanité même des Américains, comme celle des Africains à partir de l'exploration et de l'esclavage portugais au XV<sup>e</sup> siècle, est en question<sup>1</sup>.

Les interrogations sont toutes les mêmes. Où doit-on placer ces humains dans le tableau général (biblique) de l'humanité ? Quels rapports historiques entretiennent les Américains avec l'humanité connue ? Quelle place occupent les nouveaux phénomènes observés dans la nature ? Quelles sont la nature et l'origine de leurs institutions et de leurs croyances ?

La défiance, la méfiance, voire la xénophobie<sup>2</sup> – à l'égard de l'Autre semble relever de l'atavisme ; elle est consubstantielle à l'être humain et semble remonter à l'aube de l'histoire<sup>3</sup>. Elle consiste à attribuer à l'Autre, à celui qui est différent ou qui est extérieur à notre communauté, des caractéristiques négatives et à gommer – consciemment ou non – les caractéristiques individuelles au profit de traits relevant de l'appartenance collective. Elle serait la conséquence directe de la peur de l'Autre, parce que ce dernier serait différent et parce que cette différence représenterait un danger, une menace tant à un niveau individuel que collectif. Il faudrait s'en défier si ce n'est l'éliminer.

Suffit-il, pour situer l'homme, de le placer, simplement, en tête de la lignée des mammifères supérieurs, en lui accordant cette primauté parce qu'il se trouve doté d'un caractère, d'une « différence spécifique », qui le distingue de tous les autres membres de cette lignée, proches et lointains : la rationalité ? La fameuse définition que donne de lui Aristote : l'homme est un animal doué de raison, équivaut sans doute à une réponse affirmative. Il importe peu, dès lors, que cette différence spécifique soit conçue comme la résultante finale d'une évolution continue qui, au cours des siècles, mène l'homme de l'état simplement animal à l'état proprement humain, en passant par les anthropoïdes ; ou que – au contraire –, on estime, par opposition à la thèse évolutionniste, que le caractère distinctif de l'humanité soit apparu par quelque mutation soudaine, créatrice d'une nouvelle espèce animale appelée par l'intelligence à dominer toutes les autres. L'homme,

dans l'un et l'autre cas, se limite à être un animal raisonnable qui demeure en parfaite continuité avec la nature.

L'autre conception admet ou souligne une faille radicale entre l'être de l'animal et celui de l'homme en sorte que, chez ce dernier, même le biologique en est transformée et cesse de pouvoir être repéré comme une zone simplement commune entre l'animal et lui-même. Cette thèse trouve un appui empirique, accessoire, mais non négligeable, dans la complète subversion, chez l'homme, de l'ordre proprement instinctuel, comme aussi dans les divers phénomènes qui donnent au corps et même à la vie organique une portée expressive et signifiante. Cette manière de voir est, elle aussi, fort diversifiée. Elle n'implique pas, par exemple, que l'on se fasse de la raison une notion statique, ni non plus que l'on cherche à l'isoler du corps. Le sens de la raison peut être lui-même historique et s'avère, pour beaucoup d'auteurs, solidaire du langage. L'idée que l'humanité de l'homme est en constant devenir n'est donc aucunement le privilège du naturalisme, comme, d'autre part, il s'en faut que le platonisme soit la seule philosophie à pouvoir, par la raison, refuser la naturalisation de l'homme.

Cette option fondamentale n'empêche donc pas que les conceptions relatives aux rapports de l'homme à l'animalité et à la nature en général ne dessinent un très large éventail. Adhésion, complicité, acceptation, domination et refus en forment les principaux volets. Le plus souvent, néanmoins, la relation de l'homme à l'homme, la relation intersubjective, est elle-même étroitement imbriquée dans ce rapport à l'animalité et à la nature, soit qu'elle le détermine, soit qu'elle apparaisse déterminée par lui, soit, enfin, qu'ils se déterminent réciproquement sans priorité pour l'un ou l'autre.

Le rejet pur et simple des formes de culture éloignées de celles auxquelles les membres d'une société s'identifient peut se manifester diversement : il se traduit notamment dans deux formes de négation, ou verbale, ou physique et directe.

Historiquement, les formes de la déspéciation<sup>4</sup> sont multiples. Il faut ici comprendre la déspéciation comme un cadre général où il est dénié à une partie du genre humain sa qualité même d'être humain sous des motifs variables. Tenter de les appréhender au travers de l'histoire fait courir le risque de procéder par anachronisme en ne relevant de ces périodes que les éléments dépréciatifs qui contribuent à l'élaboration de modèles dans la négation de la qualité d'être humain. En effet, ces époques ne sont pas réductibles à leurs violences et nous ne pouvons les juger à l'aune des valeurs du XXI<sup>e</sup> siècle. Pour autant, cette démarche nous permet de mettre en évidence le fil conducteur de la déspéciation qui jalonne l'histoire jusqu'au racialisme scientifique de l'époque contemporaine.

Dès l'Antiquité gréco-latine, l'application du terme générique de « Barbaroi » aux peuplades non helléniques exprime bien le frisson, sinon une répulsion des Grecs face aux manières de vivre, de croire ou de penser qui leur étaient étrangères ; il existe, traduit dans le langage, un rejet direct, ayant valeur de négation franche, des cultures autres que grecques ; par l'application générale du terme « barbare », les Grecs refusent de reconnaître la diversité des autres

cultures, l'appartenance des étrangers à des sociétés autres et en même temps l'identité propre de ces cultures, de ces sociétés et des individus qui les composent. L'usage d'une telle épithète exprime donc, à l'extrême, une réduction de l'humanité à la seule hellénité.

De même, plus tard, la qualification de « sauvage » (l'adjectif latin *silvester* désigne tout ce qui est « de la forêt ») rejette dans une catégorie de l'infrahumain des individus et des sociétés auxquelles on attribue un genre de vie qui les rapproche plus de la vie animale que de la culture humaine. Un tel ethnocentrisme<sup>5</sup>, ainsi manifesté, laisse apparaître une distinction fondée sur l'opposition entre nature et culture : pour nombre de Grecs de même que pour maints colons européens des Temps modernes, le « barbare » et le « sauvage » sont situés et apparaissent aux marges, à la limite d'un système qui est celui de la culture du locuteur.

Ainsi la réflexion qui s'exprime en termes de nature et de culture fonde, par une théorie grossière de l'appartenance, le rejet des individualités et des cultures autres dans l'ordre indéfini – fondamental, mais infrahumain – des données naturelles, et donc dans une nature indistincte.

Outre cette façon, fort ancienne, de répudier les cultures en niant la singularité de l'autre, il existe une forme également immédiate de répudier celui-ci qui se manifeste dans des formes de destruction directe : destruction à terme des conditions de subsistance des différentes cultures et des conditions de survie des sociétés qui les véhiculent. De tels processus ou actes correspondent à une attitude qui atteint par violence la personne physique de l'autre et tout ce qui touche à sa culture.

À la différence de la négation verbale de l'autre, qui reste quelque chose d'indistinct, ces pratiques nient l'autre dans son mode d'existence collective spécifique, et se justifient par projection sur les sociétés visées de stéréotypes, d'images figées par les jugements préconçus ; ainsi, aux yeux des membres de la société destructrice, l'action apparaît bonne et même bénéfique ; les cultures et/ou les communautés atteintes sont d'emblée jugées « autres », donc inférieures, et cette infériorité est considérée comme mauvaise. Tout se passe comme si l'esprit des sociétés dominatrices fonctionnait sur un modèle à la fois essentialiste, manichéen et autistique : ces sociétés croient qu'elles concentrent en elles-mêmes l'« humanité », l'« être », le « vrai » et le « bien » ; elles attribuent aux autres communautés une réalité moindre, et jugent leurs données culturelles inférieures, erronées, et parfois même mauvaises.

Considérons la manière dont les sociétés primitives se nomment elles-mêmes. On s'aperçoit qu'en réalité les sociétés s'attribuent presque toujours un seul et même nom : les Hommes. Illustrant de quelques exemples ce trait culturel, on rappellera que les Indiens Guarani se nomment Ava, qui signifie les Hommes ; que les Guayaki disent d'eux-mêmes qu'ils sont Aché, les Personnes ; que les Waika du Venezuela se proclament Yanomami, les Gens ; que les Eskimos sont des Inuit, des Hommes. On pourrait allonger indéfiniment la liste de ces noms

propres qui composent un dictionnaire où tous les mots ont le même sens : hommes. Inversement, chaque société désigne systématiquement ses voisins de noms péjoratifs, méprisants, injurieux.

Toute culture opère ainsi un partage de l'humanité en deux parts : elle-même, qui s'affirme comme représentation par excellence de l'humain, et les autres, qui ne participent qu'à un moindre titre à l'humanité. Le discours que tiennent sur elles-mêmes les sociétés primitives, qui se trouve condensé dans les noms qu'elles se confèrent, est donc ethnocentriste de part en part : affirmation de la supériorité de son soi culturel, refus de reconnaître les autres comme des égaux.

La relation entre « nous » (mon groupe culturel ou social, ce qui reste à définir) et les « autres » (ceux qui n'appartiennent pas à ce groupe) renvoie au rapport entre l'unité du genre humain et la diversité des peuples. Ce débat se concentre autour de questions cardinales comme l'opposition entre jugements universels et jugements relatifs, les races, les nations ou encore l'exotisme. En étudiant n'importe quelle famille dans n'importe quelle civilisation, nous trouvons sous des formes diverses l'expression du sentiment profond d'un individu d'appartenir à plusieurs horizons sociaux – les limites sociales qu'il peut percevoir ayant pour lui plus ou moins d'importance les « siens », conjoint(s) ascendants et descendants proches ; le clan ou famille étendue. Cette dernière notion pouvant s'étendre dans les civilisations méditerranéennes de naguère, au quartier d'un village ou à une fraction de tribu ; puis au village, à tout un groupe de villages, à une tribu. Parmi ces horizons sociaux perçus de façon plus ou moins nette, l'un d'eux peut s'imposer avec netteté au détriment des autres, selon les circonstances.

Au-delà, il y a l'Autre, celui qui n'entre dans aucun des horizons sociaux présents dans la connaissance d'un individu ou ne peut y entrer qu'au terme de rites établissant des liens d'une parenté d'adoption provisoire ou définitive. L'Autre est celui qui est différent, par son mode de vie, sa façon d'être, son aspect physique, sa langue, parfois simplement une prononciation différente, sa classe sociale ou encore son éducation.

Il ne s'agit pas d'étudier les races en elles-mêmes, mais les doctrines sur les races. Il ne sera pas examiné les conquêtes coloniales, mais les justifications qui leur ont été apportées. En effet, ces philosophies ont été des événements, des moteurs de l'histoire. Si les idées ne font pas seules l'histoire, elles ont une influence certaine en rendant d'abord les actes possibles et en les faisant accepter ensuite.

Nous pouvons distinguer deux moments déterminants dans le regard porté sur l'Autre :

- la découverte de l'Autre et le recueil des faits, marquants pour l'observateur, soulignant ou accentuant encore ce sentiment d'altérité ;
- la construction d'une pensée permettant d'expliquer de façon satisfaisante cette altérité.

Si des peuples étrangers nous sont connus, c'est au travers des victoires du conquérant vainqueur. Sur les monuments figurés, ils sont reconnaissables à leurs costumes, à leur coiffure qui soulignent leurs attitudes de captifs avilis. L'Autre est parfois l'allié, le plus souvent l'ennemi. De l'Ailleurs, du pays de l'Autre viennent toujours des richesses innombrables : du bois, toujours précieux dans des pays d'Orient, des métaux, toujours précieux et des parfums. L'étrangeté physique de l'Autre n'est indiquée que lorsqu'elle est particulièrement frappante. Une autre distinction achève d'établir l'altérité : l'Ailleurs, où vit l'Autre, se trouve au bout de l'espace.

Le voyage ne fait que rendre plus sensible cette sortie de soi qui est l'essentiel de la rencontre de l'Autre. Le voyage est intimement lié à l'Initiation, c'est-à-dire à la connaissance profonde de soi-même : descente symbolique dans les ténèbres de la Terre et remontée, éloignement dans la « brousse » loin de la Cité des hommes – des néophytes africains. L'Au-delà étant pour tous les hommes l'Ailleurs absolu.

Quel est l'étonnement des peuples voyant arriver les premiers Blancs : des ombres venues d'un pays des brumes, proche des ténèbres de la nuit sans fin. À leur arrivée en Colombie britannique, les Blancs font cuire du riz. Ce sont des vers, pensent les Indiens<sup>6</sup>.

« À leur arrivée dans les Nouvelles-Hébrides, les Européens furent d'abord pris pour des fantômes. On appelait leurs vêtements peaux de fantômes et leurs chats : rats de fantômes »<sup>7</sup>. Les Australiens virent dans les cavaliers des enfants monstrueux venus de l'Autre Monde portés à dos par leurs sorcières de mères. Souvent aussi, ces hommes pâles, au poil blond ou roux et aux yeux clairs, furent considérés comme des fauves. Les Eskimo de la mer de Behring crurent que les premiers Blancs, en l'occurrence des officiers de la Marine impériale russe, étaient des poissons-scies monstrueux.

Parfois, les hommes blancs ont été vénérés. Ils se sont félicités alors de la crainte « superstitieuse » qu'ils inspiraient, sans imaginer un seul instant qu'ils devaient à leur peau blême d'être considérés comme des cadavres sans âme, sans sépulture, privés de tout sens moral et même de la conscience de leurs actes, contraints d'errer sans fin par les mers et les continents parce qu'ils ignoraient les rites.<sup>8</sup>

Le navigateur « découvrant » des peuples inconnus de lui était lui aussi « découvert » et décrit en termes d'Au-delà. La mer apportait l'Inconnu sur des rivages toujours considérés par ses habitants comme porteurs de la seule « civilisation » possible. Le récit, comme le rêve, est construit à l'aide de notions connues, d'images empruntées au « fantastique » d'une culture, plaquées sur les faits observés – des faits étranges donc étrangers – comme une explication.

Cette découverte de l'Autre conduit à l'élaboration de systèmes permettant d'intégrer les faits dans un ensemble cohérent. Des écoles sont nées, édifiées autour d'une pensée ; d'autres, plus tard, ont tenté de mettre en première place le

recueil des faits à observer – les critères de l'altérité de les étudier, de les classer, et enfin, mais en fin seulement, d'essayer d'en tirer non une « réflexion », mais bien de reconstituer à l'aide d'éléments épars : d'objets, d'institutions, de récits ou de rites, un système cohérent de pensée : l'ensemble de concepts, d'images dont les faits collectés ne sont que les expressions, bref d'essayer d'appréhender dans son ensemble une autre conception de l'espace, du temps, de l'homme et de la place de l'homme dans le monde.

Dans cette optique, il faut définir une série d'espaces sociaux qui structuraient autrefois les différents continents. De façon toute formelle, on peut distinguer des espaces d'échanges, des espaces étatiques, politiques et guerriers, des espaces linguistiques et des espaces culturels et religieux. On aboutit ainsi à la définition d'unités sociales effectives qui sont les véritables sujets de l'histoire à chaque période considérée. Il s'agit, en particulier, de mettre en évidence les opérateurs qui régissent les différentes procédures d'encodage ou d'enregistrement. En général, ce sont les unités politiques de toute taille – royaumes, chefferies, confédérations de villages, aires matrimoniales, lignages, etc. – qui jouent ce rôle en liaison avec l'existence de courants d'échanges internationaux. L'ensemble articulé de ces multiples unités est donc la véritable matrice d'identification<sup>9</sup>.

Aussi les êtres humains n'existent pas seulement en tant qu'individu. À travers un certain nombre de critères communs tels que : la langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, une même ascendance et la conscience, les acteurs sociaux ont le sentiment d'appartenir à un même groupe social. Deux groupes semblent plus importants que les autres : les entités ethniques et les entités politiques. D'une part, nous appartenons à des communautés qui pratiquent la même langue, habitent le même territoire et d'autre part, nous appartenons à des communautés qui nous imposent des devoirs et nous assurent des droits en tant que citoyen. Les nations, introduites en Europe à l'époque moderne, sont à la fois des entités politiques et culturelles.

Outre les répudiations pures et simples des autres cultures, l'ethnocentrisme fonctionne aussi, comme pratique négative, par assimilation de l'autre à soi. En effet, si sous le terme d'ethnocentrisme on regroupe divers modes caractéristiques de la négation d'une culture par une autre, et si l'on considère que, par son acte de négation, l'homme peut nier soit l'objet, soit la relation même à l'objet, on peut discerner, par delà la répudiation directe de l'autre, une forme moins grossière d'une telle négation : celle-ci résidera dans la négation de la relation même existant entre le locuteur et son objet. L'acte négateur fait alors connaître l'autre comme non distant, comme identique, ce qui interdit de poser le problème de la différence et de reconnaître l'identité et l'originalité de l'autre culture<sup>10</sup>. La volonté d'assimilation chez les tenants d'une culture qui imposent par décision administrative ou politique leurs règles à une autre culture repose sur un ensemble d'idées erronées : l'état dans lequel se trouve telle autre population est considéré comme une étape vers une civilisation plus parfaite, celle du locuteur ; corrélativement, les données propres au cadre naturel, au mode de vie et aux expressions culturelles afférentes sont considérées comme négligeables, et méconnues sinon inconnues.

Un tel stéréotype repose sur un faux évolutionnisme qui s'appuie sur deux idées : d'une part, l'idée selon laquelle il y aurait des degrés sur le chemin de la civilisation – ce qui suppose l'existence de moindres civilisations –, et d'autre part, l'idée de changement possible de l'enveloppe culturelle. Cette conception évolutionniste implique donc que celui, individu ou société, qui pense ainsi vit sa culture comme une enveloppe, une donnée interchangeable. Ainsi, et tel est l'un des principaux résultats de l'assimilation, en disant que l'autre « est un moindre soi » et en prétendant l'assimiler, l'homme d'une culture donnée nie la distance qui le sépare d'une culture autre pour ne pas reconnaître en elle un système différent.

À partir de la diversité de fait que chacun peut constater à l'œil nu entre les groupes humains (le phénotype), il existe deux attitudes fondamentales aisément repérables qui conduisent toutes deux, quoique par des chemins opposés, à légitimer la violence d'un groupe sur l'autre. En réalité ces deux attitudes ont en commun une même négation de la différence. Elles supposent la discrimination et, par là même, l'affirmation exclusive de soi.

1) La première attitude n'admet la différence des cultures que pour mieux la valoriser en termes de rapport de forces. On postule une hiérarchie des groupes humains selon des critères qui sont favorables aux « gens du soi ». La valeur ne peut être préservée que par le maintien d'une distance infranchissable entre soi et les autres. Maintenir la « pureté » de la race contre les mélanges qui la font dégénérer devient la préoccupation obsédante et la tâche essentielle du pouvoir.

À partir d'une différence, on institue une discrimination qui devient la charte du pouvoir, de l'ordre et de la sécurité. Peu importe la manière dont est reconnue la supériorité congénitale d'une fraction de l'espèce humaine, elle est un dogme. Cette discrimination fondamentale a pour conséquence logique de désigner l'Autre pour victime. Ce faisant, l'exercice de la violence et du meurtre est une tentative d'identification à l'autre par le sacrifice même qu'on lui inflige. Le refus d'acceptation de la différence ne supporte que l'identification forcée, par le moyen du meurtre.

L'affirmation de soi passe ici par la négation de l'autre, et ce meurtre est une protestation d'identité avec la victime. Faute de pouvoir accepter la différence, la volonté d'identité transforme l'autre en victime d'un sacrifice qui, à l'échelle parfois de tout un peuple, prend la forme de l'extermination. Ainsi, la discrimination, qui correspond au refus d'accorder existence à l'autre, est une affirmation exclusive de soi. Cette attitude d'identification forcée de l'autre à soi entraîne le massacre de l'autre au nom de quelque chose de supérieur. Le peuple victime n'est autre que soi-même offert en sacrifice en l'honneur d'une puissance supérieure qu'il importe de vénérer<sup>11</sup>.

Il semble que ce soit la culture occidentale qui ait, la première, ajouté une connotation naturaliste à ce phénomène, et ce, bien avant le règne de la biologie et de la notion contemporaine de races. La perception de l'Autre repose sur



l'opposition entre Nature et Culture. À ce titre, l'Antiquité fait bien peu de cas de l'Autre figé dans une infériorité naturelle, de l'étranger, du vaincu ou encore de celui qui est différent.

2) La seconde attitude est une tentative pour supprimer la diversité des cultures, tout en feignant de la reconnaître pleinement. Car, si l'on traite les différents états où se trouvent les sociétés humaines, tant anciennes que lointaines, comme des stades ou des étapes d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but, on voit bien que la diversité n'est qu'apparente. Le monde moderne est parvenu à étendre son universalité de fait aux autres ères. Ce mouvement historique ne renvoie donc plus au simple concept, mais il accède au statut de réalité.

Privilégier ce processus de nature historique c'est vouloir écrire dans les faits une histoire pour soi, une histoire pour l'Europe, une histoire pour le Blanc. La référence historique est contraignante pour les autres, exaltante pour soi puisqu'on est toujours à l'aboutissement du devenir historique comme à la pointe significative du présent. Seul est reconnu « actuel », c'est-à-dire pertinent, le présent de sa propre société, et seul est valorisé, dans le futur, son propre projet.

C'est ce faux évolutionnisme qui a permis de réduire la diversité des cultures en la rendant moins inquiétante et de sauvegarder une précieuse et rassurante image de soi. Il est clair que le pouvoir trouve ici raison de nier la différence et de vouloir réduire la diversité en forçant l'autre à l'identité. C'est ne réhabiliter l'autre qu'en en faisant un autre soi-même ; et pour cela la force est dans « le » sens de l'histoire. Toutes les techniques d'« assimilation », d'intégration, de même que toutes les contraintes allant jusqu'à l'extermination physique ou culturelle sont légitimées. Cet universalisme accompagne la modernité triomphante, lorsqu'elle se veut référence au progrès, à la nation universelle, ou encore à un projet d'évangélisation religieuse. La marche en avant de ceux qui s'identifient à la modernité est vécue ou présentée comme une chance historique offerte à ceux qu'elle croise dans sa progression, et dont ils n'admettent pas qu'ils puissent s'y refuser. Cet universalisme se révélera violent et entachera son caractère altruiste et généreux.

Tout obstacle dressé sur le chemin de l'inclusion dans la modernité par ceux qui sont supposés en bénéficier est susceptible d'être combattu au travers des catégories raciales qui permettront tout à la fois de dénoncer l'obscurantisme, de détruire les résistances les plus systématiques des uns, et de justifier l'exploitation des autres, prix à payer par ces derniers pour une entrée dans le monde moderne.

Ainsi ces deux attitudes conduisent-elles au même refus de la différence, à une même volonté d'identification de l'autre, ramené au même. L'esclavage comme la colonisation sont des formes ancestrales du rapport à l'Autre. La violence en est le dénominateur commun. Cependant elle prend des formes radicalement distinctes. Les motivations qui ont pu prévaloir à ces deux pratiques ont évolué au cours des siècles.