

BERNARD LAHIRE

Les structures fondamentales des sociétés humaines

Eux/nous : ethnocentrisme, racismes (Extraits du chapitre 21)

« La plupart des groupes sociaux doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas "nous". »
Richard Hoggart, *La Culture du pauvre* (1970 : 117).

« Il a l'habitude de considérer tous les étrangers comme des inférieurs, comme des êtres pas tout à fait humains. »
Ursula Le Guin, *Les Dépossédés* (1975 : 25).

Dans l'histoire des sociétés humaines, l'un des grands invariants réside dans l'opposition entre un « nous », chargé de toutes les valeurs positives imaginables, et un « eux » associé à tout ce qui est perçu comme négatif (1). Le renvoi de l'« autre » (clan, tribu, société, ethnie, race, classe, caste, ordre, groupe, catégorie, etc.) du côté de la laideur, de l'ignorance, de l'animalité, de la « barbarie » ou de la « sauvagerie » est le principe de tout ethnocentrisme. L'absolutisation et la sublimation (au sens d'une image « portée au sublime ») des traits de son propre groupe (qu'il soit familial, amical, religieux ou national) conduisent classiquement à découper tous les beaux costumes (bonnes mœurs, bon goût, vraie culture, pleine humanité, etc.) à sa taille et à juger de la grandeur des « autres » à partir de ces costumes faits sur (sa propre) mesure :

Que les Walbiri [Aborigènes d'Australie] considèrent d'autres tribus sous un jour favorable ou non, leurs opinions traduisent toujours une conviction inébranlable en leur propre supériorité. Comme on pourrait s'y attendre, ils évaluent le comportement et les usages des autres à l'aune de leur adéquation avec les normes Walbiri, et ils considèrent toute divergence notable entre les deux comme une preuve des défauts des étrangers. Le fait que le rituel mortuaire de Warramunga diffère de celui des Walbiri, ou que les Pintupi soient dépourvus d'un système élaboré de sous-sections de mariage, est interprété comme un reflet de l'infériorité foncière des groupes en question. Inversement, le plus grand compliment dont les Walbiri puissent gratifier des voisins qu'ils apprécient, comme les Walmanba ou les Yanmadjari, est de parler d'eux comme « à demi Walbiri » (2).

L'ethnocentrisme est ainsi toujours une manière de boucler sur soi (sa civilisation, sa nation, sa classe, son groupe, etc.) les limites de l'existence considérée comme étant digne d'être vécue, et de tenir à distance, discrètement ou rageusement, ceux qui sont placés hors de l'entre-soi. Claude Lévi-Strauss écrivait ainsi à propos de l'ethnocentrisme :

L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie les « hommes » (ou parfois – dirons-nous avec plus de discrétion – les « bons », les « excellents », les « complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus – ou même de la nature – humaines, mais sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou d'« œufs de pou » (3).

Et André Leroi-Gourhan renchérisait quelques années plus tard :

Dans de très nombreux groupes humains, le seul mot par lequel les membres désignent leur groupe ethnique est le mot

« hommes ». L'assimilation de l'ethnie à une sorte de « moi » idéal, réunissant les qualités du bien et du beau, fait opposition à la tendance à placer au-delà du monde familier les peuples monstrueux qui réalisent dans leur aspect et dans leurs mœurs, au maximum, le mal et la laideur (4).

Quoi de plus fort que de décider de contenir l'humanité ou l'excellence humaine dans les limites de son « territoire » en renvoyant le hors-limite à du « non-humain » ou à du « moins qu'humain » ? Les constats de Lévi-Strauss et de Leroi-Gourhan se vérifient ainsi, par exemple, chez les Aborigènes d'Australie :

Selon une tendance très banale dans le monde, les tribus australiennes se concevaient et se désignaient souvent comme rassemblant les seuls véritables êtres humains, tout en déniaient cette qualité aux autres. Les sobriquets par lesquels on qualifiait les étrangers traduisaient souvent la peur et l'inimitié qu'ils inspiraient. Ainsi, tandis que les Kurnai étaient littéralement les « humains », l'ensemble de leurs voisins détestés étaient les Brajerak, c'est-à-dire « ceux qui sont en colère » et ceux de la tribu de l'ouest du Victoria les Thurung, les « serpents-tigres », car ses membres « se faufilent pour venir nous tuer » (5).

Cette opposition entre « eux » et « nous » peut conduire, dans le moins sérieux des cas, à des railleries rituelles (*e.g.* les blagues qui visent à ridiculiser une ethnie, une nation ou une catégorie de personnes comme les « blondes »), et dans le pire à des conflits interethniques violents ou à des entreprises de destruction massive de l'« autre ».

Ce que je vais m'efforcer ici de montrer, c'est le fait que l'opposition eux/nous n'est que la traduction et le prolongement, dans l'ordre symbolique propre à notre espèce, d'un mécanisme de « défense » présent dans l'ensemble du vivant, défense du proche par rapport à tout ce qui est perçu comme lointain, étranger, extérieur à son propre

groupe. Dans les espèces animales à partition sexuée, cela commence avec la défense – par la mère seule, la mère et le père, ou plus rarement le père seul – de sa progéniture contre les attaques extérieures (prédateurs, infanticides perpétrés par des mâles). C'est ensuite la défense des plus proches (père et mère, frères et sœurs, oncles et tantes, grands-pères et grands-mères, etc.) ou la préférence qui leur est accordée dans de nombreux cas de figure de coopération, de partage ou d'entraide (6). Dans le cas des insectes eusociaux (fourmis ou abeilles notamment), l'ensemble des membres œuvrant et veillant à la bonne reproduction du groupe, l'entre-soi s'élargit à l'ensemble de la colonie, et les membres de ces sociétés ont des moyens chimiques de reconnaître immédiatement l'appartenance ou la non-appartenance d'un individu à leur groupe (7). La logique de défense du « même » et de méfiance vis-à-vis de l'« autre » est une loi générale qui structure les relations sociales dans l'ensemble du vivant.

Avec les animaux eusociaux – qui fonctionnent sur la base d'une seule reproductrice et d'une organisation collective qui tourne autour de cette reproduction – on assiste à une sorte de généralisation à l'ensemble du groupe d'un mécanisme concernant, chez les animaux sociaux mais non eusociaux, les « physiquement proches », c'est-à-dire ceux qui sont en interaction directe. Nous allons voir que les biologistes ont eu ici tendance à expliquer le mécanisme sur la base de proximités génétiques, par ailleurs tout à fait réelles dans un certain nombre de cas, dans ce qui a été appelé la « théorie de la sélection de parentèle (8) ». Mais en plaçant l'explication du côté de la maximisation de son capital génétique (en défendant ceux qui possèdent en partie les mêmes gènes que soi, on se défend soi-même), les biologistes ont fait comme si les animaux étaient capables de détecter les gènes de leurs congénères. Or le fait que les mâles de certaines sociétés ne soient pas capables de reconnaître leur paternité lorsque les femelles ont des rapports sexuels

avec de multiples partenaires, et qu'ils ne s'investissent pas autant dans le soin des petits que les mâles qui, parce que monogames, en sont pratiquement sûrs, montre bien que l'animal n'a absolument aucun sens pratique ou aucune intuition sensible de la proximité ou de l'éloignement génétique, mais qu'il se fie simplement à sa connaissance et à sa fréquentation de l'autre, à l'expérience qu'il en a. Derrière la proximité génétique se trouve une variable cachée qui est bien plus explicative : la proximité sociale précoce, qui réside dans le fait d'avoir vécu avec l'individu depuis longtemps, et même depuis le début de la naissance de l'un ou de l'autre ; ou, dit autrement, d'avoir entretenu précocement un niveau élevé d'interactions avec l'individu en question. *Cela est un point particulièrement important dans le cas des espèces altricielles qui implique une longue durée de coexistence des parents (au moins l'un d'entre eux, même s'il s'agit d'un parent adoptif) et des enfants.*

Dans le cas des sociétés humaines, le « nous » (et donc le « eux ») peut prendre des formes culturellement très variables et l'on peut dire que l'on passe de *proches concrets* (même colonie pour des animaux eusociaux grâce aux marqueurs chimiques, même « famille » pour des animaux non eusociaux) à un ensemble de *proches plus étendu*, et même à des *proches construits sur la base de symboles ou de fictions mythiques ou idéologiques* (les membres du même lignage, les membres du même clan avec un ancêtre mythique commun, les membres d'un groupe qui se réfère à un même dieu, les citoyens d'une même patrie ou d'une même nation, les membres d'un même parti politique, les supporters d'un même club de football, les anciens élèves d'une grande école, etc.). Le « nous », qui était un nous de proximité physique (les personnes dont je suis le plus proche, avec qui j'interagis fréquemment), devient, grâce aux capacités de symbolisation, un « nous » de proximité symbolique, culturellement construite. Avec une division sociale du travail de plus en plus forte, les sociétés humaines n'ont

cessé de multiplier les types d'oppositions eux/nous, de même qu'elles ont réussi à rassembler des millions d'individus dans des royaumes ou des républiques, unes et indivisibles, avec leurs langues, leurs drapeaux, leurs devises et leurs hymnes nationaux.

Si les primates non humains préfèrent leurs apparentés ou les membres de leur groupe élargi et s'ils constituent les autres groupes en ennemis potentiels, leurs oppositions sont relativement simples comparées à celles qui s'observent dans les sociétés humaines. Comme l'écrit Bernard Chapais: « Les groupes humains font toujours partie d'entités sociales plus inclusives, qui elles-mêmes appartiennent à des structures encore plus inclusives. En revanche, la grande majorité des sociétés de primates sont des structures indépendantes à groupe unique (9). » En multipliant les lignes de différenciation entre des « eux » et des « nous », les Hommes ont multiplié les occasions de railler, de dénigrer, de détester autrui ou même de lui faire la guerre. Même des supporters de clubs de football adversaires peuvent en arriver à se battre violemment entre eux sur la base de différences municipales, régionales ou nationales.

[...]

ETHNOCENTRISME DANS LES SOCIÉTÉS HUMAINES

Dans le cas d'une espèce culturelle comme l'espèce humaine, la théorie de la sélection de parentèle manque de pertinence parce qu'elle ne prend pas en compte le fait que le mécanisme qu'elle a mis au jour s'est considérablement étendu au cours de la longue histoire du vivant. La variation culturelle est, j'ai plusieurs fois insisté sur ce point crucial, la suite logique de la variation génétique sur la base de laquelle opère classiquement la sélection naturelle. Elle est un moyen plus souple et plus rapide de s'adapter à son environnement et, par conséquent, une solution adaptative encore plus efficace que la variation génétique. Du coup,

on peut dire que la culture est une continuation de l'adaptation par d'autres moyens que ceux de la génétique, et que la préférence donnée au proche (appartenance au même groupe), de même que la méfiance à l'égard du lointain (existence hors du groupe) se définissent essentiellement sur des bases culturelles dans les sociétés humaines, même si elles trouvent leur origine dans la matrice des rapports parents (ou allo-parents)-enfants.

La parenté peut être tout d'abord considérablement élargie par rapport aux liens de parenté reconnaissables dans les sociétés de mammifères, et notamment les sociétés de primates non humains. Elle s'étend grâce à la « parenté affinale » (par alliance), résultant de la conjugalité (ou de l'alliance), mais bien au-delà encore, au point de se reconnaître un ancêtre mythique commun pour souder l'ensemble du groupe. Et même lorsque plus aucun lien de parenté, réel ou mythique, n'est revendiqué, c'est encore le modèle familial qui est mobilisé métaphoriquement comme matrice productrice de rapprochement, de rassemblement et de solidarité.

Népotisme, esprit de corps, esprit de clocher, régionalisme, nationalisme, patriotisme, chauvinisme ne sont que des formes différentes d'un même phénomène (10). En faisant des non-apparentés des frères (« nous sommes tous frères », disent les chrétiens), en faisant d'une patrie (étymologiquement « pays des pères ») l'objet d'une attache émotionnelle et du don de soi (« Mère-Patrie », « amour de la patrie », « mourir pour la patrie ») (11), etc., en faisant d'une entreprise une « grande famille » ou en inventant des « fraternités » ou des « sororités », les sociétés humaines ne font que rappeler l'origine familiale des comportements altruistes. Même l'usage du terme de « parenté culturelle » chez certains auteurs est une sorte d'hommage rendu à la parenté originelle. L'anthropologue étatsunien Michael Alvard a parfaitement bien exprimé la situation de l'espèce humaine par rapport aux espèces animales non culturelles :

Les mécanismes culturels qui sont présents sous une forme reconnaissable chez les primates non humains et d'autres animaux [...] fonctionnent chez les humains pour augmenter la complexité sociale au-delà du niveau que la parenté génétique fournit généralement chez ces autres créatures. Alors que la parenté génétique reste importante dans les sociétés humaines, les mécanismes de parenté culturelle et d'autres formes d'identité de groupe sont capables de créer des sociétés plus vastes et hiérarchiquement structurées [...]. Les relations génétiques, par exemple, fournissent une structure de parenté qui associe les individus et facilite le népotisme chez les humains et d'autres espèces sociales. Chez les autres organismes hautement sociaux, en particulier les insectes eusociaux, les similitudes génétiques fournissent la structure permettant à l'ultra-socialité d'évoluer via le processus de sélection de la parenté [...]. Mais l'assortiment selon le degré de parenté génétique n'est pas le seul mécanisme qui peut rapprocher les altruistes [...]. Tout en acceptant la nature essentielle de la théorie darwinienne, il est de plus en plus clair que la culture joue un rôle clé dans la structuration du comportement social humain au-delà du niveau de la famille (12).

Les clans, les tribus, les lignages, les ethnies, les religions, les castes, les classes, les ordres, les nations, les régions, les villes ou les villages, les quartiers, les familles, les clubs sportifs, les groupes de pairs, les bandes ou les gangs constituent autant de principes de rapprochement des individus qui se reconnaissent une même appartenance et s'identifient au même groupe, portent un même nom (en commençant par le nom de famille) ou s'attribuent un même qualificatif (français, breton, marseillais, etc.). Qui dit rapprochement dit possibilité ouverte de coopération, d'alliance, d'entraide, de partage. L'altruisme s'exerce d'abord et avant tout dans les limites de ces entre-soi, plus ou moins étendus. L'aide qu'on apporte, la coopération ou le partage qu'on accepte sont tournés avant tout vers les « siens », les proches, et c'est pour cette raison que l'altruisme a parfois pu être considéré comme une forme étendue d'égoïsme

social. Protéger ses enfants, au péril parfois de sa vie, leur accorder la préférence, est bien une forme de sacrifice ou de don de soi (de son temps, de son argent, de son énergie, et parfois aussi de sa vie), mais c'est aussi une forme de défense de son groupe conçu comme une sorte d'extension de soi. Comme l'écrivent Hal Whitehead et Luke Rendell : « Les individus coopèrent avec ceux appartenant à "leur groupe" qu'ils perçoivent comme eux-mêmes et peuvent être antagonistes envers ceux qu'ils perçoivent comme appartenant à un groupe différent (13). »

Dans l'ensemble du vivant, selon la nature notamment des liens entre progéniture et adultes protecteurs, les contours des groupes à l'intérieur desquels l'altruisme est de rigueur ne seront pas les mêmes. Par exemple, la prise en charge collective des larves dans les colonies eusociales de fourmis ou d'abeilles diffère nettement de la prise en charge quasi exclusivement individuelle-maternelle chez la plupart des mammifères, et notamment chez les chimpanzés, de même que de celle, plus étendue mais ne concernant pas la société dans son ensemble, que l'on observe dans les sociétés humaines de chasseurs-cueilleurs. Comme nous l'avons vu, les difficultés d'accouchement spécifiques à l'espèce humaine et la longue dépendance des enfants humains ont exercé une pression dans le sens d'une plus grande solidarité collective autour des femmes et des enfants. Les aides à l'accouchement ou à l'élevage des enfants constituent une donnée de base des sociétés humaines. Tant et si bien que l'on a été amené à parler de « reproducteurs communautaires » ou d'« élevage coopératif » pour désigner le fait que les mères doivent avoir l'aide des autres pour accoucher et élever leurs enfants (14). Mais il aura fallu une longue histoire culturelle avant que les sociétés humaines puissent s'approcher, à leur manière, du modèle des espèces eusociales. Si aujourd'hui un enfant humain vivant dans des sociétés développées est, à un degré ou à un autre, élevé-protégé-soigné par un ré-

seau très étendu d'acteurs individuels ou institutionnels (parents, frères et sœurs, grands-parents et autres membres de la famille, nourrices, crèches, écoles, pédiatres, psychologues, orthophonistes, services de protection maternelle et infantile, sécurité sociale, caisses d'allocations familiales, centres socio-culturels, clubs sportifs, associations en tout genre, etc.), cela n'a pas toujours été le cas dans l'histoire de l'humanité.

De même que certaines espèces de mammifères développent des formes de socialité – et notamment de coopération et d'entraide – au-delà des apparentements génétiques, comme dans le cas des chasses collectives ou de la défense collective d'un territoire, les hommes des sociétés traditionnelles ont organisé la coopération de façon élargie en fabriquant culturellement des « nous » de plus en plus étendus. Par exemple, les habitants de Lamalera, un village de l'île de Lembata en Indonésie, sont des chasseurs-cueilleurs qui chassent en coopération de grands animaux marins tels que le cachalot et la raie manta. Or Michael Alvard note que « si la sélection de parentèle était le seul mécanisme à l'œuvre, les habitants de Lamalera auraient du mal à s'organiser en groupes suffisamment grands pour chasser la baleine ». Dans de tels groupes humains, « les identités socialement construites et transmises culturellement comme les patrilignages (15) » peuvent jouer un rôle plus important que le strict apparentement génétique.

Comme le rappelait l'anthropologue étatsunien Robert Lowie, le « clan » des sociétés primitives est une unité qui « institue une parenté soit avec le père, soit avec la mère » et rend tous les membres du clan parents au même degré, rendant possibles des coopérations sur une base plus élargie que si l'on avait affaire à une parenté génétique :

Chez nous, un cousin au troisième ou quatrième degré ne fonctionne plus guère comme membre de la famille ; cependant, pour les primitifs, grâce à la fixité du lien clanique, même

le parent le plus éloigné passe toujours pour un membre de la même unité ; celle-ci est le plus souvent désignée par un nom porté en commun par tous ses membres, ce qui ne laisse ainsi subsister aucun doute quant à la filiation clanique. Le sentiment de communauté qui naît alors se reflète dans la terminologie. Les camarades de clan de la même génération s'appellent en général frères et sœurs [...] (16).

Par exemple, chez les Indiens Crow divisés en treize clans utérins exogamiques, « non seulement les ressortissants du même clan s'interpellent les uns les autres comme s'ils étaient parents, même lorsqu'ils ne sont pas apparentés entre eux, mais ils se comportent véritablement comme tels les uns envers les autres, s'entraidant volontiers lorsque l'occasion s'en présente (17) ». L'apparement culturel est attesté par le nom commun porté par tous les membres du clan, qui fonctionne, à l'instar du signal chimique chez beaucoup d'espèces, comme signe de reconnaissance et de proximité.

Malgré l'élargissement du sentiment communautaire rendu possible par des moyens culturels (nom, mythes et rites, ancêtres, etc. communs), les sociétés humaines n'échappent pas à la logique de la préférence accordée au « nous » pointée par la théorie de la sélection de parentèle. Listant les types de sociétés humaines qui n'ont jamais existé, et qui ont bien peu de chances d'exister un jour, le sociologue étatsunien Stephen K. Sanderson évoque des « sociétés dans lesquelles les gens préfèrent systématiquement les non-parents aux parents et les parents éloignés aux parents proches », celles « qui n'ont pas le sens de l'identification ethnique », ou celles « présentant un niveau élevé d'hétérogénéité ethnique et dans lesquelles il n'y a pas de conflit ethnique » (18). Natalie et Joseph Henrich s'interrogent sur les raisons pour lesquelles l'ethnicité est si fortement structurante dès lors qu'il est question de coopération ou de conflit :

L'énigme la plus générale est peut-être de savoir pourquoi les groupes ethniquement marqués semblent si importants dans le monde par rapport à d'autres types de groupes humains. Pourquoi les frontières ethniques – et non d'autres frontières possibles – marquent-elles si souvent les lignes de faille des guerres, des génocides, de l'oppression, du favoritisme entre groupes, etc. Les gens pourraient se répartir en fonction de leur taille (les grands contre les petits), de leur profession (les plombiers contre les caissiers) ou de leur appartenance au Lions Club, mais ils ne le font pas. Pourquoi les gens soutiennent-ils souvent les candidats politiques qui partagent leurs marqueurs ethniques? Pourquoi l'ethnicité est-elle si importante dans le mariage, le sexe, l'éducation des enfants et la santé (19)?

La réponse à cette question réside sans doute dans l'aspect composite de l'ethnicité par rapport aux autres types de groupes ou de catégories évoqués. Une ethnie est généralement définie comme une population humaine ayant en commun une ascendance, une histoire (réelle ou mythologique), une langue, une religion, une culture (qui peut être musicale, culinaire, vestimentaire, etc.), et le plus souvent tout cela à la fois. En ce sens, elle condense de nombreux principes de différenciation par rapport au reste du monde, et elle se retrouve, de fait, présente dans nombre de faits de « préférence » ou, inversement, de conflits (20). Mais les auteurs ont tendance à se focaliser sur les rapprochements intra-ethniques et les conflits interethniques en minorant les différences d'un autre genre, alors que la classe sociale, la nation, la région, le village, le quartier, la famille, la bande ou le gang fonctionnent aussi, dans bien des cas, comme des principes de rapprochement et de division.

Un dernier point mérite d'être soulevé. Si, selon toute vraisemblance, le principe de l'ethnocentrisme et de la préférence donnée aux membres de son groupe s'origine dans les relations entre les parents et leur progéniture – ce qui explique les nombreuses confirmations de la théorie de la

sélection de parentèle – , la capacité proprement humaine à faire groupe sur des bases culturelles ou symboliques, au-delà des bases familiales, a, du même coup, rendu possible une pacification de l'espace social en repoussant toujours plus loin les limites de son entre-soi ou, pour le dire autrement, en constituant des entre-soi toujours plus étendus (de la famille au clan, du clan à la tribu, de la tribu à l'ethnie, de l'ethnie à la nation, etc.). D'où l'on voit que la solution logique aux tensions et aux conflits entre groupes est de promouvoir l'intégration de ces groupes dans des unités plus grandes, faisant d'anciens étrangers ou d'anciens ennemis des membres de la même communauté. Les pages les plus sociologiquement pertinentes ayant été écrites sur ce point ne se trouvent pas dans un livre de sciences sociales, mais chez le père de la théorie de la sélection naturelle :

À mesure que l'homme avance en civilisation, et que les petites tribus se réunissent en communautés plus larges, la plus simple raison devrait aviser chaque individu qu'il doit étendre ses instincts sociaux et ses sympathies à tous les membres d'une même nation, même s'ils lui sont personnellement inconnus. Une fois ce point atteint, il n'y a plus qu'une barrière artificielle pour empêcher ses sympathies de s'étendre aux hommes de toutes les nations et de toutes les races. Il est vrai que si ces hommes sont séparés de lui par de grandes différences d'apparence extérieure ou d'habitudes, l'expérience malheureusement nous montre combien le temps est long avant que nous les regardions comme nos semblables (21).

L'extension des petits entre-soi ne joue cependant un rôle de pacification qu'à condition que le mouvement s'accompagne d'une monopolisation de la violence physique légitime par un groupe spécialisé au sein de la société. Mais si, dans les rapports inter-groupes au sein de la société, les agressions physiques ont tendance à s'estomper sous l'effet de l'unification relative et de la monopolisation de la force

physique, dans le même temps, la concentration des forces qui résulte de l'extension du périmètre de la société est grosse de plus grandes manifestations potentielles de violence inter-sociétés (*e.g.* les deux grandes guerres mondiales opposant des États-nations puissamment armés). Et, par ailleurs, l'unité des grandes sociétés reste toujours très fragile et se trouve menacée en permanence par des forces de fission. Ainsi, dans l'histoire, nombre de larges entités politiques (*e.g.* empires romain ou mongol, sociétés plurinationales, etc.) ont fini morcelées ou ont dû affronter d'importantes tensions internes. C'est au prix parfois d'un travail symbolique et matériel gigantesque, et parfois même d'une violence exercée à l'égard des tentatives de séparatisme que l'unité parvient péniblement à se maintenir. Le mouvement d'extension des entre-soi ne va pas sans une tendance contraire, notamment dans les périodes de crise économique, de repli vers des unités plus petites qui cherchent à se distinguer des autres (*e.g.* mouvements nationalistes).

MÉPRIS OU HAINE DE L'AUTRE

Tout groupe est un principe de rassemblement et permet, en général, de faire baisser les tensions entre les sous-groupes le composant. Les sociétés qui prédominent aujourd'hui sont composées de nombreuses subdivisions (régionales, municipales, socio-professionnelles, ethniques, religieuses, etc.) qui cohabitent souvent sans grands conflits, même si des concurrences, des railleries, des tensions peuvent toujours être réactivées en certaines occasions et se traduire en actes de violence. Mais tout groupe définit aussi son hors-groupe, et est donc porteur de conflits potentiels avec d'autres groupes de même niveau. Les conflits entre familles, entre bandes ou gangs, entre quartiers, entre classes, entre ethnies ou entre nations sont des manifestations sociales de l'ethnocentrisme. Le « nous » à la fois rassemble ses membres et divise le monde

en deux camps : les membres du groupe et les étrangers au groupe, les amis auxquels on peut faire confiance et les ennemis dont il faut se méfier, etc. L'amour du proche ou la loyauté à l'égard des membres de son groupe sont indissociables de la haine ou du mépris de l'autre (de l'étranger, du hors-groupe, etc.).

Marshall Sahlins reprochait à la sociobiologie sa vision du monde ou, si l'on veut, son anthropologie hobbesienne (22). « L'homme est un loup pour l'homme », disait Thomas Hobbes dans son *Léviathan*, où il parlait encore de la « guerre de tous contre tous » (*Bellum omnium contra omnes*). L'anthropologue a beau jeu de rappeler que cela n'a rien d'un fait de nature et que tout ne se réduit pas à cela dans les sociétés humaines. Mais on peut dire que Hobbes exprime pourtant indéniablement quelque chose de juste sur le monde social. Il faudrait simplement enrichir cette anthropologie sommaire en disant que, dans certaines conditions, l'homme est un loup pour l'homme (si l'on reprend le stéréotype associé au loup), que dans d'autres conditions l'homme se conduit à l'égard de ses semblables comme une louve avec ses petits ou comme un loup chassant de façon coopérative. Hobbes et tous ceux qui reprennent la formule « l'homme est un loup pour l'homme » se trompent donc en réalité deux fois : sur le loup et sur l'homme. Ils développent une vision monolithique et univoque des comportements en société (23). La question est donc de savoir quelles sont les conditions d'une coopération et quelles sont les conditions d'un dénigrement, d'une hostilité ou d'un conflit.

Par exemple, chez les Aborigènes d'Australie, chaque tribu entretenait un « sentiment de supériorité » à l'égard des tribus étrangères :

On était convaincu tant de sa propre grandeur morale et culturelle que du caractère plus ou moins dépravé ou méprisable des usages des autres dans ce qu'il faut bien appeler, même si ces mots sont en partie inappropriés s'agissant de

groupes humains de quelques centaines de personnes, un mélange d'ethnocentrisme et de xénophobie. C'est ainsi, par exemple, que les Nyul-Nyul du Kimberley ne manquaient pas de dire de leurs voisins les Bard, avec lesquels ils entretenaient pourtant d'étroites relations et nouaient de fréquents intermariages, qu'ils ne possédaient pas de lois et qu'ils leur étaient bien inférieurs (24).

Parmi les nombreux exemples d'ethnocentrisme rapportés par les ethnologues et mentionnés par Darmangeat, on peut citer les Yaraldi d'Australie-Méridionale pour qui les Nukunu étaient accusés de sorcellerie, d'incestes, de viols et de copulation durant les règles, ou bien les Tiwi qui considéraient les étrangers comme n'étant « pas de vrais êtres humains ». Et, de manière générale, la violence peut s'exercer sur les étrangers à la tribu, excepté les cas où ils sont connus et entretiennent déjà des liens d'amitié avec des membres de la tribu (25).

Dans son célèbre livre sur la cité antique, Fustel de Coulanges nous livre un cas détaillé de traitement de l'« étranger » dans le monde antique, avec une base religieuse très familiale : « Ainsi la religion ne résidait pas dans les temples, mais dans la maison, chacun avait ses dieux ; chaque dieu ne protégeait qu'une famille et n'était dieu que dans une maison (26). » Au sein de chaque famille, il y avait un foyer, un « feu sacré » associé au « culte des morts », et « chaque foyer protégeait les siens et repoussait l'étranger (27) ». D'« infranchissables lignes de démarcation entre les familles (28) » étaient établies, et l'étranger était donc défini comme étant celui qui n'appartient pas à sa famille :

La religion de ces premiers âges était exclusivement domestique ; la morale l'était aussi. La religion ne disait pas à l'homme, en lui montrant un autre homme : voilà ton frère. Elle lui disait : voilà un étranger ; il ne peut pas participer aux actes religieux de ton foyer, il ne peut pas approcher du tombeau de ta famille, il a d'autres dieux que toi et il ne peut pas s'unir à toi par une prière commune ; tes dieux repoussent son

adoration et le regardent comme leur ennemi; il est ton ennemi aussi. Dans cette religion du foyer, l'homme ne prie jamais la divinité en faveur des autres hommes; il ne l'invoque que pour soi et les siens. Un proverbe grec est resté comme un souvenir et un vestige de cet ancien isolement de l'homme dans la prière. Au temps de Plutarque on disait encore à l'égoïste: tu sacrifies au foyer [...]. Cela signifiait: tu t'éloignes de tes concitoyens, tu n'as pas d'amis, tes semblables ne sont rien pour toi, tu ne vis que pour toi et les tiens. Ce proverbe était l'indice d'un temps où toute religion était autour du foyer, où l'horizon de la morale et de l'affection ne dépassait pas le cercle étroit de la famille (29).

Ce n'est qu'en fusionnant, peu à peu, les familles en phratries, et les phratries en tribus, que les hommes des sociétés antiques ont pu diminuer le nombre d'étrangers qui était généré par une organisation sociale fondée sur la famille. Désormais, l'étranger était seulement celui qui n'était pas de la même tribu que soi: « Mais de même que plusieurs phratries s'étaient unies en une tribu, plusieurs tribus purent s'associer entre elles, à la condition que le culte de chacune d'elles fût respecté. Le jour où cette alliance se fit, la cité exista (30). » Et, une fois encore, le même mécanisme d'exclusion se déplaça de la tribu à la cité pour faire de l'étranger une personne extérieure à la ville. Par exemple, Rome « qui possédait en propre une divinité, ne voulait pas qu'elle protégeât les étrangers, et ne permettait pas qu'elle fût adorée par eux (31) ». Fustel de Coulanges souligne le rôle politique du christianisme dans la transformation de vieilles sociétés au sein desquelles « chaque dieu protégeait exclusivement une famille ou une cité » en des sociétés qui, potentiellement, pouvaient contenir toute l'humanité: « Il n'était la religion domestique d'aucune famille, la religion nationale d'aucune cité ni d'aucune race. Il n'appartenait ni à une caste ni à une corporation. Dès son début, il appelait à lui l'humanité entière. Jésus-Christ disait à ses disciples: Allez et instruisez *tous les peuples* (32). » Religion universelle,

à l'instar de l'islam ou du bouddhisme, le christianisme n'a pu cependant atteindre son but, et n'a pas manqué d'engendrer à son tour la haine de l'autre (du non-chrétien, de l'infidèle, de l'incroyant).

Dans certains cas, quand l'opposition eux/nous prend la forme d'une opposition non-humain/humain, toutes les formes d'exploitation, de négation ou de destruction se trouvent légitimées. Déshumaniser l'« autre » est la façon la plus commune de justifier de le traiter comme une chose ou comme un animal (dans les sociétés qui traitent différemment un animal humain d'un animal non humain) (33). Comme le rappelait Claude Meillassoux, « dans le droit romain primitif, l'esclave est explicitement un objet et non une personne (34) ». Et, dans bien des cas, les esclaves sont considérés par les esclavagistes comme des bêtes. On leur attribue « une rusticité qui confine à la bestialité et qui se manifeste par la grossièreté, l'ignorance, l'infériorité intellectuelle, l'amoralité et la pratique d'actes de sauvagerie (comme le cannibalisme, généralement), traits qui les prédisposeraient donc à la capture et à une exploitation semblable à celle que subissent les animaux (35). » L'esclave est exclu de la citoyenneté et placé hors-groupe :

Ainsi, la fermeture de la communauté autour des *hommes* qui ont crû conjointement en son sein – c'est-à-dire autour de *congénères* (au sens très précis du terme) – est la condition lointaine et immanente d'une relation esclavagiste possible par la *distinction latente qu'elle permet d'établir organiquement entre ingénu et étranger*. L'individu qui n'a pas été formé dans ce double cycle productif et reproductif serait donc l'*étranger*. Il s'opposerait sur cette base à l'ingénu, celui qui est né et qui a crû dans la communauté (36).

L'esclave vient d'ailleurs souvent d'un groupe étranger aux groupes des maîtres, comme dans le cas des guerres qui s'achèvent par la mise en esclavage des vaincus survivants (37).

Germaine Tillion montrait de son côté à quel point le monde arabe, comme bien d'autres, a été traversé par des désirs de pureté ethnique : sa célèbre étude, *Le Harem et les Cousins*, aurait pu s'intituler, écrit-elle, « “Vivre entre soi” (38) ». Le grand penseur du XIV^e siècle Ibn Khaldoun, cité par l'anthropologue, émet le jugement selon lequel « la noblesse, l'honneur ne peuvent résulter que de l'absence de mélange (39) » et se plaint du fait que « les Arabes établis sur les Hauts-Plateaux, régions qui offrent de riches pâturages aux troupeaux, et qui fournissent tout ce qui peut rendre la vie agréable, ont laissé corrompre la pureté de leur race par des mariages avec des familles étrangères (40) ».

[...]

LES FONDEMENTS DE LA GUERRE : DES CHIMPANZÉS ET DES HOMMES

Les mêmes logiques d'opposition entre « nous » et « eux » s'observent aussi bien chez les primates non humains (notamment les chimpanzés) que chez les humains, et peuvent dans les deux cas conduire à des logiques de guerre. « Humains et chimpanzés font preuve d'un caractère aimable, en tout cas réservé, vis-à-vis de membres de leur propre groupe, or les uns comme les autres peuvent se comporter en monstres envers des éléments extérieurs au groupe (41). » L'une des grandes différences réside dans le fait que, là où les humains peuvent exprimer symboliquement leur détestation en traitant l'« autre » de « moins qu'humain », de « bête », de « sauvage », les chimpanzés ne font qu'exprimer *par leur comportement* les mêmes logiques.

C'est Jane Goodall qui a été la première à souligner, sur la base d'une observation de longue durée auprès des chimpanzés de Gombe (Tanzanie), notamment à la suite de la scission d'une communauté en deux groupes, l'analogie des logiques sociales humaines et non humaines. La déshumanisation de l'« autre », côté humain, trouve son corollaire dans la « dé-chimpanzéisation » du groupe en-

nemi, côté chimpanzé, et ce processus semble autoriser les membres de ces groupes à traiter les « étrangers » (les « intrus », les « ennemis », etc.) comme les membres d'une espèce différente sur laquelle peut s'abattre une violence sans commune mesure avec les actes d'agression intra-groupe. Le mécanisme universel de distinction en un « nous » et un « eux » fait que l'inhibition de l'agressivité est grande à l'intérieur du groupe et plus faible vers l'extérieur. Concernant les sociétés humaines, il est clair que « toutes distinguent entre le fait de tuer à l'intérieur de sa propre communauté, acte jugé et puni en tant que meurtre, et le fait de tuer des étrangers, acte souvent considéré comme un service rendu à la communauté (42) ». Mais la situation est analogue chez les chimpanzés, à propos de qui Goodall parle d'une « attitude exceptionnellement hostile et violemment agressive envers les individus n'appartenant pas au groupe (43) » :

Premièrement, leur sens de l'identité de groupe est fort ; ils font clairement la différence entre les individus qui « appartiennent » au groupe et ceux qui n'y appartiennent pas. Les nourrissons et les femelles qui font partie du groupe sont protégés, même si les nourrissons ont été engendrés par des mâles d'autres communautés. Les enfants et les femelles qui ne font pas partie du groupe peuvent être tués. Ce sentiment d'identité de groupe est bien plus sophistiqué qu'une simple xénophobie. Les membres de la communauté Kahama avaient, avant la scission, entretenu des relations étroites et amicales avec leurs agresseurs. En se séparant, c'est comme s'ils avaient renoncé à leur « droit » d'être traités comme des membres du groupe – au lieu de cela, ils ont été traités comme des étrangers. Deuxièmement, les membres n'appartenant pas au groupe peuvent non seulement être violemment attaqués, mais les modèles d'attaque peuvent en fait différer de ceux utilisés dans les agressions intracommunautaires typiques. Les victimes sont traitées davantage comme des animaux de proie ; elles sont « déchimpanzéifiées » (44).

Frans de Waal résume, quant à lui, l'analogie des situations entre humains et chimpanzés en disant que nous partageons avec nos cousins « la haine du groupe “eux”, allant jusqu'à la déshumanisation (ou la “déchimpanzéisation”) ». Il souligne, à propos de l'épisode de la guerre entre les deux parties de ce qui formait jusque-là un même groupe à Gombe, le caractère surprenant d'une hostilité fondée uniquement sur la séparation, alors même que les individus des deux communautés s'étaient côtoyés plutôt pacifiquement lorsqu'ils faisaient partie de la même horde :

L'autre phénomène relatif au groupe « eux », encore plus dérangeant, qui a été observé à Gombe mettait en jeu des chimpanzés qui se connaissaient. Au fil des années, une communauté se scinda en faction du Nord et faction du Sud, avant de former deux communautés distinctes. Ces chimpanzés avaient joué ensemble, s'étaient épouillés, disputés et réconciliés, avaient partagé leur nourriture et vécu en bonne harmonie. Mais les factions n'en commencèrent par moins à se battre. Des chercheurs en état de choc voyaient désormais d'anciens amis s'abreuver mutuellement de leur sang (45).

Cela prouve qu'une logique sociale structurelle au niveau du fonctionnement des groupes, logique indépendante des habitudes de comportements antérieures des chimpanzés de Gombe, se met en œuvre dès lors qu'elle trouve les conditions favorables, et qu'elle transcende les comportements individuels, chez les primates non humains comme chez les humains :

Chez les chimpanzés, donc, « nous contre eux » est une distinction socialement construite, en vertu de laquelle même des individus bien connus peuvent devenir des ennemis s'ils fréquentent la « mauvaise » bande ou vivent dans le « mauvais » secteur. Chez les humains, des groupes ethniques qui parvenaient à s'entendre raisonnablement bien peuvent sou-

dain s'en prendre les uns aux autres, comme les Hutus et les Tutsis au Rwanda, ou les Serbes, les Croates et les musulmans en Serbie (46)]

L'une des grandes erreurs d'interprétation des faits lorsqu'ils concernent les animaux non humains réside dans le fait de penser qu'ils sont nécessairement de nature biologique. Par exemple, l'archéologue et préhistorien français Jean-Paul Demoule émet l'hypothèse que, si le comportement guerrier remonte aux primates ou aux formes humaines précédant *sapiens*, alors il s'agirait d'apporter une « explication biologique à la violence guerrière (47) ». L'erreur repose classiquement sur une confusion entre le « culturel » et le « social » : les chimpanzés n'ont pas (ou très peu) de culture, mais ont une vie sociale qui concerne un niveau d'organisation de la réalité différent du niveau d'organisation biologique. En tirant la conclusion que, parce que des violences intergroupes s'observent chez les primates non humains, la violence guerrière a des fondements biologiques, on place les animaux non humains entièrement du côté du biologique alors même qu'ils sont autant sociaux que nous. Il ne s'agit donc ni d'expliquer un fait social – humain ou non humain – par une cause biologique ni de nier ou de négliger l'étude des variations culturelles de ce fait social, mais de montrer que les variations ne se comprennent vraiment que si l'on saisit les lois générales.

L'un des points fondamentaux pour comprendre ces conflits est l'opposition eux/nous, qui fonctionne comme une machine à trier les individus en « ennemis » et « amis », « étrangers » et « proches », « infra-chimpanzés » ou « infra-humains » et « chimpanzés ou humains ». Dès lors que l'autre est perçu (chez les chimpanzés comme chez les humains) ou même nommé (chez les humains) comme un « ennemi » ou un « étranger », un mécanisme se met en place qui autorise sa destruction sans inhibition. Comme je l'ai déjà rappelé, ces comportements de nature

ethnocentrique, qui ont fondé la théorie de la sélection de parentèle, sont très répandus, et peut-être même universels, dans le règne animal :

Les lions de mer femelles saisissent des petits étrangers qui essaient de les téter, souvent très brutalement, et les jettent de côté. Les oies cendrées attaquent des oisons étrangers, et les goélands argentés tuent même des poussins étrangers qui se sont égarés sur leur territoire. Dans de tels cas, seule la connaissance inhibe les sentiments agressifs. Ce schéma : « connu = ami », « inconnu = ennemi » détermine aussi généralement la vie sociale des adultes (48).

Cela a des conséquences sur les sociétés humaines, qui n'échappent pas à ces logiques très générales, trans-spécifiques, mais qui se modulent en fonction des particularités propres à chaque espèce. En l'occurrence, l'accroissement démographique inédit de l'espèce humaine chez les mammifères, qui a engendré une multitude de sociétés, une différenciation des fonctions et une multiplication des principes de différenciation (religieux, ethniques, culturels, économiques, politiques, etc.), la production d'artefacts, et parmi eux d'armes de plus en plus puissantes, fait des sociétés humaines des puissances meurtrières sans commune mesure. Comme l'écrivait encore l'éthologue autrichien Irenaus Eibl-Eibesfeldt :

Nous sommes enclins à faire jouer aux membres d'un groupe étranger le rôle d'ennemis, ce qui soulève la question de savoir si nous adoptons involontairement certaines attitudes d'esprit. Pour ceux qui sont engagés dans la recherche de la paix, la mise en lumière de ces processus est d'une grande importance. L'homme a généralement moins de sentiments pour les étrangers, et du même coup son agressivité à leur égard est moins inhibée. C'est l'une des raisons pour lesquelles les conflits entre les différents groupes ont tendance à s'aggraver (49).

On considère souvent la guerre comme une caractéristique propre aux sociétés humaines, et même comme une pratique relativement récente dans l'histoire du genre *Homo*. Les animaux ne possédant pas d'armes et n'ayant pas d'idéologies belliqueuses, ils seraient préservés d'une telle activité. Mais, depuis les travaux de Goodall, les preuves d'agressions collectives dans les espèces animales se sont accumulées. Comme l'écrit l'anthropologue et primatologue Richard Wrangham :

De plus en plus de preuves suggèrent, cependant, que le meurtre en coalition d'adultes dans les groupes voisins se produit également régulièrement chez d'autres espèces, y compris les loups et les chimpanzés. Cela implique que la sélection peut favoriser des éléments d'agression intergroupes importants pour la guerre humaine, y compris les raids meurtriers (50).

Wrangham a émis ce qu'il a appelé l'« hypothèse du déséquilibre des pouvoirs » ou « des forces », qui explique les attaques meurtrières intergroupes, d'une part, par un état d'hostilité intergroupe permanent (qu'on peut rattacher à l'ethnocentrisme) et, d'autre part, par des « déséquilibres de pouvoir suffisants entre les parties pour que l'une puisse attaquer l'autre en toute impunité ». Le cas de Winston Parva, qui conjugue ethnocentrisme et déséquilibre de la balance des pouvoirs tend à confirmer en tout cas que les deux conditions sont nécessaires pour qu'au minimum un processus de stigmatisation ou d'exclusion de l'une des parties puisse se mettre en place. Mais la situation plus pacifique du cas analysé par Elias et Scotson prouve que les deux conditions énoncées par Wrangham ne conduisent pas mécaniquement à des logiques de guerre, qui doivent découler sans doute de conditions supplémentaires, au moins dans le cas de l'espèce humaine.

Les travaux menés sur les chimpanzés tendent malgré tout à établir le fait que « le meurtre en coalition a une

longue histoire dans l'évolution des deux espèces (51) ». Par ailleurs, Wrangham rappelle que des études ont montré diversement que l'infanticide par des non-apparentés est fréquent dans le règne animal, de même que les meurtres entre araignées pour accéder à certaines ressources, que les attaques entre fourmis issues de groupes différents (52) ou les combats entre cerfs pour accéder aux femelles en période de rut. Cependant les « meurtres » sont le plus souvent interindividuels – même si fondés sur des différences intergroupes – plutôt qu'intergroupes. Les attaques collectives s'observent toutefois chez les loups, les hyènes, les insectes sociaux et certains oiseaux, les chimpanzés et les humains étant les seuls mammifères à pratiquer le meurtre en groupe de façon régulière.

Chez les chimpanzés, les raids meurtriers interviennent dans une logique de défense territoriale et de patrouilles frontalières. Toute incursion d'« étrangers » déclenche des attaques et parfois des meurtres collectifs. Sont impliqués dans ces actions violentes quasi exclusivement des mâles, qui attaquent d'autant plus volontiers leurs « ennemis » qu'ils sont nombreux et qu'ils peuvent bénéficier de la protection de leurs congénères. Et une dernière chose importante à souligner est le fait que l'une des causes des attaques létales, chez les chimpanzés comme chez les humains des sociétés de chasseurs-cueilleurs sans richesse, est l'accès ou la défense d'accès aux femelles (53).

Comme je l'ai indiqué, la grande différence dans les déséquilibres de pouvoir entre groupes humains et groupes de primates non humains, c'est la fabrication et l'usage d'artefacts en vue d'un usage guerrier. Mais cette apparition est plutôt récente dans l'histoire de l'humanité, comme le rappelle la préhistorienne Marylène Patou-Mathis : « Ce n'est qu'à l'Âge du Bronze qu'apparaissent les véritables armes de guerre offensives (hache de combat, épée, etc.), mais aussi défensives (bouclier, casque, etc.) et ce sont elles qui distinguent véritablement le chasseur du

guerrier (54). » Par ailleurs, l'arme ne fait pas la guerre. Elle n'est qu'un moyen de la conduire plus efficacement.

Les fondamentaux que nous partageons avec d'autres espèces animales (l'opposition eux/nous avec une perception du type ennemi/ami, le déséquilibre de la balance des pouvoirs) sont investis culturellement, traduits sous la forme d'artefacts. Par exemple, le déséquilibre des forces peut désormais être objectivé dans des différentiels de puissances armées (avoir davantage d'armes ou des armes plus mortelles est déterminant dans les conflits inter-groupes). De même, la constitution d'une frontière entre « eux » et « nous », et la logique de défense d'un territoire, toutes deux présentes dans les groupes de chimpanzés, s'objectivent au cours de l'histoire humaine dans des dispositifs architecturaux (*e.g.* remparts, murailles, etc.) et des moyens de représentation (*e.g.* frontières sur une carte). Ainsi, « entre 5500 et 5000 avant le présent, les premières fortifications des villages apparaissent : fossés doublés d'une palissade ou d'une muraille. [...] opposition d'un "intérieur" à un "extérieur", frontières "mentales" donnant lieu à des constructions exagérées ou, au contraire, à des aménagements à faible efficacité protectrice (55) ».

Des conflits violents intergroupes ont existé dans des sociétés humaines sans armes très sophistiquées, car la guerre est une dynamique sociale qui n'est pas une conséquence mécanique de l'existence d'instruments de combat. Ceux-ci sont davantage le signe de l'existence d'artisans qui les fabriquent, et donc d'une certaine division du travail et d'une spécialisation, qui supposent elles-mêmes l'agriculture, l'élevage et le stockage de denrées pour permettre de nourrir des personnes exerçant des métiers non directement « productifs ».

Dans un ouvrage consacré aux questions de justice et de guerre chez les Aborigènes d'Australie et au-delà, Christophe Darmangeat montre que la guerre, au sens large du terme (conflit entre groupes conduisant à la mort

plus ou moins régulée, contrôlée, de l'ennemi), est présente autant chez les chasseurs-cueilleurs sans richesse que chez les chasseurs-cueilleurs possédant déjà des richesses, et donc autant dans les sociétés sans État n'utilisant que des armes en pierre, en bois et en os, que dans les sociétés étatisées et dotées d'armes sophistiquées et d'armées plus ou moins professionnelles (56). Bien sûr, d'un type de société à l'autre les « motifs » de la guerre (vengeance suite à la mort d'un membre du groupe ou au vol de femmes, agression en vue de l'appropriation de territoires, de ressources matérielles, d'argent, d'hommes et de femmes réduits à l'état d'esclaves, etc.) varient, mais les conflits violents entre groupes n'ont cessé de ponctuer la vie des sociétés depuis les débuts de l'humanité.

Le souci de ne pas tomber dans un anhistoricisme conduit parfois à une forme d'ethnocentrisme savant qui réserve les mots d'économie, d'art, de littérature, de religion, de politique, de droit ou de guerre à des formes culturelles extrêmement récentes dans l'histoire. Bourdieu, par exemple, attribuait exclusivement les termes d'art ou de littérature à des productions culturelles issues de champs relativement autonomes. Mais alors on peut se demander ce qui précède tous ces domaines de la pratique et comment nommer des formes d'économie, d'art, de littérature, de religion, de politique, de droit ou de guerre antérieures à leur autonomisation. À trop vouloir les réserver à des sociétés où ces fonctions se sont autonomisées, spécialisées, etc., on finit par perdre le sens des lignes de force qui contribuent à structurer l'évolution des sociétés humaines et, du même coup, le sens des continuités. On retombe alors, au niveau de l'histoire, dans le même piège que celui consistant à faire de chaque attribut emblématique de l'espèce humaine une singularité dans l'histoire des espèces, en refusant de donner les mêmes noms à des faits analogues ou homologues. Pourtant, comme le dit très bien Darmangeat : « Il ne viendrait à l'idée de personne de

prétendre que les sociétés de chasseurs-cueilleurs auraient été dépourvues d'artisanat au motif qu'elles n'avaient pas d'artisans professionnels, ou de religion au motif qu'elles étaient dépourvues de clergé. [...] on ne voit pas pourquoi il devrait en aller autrement de la guerre (57). »

Comme chez les chimpanzés, l'un des grands motifs de conflits dans les sociétés sans richesse concernent les femmes : « Le fait que la plupart des litiges aient porté sur les droits que les hommes (pères, frères ou maris) exerçaient sur les femmes n'a rien pour surprendre. Dans ces sociétés, les questions matrimoniales et sexuelles représentaient un enjeu essentiel, formant un domaine extrêmement codifié où les stratégies masculines se déployaient parfois sur des décennies (58). » À cela s'ajoutent les questions de vengeance à la suite d'une agression sur un membre de son groupe. En fait, les hommes se battent entre eux – entre groupes – pour s'approprier ce qui a de la valeur à leurs yeux et qui fait capital pour eux, dans le cadre de leurs rapports sociaux. Cela peut être les femmes, les objets, les territoires, divers types de ressources, l'argent ou l'honneur. Mais quand il n'y a ni argent ni richesse, ce sont les femmes et la vengeance qui sont à l'origine des conflits :

Que l'on envisage les chasseurs-cueilleurs mobiles tels que les Aborigènes, les Inuits, les San ou les Hadza ou les cultivateurs d'Amazonie non différenciés par la richesse, dont les Yanomami, si fameux dans la littérature ethnologique sur le thème de la guerre primitive, ce sont ces deux motifs qui, partout, tissent la trame des conflits armés. Inversement, et sans surprise, les objectifs économiques, avec la guerre de pillage, sont l'apanage des peuples marqués par les inégalités de richesses, qu'ils vivent de chasse, de pêche ou d'agriculture. Très logiquement, la guerre et ses objectifs sont tributaires des structures sociales et non, en elle-même, de l'importance des espèces animales ou végétales domestiquées dans l'alimentation (59).

[...]

Notes

- [1] L'ethnocentrisme, défini comme « conscience positive de son groupe et point de vue négatif sur les autres », est tenu pour l'un des grands universaux par Christoph Antweiler (2016 : 117).
- [2] Meggitt 1971: 44, cité in Darmangeat 2021a: 262-263.
- [3] Lévi-Strauss 1987 [1952] : 21.
- [4] Leroi-Gourhan 1964 :12.
- [5] Darmangeat 2021a : 263-264.
- [6] Boyd & Silk 2004 : 216-217.
- [7] Charles Darwin a émis l'hypothèse le premier d'une sélection familiale (de groupe) pour le cas des insectes sociaux, ce qui expliquait que les individus n'étaient pas dans une recherche égoïste de survie personnelle et qu'il pouvait exister des individus stériles. Darwin 2009 [1859] : 591-592.
- [8] Pour une présentation générale, cf. Clutton-Brock 2016 : 1-46.
- [9] Chapais 2011: 1276.
- [10] Des auteurs ont parlé d'« altruisme paroissial » (Bernhard, Fischbacher & Ernst Fehr 2006).
- [11] Kantorowicz 2004.
- [12] Alvard 2012 : 585-586. Traduit par moi.
- [13] Whitehead & Rendell 2015 : 36.
- [14] Hrdy 2005; Hill & Hurtado 2009. Cf. supra « L'importance de la reproduction communautaire ».
- [15] Alvard 2012 : 588. Traduit par moi.
- [16] Lowie 1969 [1936]. Souligné par moi.
- [17] *Ibid.*
- [18] Sanderson 2015 : 259-261.
- [19] Henrich & Henrich 2007 : 73. Traduit par moi.
- [20] Dans une grande étude fondée sur 178 pays pluriethniques, le sociologue finlandais Tatu Vanhanen a mesuré le degré d'hétérogénéité ethnique des pays et l'a mis

en relation avec les conflits ethniques, et en a conclu que « le népotisme ethnique est le facteur d'arrière-plan interculturel commun qui soutient la persistance des conflits ethniques dans le monde » (Vanhanen 2014 : 143). Il s'appuie sur les travaux de Van den Berghe pour qui les sentiments ethniques ont évolué comme une extension du népotisme, en tant que propension à favoriser les parents par rapport aux non-parents. Cf. Van den Berghe 1981.

[21] Darwin 2013 [1871] : 266.

[22] Sahlins 1980 et 2009.

[23] On notera que, pour Darwin, l'expression « lutte pour la vie », qu'il reprenait à Malthus, n'était qu'une métaphore qui ne l'entraînait pas vers l'idée que les différentes espèces ou les différents membres d'une même espèce se font perpétuellement la guerre. Il indiquait seulement une évidence du vivant : chaque organisme cherche à se maintenir en vie, et c'est forcément, dans certains cas, aux dépens d'autres organismes vivants de la même espèce ou d'espèces différentes : parce qu'il faut bien se nourrir et que parfois la nourriture est constituée de la chair des autres, ou parce que les ressources sont en nombre limité et qu'il y a donc une concurrence objective entre tous pour l'accès à la nourriture, à l'eau, au territoire, etc.

[24] Darmangeat 2021a : 262.

[25] *Ibid.* : 263-265.

[26] Fustel de Coulanges 1866 [1864] : 39.

[27] *Ibid.* : 37.

[28] *Ibid.* : 154.

[29] *Ibid.* : 114.

[30] *Ibid.* : 156.

[31] *Ibid.* : 188.

[32] *Ibid.* : 513.

[33] Dans le cas récent du génocide des Tutsis au Rwanda (entre avril et juillet 1994), la recherche montre que la violence qui s'abat est rendue possible par des processus d'animalisation ou de chosification des victimes. Cf. Dumas 2014.

- [34] Meillassoux 1998 : 9.
- [35] *Ibid.* : 75.
- [36] *Ibid.* : 25.
- [37] Maffi 2007.
- [38] Tillion 1966 : 63.
- [39] *Ibid.* : 148.
- [40] *Ibid.* : 147.
- [41] De Waal 2006 : 174. Dans une étude portant sur le phénomène des gangs aux États-Unis, le sociologue Martin Sanchez-Jankowski notait lui aussi le parallèle entre primates non humains et humains (Sanchez-Jankowski 1991: 92).
- [42] De Waal 1992 : 26-27.
- [43] Goodall 1986 : 534. Traduit par moi.
- [44] *Ibid.* : 532. Traduit par moi. Depuis l'observation de Goodall, l'enregistrement systématique d'attaques mortelles (N = 152) dans des populations de chimpanzés (N = 18) et de bonobos (N = 4) a confirmé que les agresseurs (92 %) comme les agressés (73 %) sont très majoritairement des mâles, et que les conflits sont principalement intercommunautaires (66 %) Cf. Wilson et al., 2014.
- [45] De Waal 2006 : 172-173.
- [46] *Ibid.* : 173.
- [47] Demoule 2021: 11. Cf. Darmangeat 2021a : 267.
- [48] Eibl-Eibesfeldt 1971: 125. Traduit par moi.
- [49] *Ibid.* : 6. Traduit par moi.
- [50] Wrangham 1999 : 1. Traduit par moi.
- [51] *Ibid.* Traduit par moi.
- [52] À propos des insectes sociaux, le biologiste Edward Wilson a noté que « l'histoire naturelle des animaux primitivement eusociaux, en particulier la structure de leurs nids et la férocité avec laquelle ils les défendent, fait penser qu'un élément clé du début de l'eusocialité est la défense contre les ennemis, notamment les parasites, les prédateurs et les colonies rivales » (Wilson 2013 : 241).
- [53] Manson & Wrangham 1991.
- [54] Patou-Mathis 2013 : 148.

[55] *Ibid.*: 55.

[56] Armées professionnelles qui supposent une division du travail et une formation spécifique de ceux qui sont chargés de faire la guerre. Toutefois, même dans les sociétés sans armée, les enfants peuvent apprendre à combattre. Christophe Darmangeat note ainsi à propos des Aborigènes d’Australie que « selon Edward Eyre, très jeunes, les garçons s’affrontaient avec des sagaies de roseau fabriquées pour eux par leurs parents, et dont l’extrémité était enveloppée d’herbe afin d’éviter les blessures. En grandissant, ils pratiquaient intensivement cette activité: “Entre eux, des simulacres de combats surviennent fréquemment, encouragés par les adultes, au cours desquels ils peuvent acquérir l’habileté pour la guerre” » (Darmangeat 2021a: 226).

[57] *Ibid.*: 232.

[58] *Ibid.*: 102.

[59] *Ibid.*: 256.

Bernard Lahire.

Les structures fondamentales des sociétés humaines.

La Découverte, août 2023.

Les Amis de Bartleby, novembre 2023.

leamisdebartleby.wordpress.com