

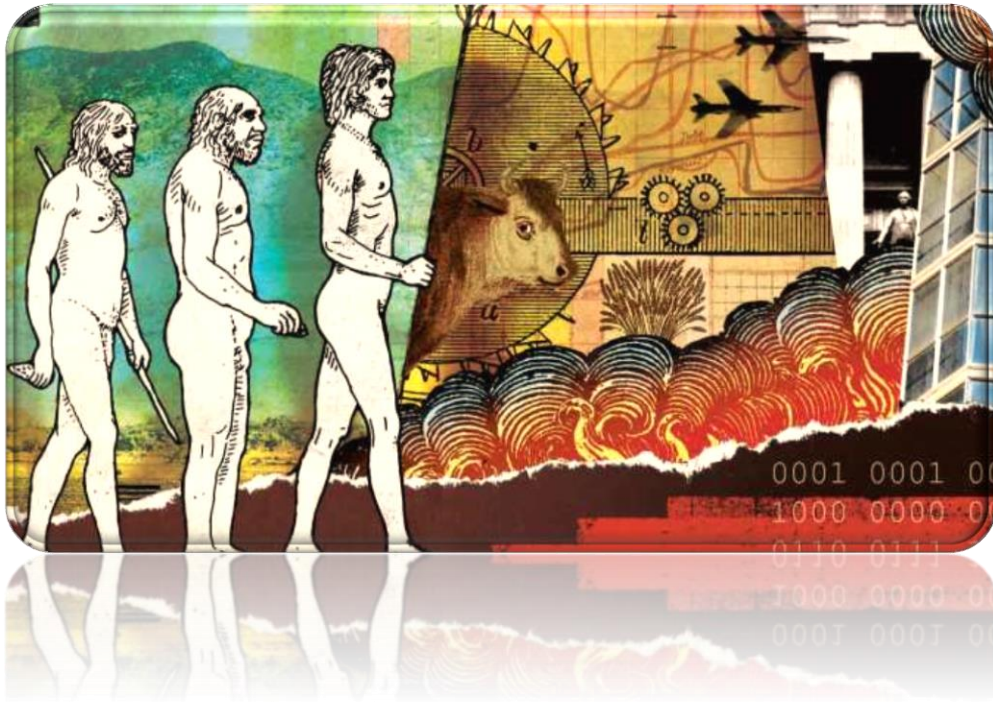


Sur Proposition de Résistance 71

EN COOPÉRATION AVEC

JBL1960

Août 2019



“Je pense maintenant qu’une bonne socio-anthropologie va dans le sens d’une pensée anarchiste ou anarchisante. Donc l’anarchisme chez moi est la conséquence d’une démarche anthropologique et ma pensée anthropologique n’est pas la conséquence d’une conviction anarchiste préalable.”

~ Charles Macdonald ~

TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION DE L'AUTEUR	P. 4
1 ^{ÈRE} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 5
2 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 16
3 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 28
4 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 44
5 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 57
6 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 72
7 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 91
8 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 100
9 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 118
10 ^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE	P. 130
CAUSERIE, ANALYSE & LECTURES COMPLÉMENTAIRES R71	P. 142
CONCLUSION & LECTURES COMPLÉMENTAIRES DE JBL1960	P. 143



PRÉSENTATION DE L'AUTEUR



Charles Macdonald

ANTHROPOLOGUE CNRS

CIRA de Marseille

Source ANARCHOGRÉGAIRE

Parcours scientifique de Charles Macdonald sur <https://anarchogregaire.wordpress.com/about/>

Présentation de Charles MacDonald par Résistance 71:

Né aux États-Unis en 1944, anthropologue / ethnologue américain vivant en France.

Études au lycée Henri IV, puis licence de sociologie à la Sorbonne. Il entre en anthropologie et rédige en 1974 sa thèse de doctorat sur les résultats de ses recherches de terrain aux Philippines chez le peuple Palawan. Il entre au CNRS en 1977, puis soutient une thèse d'État sur ce même peuple Palawan. Il est invité dans de multiples universités dont celle de Kyoto au Japon où réside le Centre d'études de l'Asie du Sud-Est, le CEASE.

MacDonald est un spécialiste de l'anthropologie de l'Asie du Sud-Est et se spécialise aussi dans l'anthropologie du suicide, celle des noms personnels et celle des collectifs anarcho-grégaires. Il est proche dans ses concepts et analyses de **Pierre Kropotkine**, **Pierre Clastres**, **Marshall Sahlins**, **James C. Scott** et **David Graeber**.

MacDonald est un anarchiste revendiqué, venu à l'anarchie en tant que système, au travers de ses recherches anthropologiques.



10 Conférences anthropologiques de Charles Macdonald

1^{ÈRE} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

Charles Macdonald



[Diapo 1 & 2]

UNITE DE L'ESPÈCE ET DIVERSITÉ DES CULTURES : UNE CONTRADICTION INEXPLIQUÉE

On convient que l'homme appartient à une seule espèce (d'où son unité) mais que sa diversité culturelle et sociale –qui est grande– résulte de certaines préférences, de choix rationnels, d'adaptations à des conditions matérielles particulières, ou d'accidents historiques. C'est en grande partie vrai mais le problème consistant à faire coexister conceptuellement l'unité de l'homme et la diversité des cultures n'est pas résolu pour autant, surtout si l'on admet que l'unité de l'espèce est aussi une unité psychique et morale. L'universalisme éthique et le relativisme culturel forment un couple mal assorti, c'est le moins qu'on puisse dire. On ne peut pas combler le fossé qui sépare ces deux aspects de la condition humaine et on fait preuve d'inconséquence parce qu'on ne peut pas soutenir qu'il est fondamentalement le même partout et, à la fois, radicalement différent. Si nous condamnons l'excision (ablation du clitoris chez les petites filles), par exemple, comme une pratique immorale ou inhumaine alors qu'elle est sanctionnée par la coutume dans des cultures par ailleurs respectables et qui justifient cette pratique au nom de valeurs « humaines », nous sommes donc dans le camp de ceux qui rejettent le relativisme culturel. Or celui-ci est une sorte de dogme chez beaucoup d'anthropologues comme Boas ou Lévi-Strauss. Si on se borne à déclarer que la nature humaine, si nature il y a, se résume à quelques besoins élémentaires (se nourrir, procréer, etc.) ou à des traits physiques (avoir une tête et deux jambes) il n'y a rien à en tirer. Ce sont des assertions simplistes, triviales, sans valeur heuristique. On ne peut expliquer ainsi que certains hommes vivent dans des villes et que d'autres se contentent de chasser et de pêcher ou de nomadiser dans le désert. Si on fait découler ces choix (vie urbaine ou nomadisme) de facultés propres à certains groupes humains, on tombe dans le racisme, qui est intenable du point de vue de la génétique et de l'histoire. On en reste donc à postuler l'unité biologique de l'homme et à constater sa diversité culturelle. D'un côté on a des universaux mais sans intérêt pour la théorie sociologique, de l'autre on a des particularités à l'infini. Les deux semblent ne jamais pouvoir se rejoindre. On est dans un cul-de-sac scientifique.

LE POINT DE VUE DE DARWIN

Robin Fox, un des pionniers des thèses darwiniennes en anthropologie sociale, (*L'Animal Impérial et Anthropologie Biosociale* traduits en français), a bien vu le problème et a bien expliqué comment on en est arrivé là, à la situation que j'ai résumée plus haut qui consiste pour les sciences sociales à nier ou ignorer le problème de la nature humaine, et du coup, à faire l'impasse sur l'aspect évolutionnaire de la société humaine. Car c'est de là qu'il faut partir bien entendu, du point de vue de Darwin et de l'évolution des espèces dont les lois englobent bien évidemment l'espèce humaine. Tout comme les grands singes, et particulièrement les chimpanzés et les bonobos qui lui sont presque identiques génétiquement l'homme est le résultat d'une différenciation progressive sur la branche des prosimiens qui commence il y a plus de 30 millions d'années, [diapos 3, 4, & 5], qui se sépare entre deux branches il y a 23 millions d'années, l'une se subdivisant ensuite il y a quelques 5 à 7 millions d'années entre plusieurs espèces d'hominoïdes, d'un côté les grands singes dont seules quelques rares espèces survivent et de l'autre les hominins. Les hommes actuels, biologiquement modernes, dits sapiens sapiens, appartiennent tous à une seule espèce vieille de 200 000 années seulement. Plusieurs autres espèces étaient contemporaines de *Homo sapiens* mais se sont toutes éteintes, on ne sait pas exactement pourquoi (pour une introduction à l'évolution humaine voir *Les Origines de l'Homme* de Pascal Picq, Points Sciences, Ed. Tallandier, Paris, 2005).[diapos 6 à 12]

Si l'on compare la profondeur abyssale de l'évolution biologique (on peut prendre l'apparition des premiers hominoïdes il y a 23 millions d'année comme point de départ) et la survenue récente des conditions de vie sociale moderne (mettons 10 000 ans à partir de la soi-disant « révolution néolithique ») et si l'on tient compte du fait que des traits évolutifs, particulièrement neuro-anatomiques, mettent des millénaires à se fixer (l'évolution procède à très petits pas et très lentement comme disait Darwin), il est clair que l'homme est le résultat de transformations à l'échelle de l'évolutions biologique qui se mesure en millions d'années et en aucun cas de l'échelle historique qui se mesure à quelques siècles ou millénaires. Il en résulte sans aucun doute possible –si du moins on épouse les thèses évolutionnistes—que les traits du comportement humain actuel, et particulièrement sa capacité à vivre en groupes avec les dispositifs complexes que cela suppose, résulte d'une lente évolution et appartient bien à ce qu'il faut appeler sa nature biologique. Celle-ci ne concerne pas seulement ses organes ou son squelette, mais concerne son système neurologique, sa psychologie et son comportement. Les traits de comportement de notre espèce résultent ainsi de notre évolution biologique et nous prédisposent à agir d'une certaine manière. Pourquoi donc les sciences sociales ont-elles pu ignorer ce fait ?

POINTS D'HISTOIRE ET DE TERMINOLOGIE

Ce qui est tout à fait paradoxal c'est qu'au départ en tout cas chez les précurseurs de l'anthropologie moderne au 19^{ème} siècle, des gens comme Maine et Morgan, on comprenait par anthropologie une science naturelle, l'étude des races humaines et de leur évolution. L'attitude évolutionniste (l'histoire de l'humanité étant celle d'un progrès du simple au complexe, de la « sauvagerie » à la « civilisation ») allait de pair avec l'attitude naturaliste. Cette double appartenance de l'anthropologie, à une pensée de l'évolutionnisme et au naturalisme, impliquait la connaissance de l'anatomie, comme celle de l'ethnographie (description des peuples) et celle de l'ethnologie (au sens anglais plus ancien de l'étude des migrations des peuples) et aussi celle de la préhistoire qu'on ne faisait que découvrir (il ne faut pas oublier que jusqu'au milieu du

19^e siècle rien ne permettait de penser que l'homme ait plus de trois mille ans d'histoire!). Mais la matrice évolutionniste et naturaliste dans laquelle est née l'anthropologie a été, en quelque sorte, reniée par la suite. Au cours du siècle suivant (le 20^e), l'anthropologie sociale a pris des distances par rapport à son acte de naissance naturaliste, s'est subdivisée en se spécialisant à l'extrême en fonction des objets qu'elle étudiait et a renoncé à une vision évolutionniste qu'elle empruntait à ses prédécesseurs, et qui n'était d'ailleurs pas darwinienne du tout. L'évolutionnisme que proposaient les anthropologues de l'époque (Maine, Spencer, Morgan, Comte en France) était non seulement unilinéaire mais aussi spéculatif et sans aucune base empirique sérieuse. C'est une des raisons pour lesquelles la génération des anthropologues de la seconde moitié du 20^e siècle (les fonctionnalistes anglais et les structuralistes français notamment) l'ont réfuté et entièrement mis de côté.

Dans la tradition universitaire américaine la notion d'une discipline anthropologique qui couvre canoniquement quatre champs s'est cependant conservée. Ces champs sont l'anthropologie sociale ou culturelle (ce que nous appelions autrefois en France 'ethnologie' et qui concernait les peuples primitifs), l'anthropologie biologique, la préhistoire et la linguistique [diapo 13]. Ces quatre champs constituent bien en effet les domaines de base d'une connaissance anthropologique de l'homme.

Dans notre pays, l'étude des cultures anciennes et primitives, exotiques ou rurales, s'appelait ethnologie puis elle a pris le nom d'anthropologie sociale (ou culturelle) qui est plus ou moins synonyme. Le terme est revendiqué également par ceux que nous appelions anthropologues physiques et qu'on dénomme aujourd'hui anthroponiologistes (anthropobiologie). Pour tout dire la confusion règne aujourd'hui car le titre d'anthropologue a été galvaudé et les discours les plus divers se présentent sous cette étiquette. Toute espèce de description d'un phénomène social, culturel ou politique, est proposée avec le label « anthropologie ». L'usage de ce terme fait référence à une affiliation académique, à une position d'observation théorique, ou à une revendication d'expertise sur l'humain de façon générale. Le terme ethnologue n'est plus guère utilisé car il implique encore de longues stations sur des terrains de préférence exotiques ou « primitifs » et la pratique des terrains longs se fait rare. On lui préfère des « multi-terrains », enquêtes dans des lieux éloignés les uns des autres à la poursuite d'objets tels que les méga-églises, les néo-médecines, ou la pratique du surf. Tout cela suppose une visée spécialisée et compartimentée sur l'humain. L'ethnologie effectivement avait un objet particulier : les sociétés tribales, sauvages, archaïques ou ce qui passait pour archaïque et traditionnel (des « survivances ») au sein de nos propres contrées (la vieille France rurale, les croyances celtiques, etc.). Cette ethnologie s'est ouverte au plus récent et au plus intime de nos propres sociétés dans les années 70 et 80, elle est devenue une anthropologie du soi et non plus de l'autre. Et puis, en s'intéressant à tout, elle a perdu la spécificité qu'elle avait de « science des sociétés primitives ». Il y a eu dans le même temps une certaine ringardisation de l'appellation « ethnologue » et on se pare volontiers de la désignation plus noble « d'anthropologues ». Je continuerai toutefois à parler d'anthropologie sociale et d'ethnologie dans ces exposés avec des sens très voisins. Mais je conserve au mot anthropologie sa valeur de science de synthèse portant sur les quatre champs dont j'ai fait la liste (anthropologie biologique, linguistique, ethnologie, préhistoire), à quoi il faut ajouter au premier chef la primatologie et les neurosciences.

Notons en passant que Lévi-Strauss, qui a été le guide suprême des études ethnologiques et anthropologiques en France pendant toute la seconde moitié du siècle et encore maintenant dans une grande mesure, a imposé l'expression « anthropologie sociale » pour désigner ce qu'on appelait autrefois ethnologie. Il a relégué ce dernier terme à un rang subalterne entre ethnographie (description d'une culture particulière, œuvre monographique) et anthropologie (synthèse de toutes les cultures). Mais la synthèse proposée par Lévi-Strauss sous le terme d'anthropologie n'est pas une synthèse pluridisciplinaire (comme le voudrait son usage américain) mais une synthèse d'objet (les cultures humaines).

L'ANTHROPOLOGIE EST-ELLE UNE SCIENCE NATURELLE ? OU DE LA NATURE HUMAINE ET DE SON REJET PAR LES SCIENCES SOCIALES

Je reviens maintenant à l'histoire de notre science en suivant Robin Fox (*The Search for Society, Quest for a biosocial science and morality*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1989). Les sciences sociales, sociologie et anthropologie (ou ethnologie) sont nées au cours du 19^e siècle sur la base des postulats de Hobbes (1588-1679) et de Locke (1632-1704) et qui ont influencé les encyclopédistes et les théoriciens de la révolution française (Condillac, Helvétius, Diderot, Voltaire, Rousseau et d'autres). Les prémisses de cette philosophie sont l'empirisme (rien dans l'esprit qui ne passe d'abord par les sens) et l'individualisme (l'individu est premier). La théorie du contrat social repose en effet sur ces deux principes : une théorie empiriste de la connaissance (*tabula rasa*) qui s'oppose à l'innéisme platonicien, et l'idée que les hommes existent à l'état de nature comme individus libres et égaux. L'individu est autonome par rapport à la société qui dérive de la volonté individuelle. Cette contractualisation des volontés individuelles et de l'État est reprise par Herbert Spencer (1820-1903), un des fondateurs de la sociologie. Il est lui aussi empiriste et individualiste. De plus il intègre la dimension évolutionnaire qui est par ailleurs définie par Darwin (mais de façon différente) : Le « darwinisme social » de Spencer (la sélection des plus aptes) va influencer la pensée sociale du 19^e et du début du 20^e siècle.

Les fondateurs de la sociologie en France, Comte (1798-1857) puis Durkheim à partir de 1890, reprennent la thèse empiriste, qui reste fondamentale pour toute la pensée sociologique ultérieure, mais s'opposent à la thèse individualiste. Pour eux, surtout Durkheim, la société n'est pas le résultat d'un accord entre volontés individuelles indépendantes mais un phénomène en soi, *sui generis*, qui conditionne les pensées et les actes des individus. Le fait social est un fait objectif, extérieur aux consciences individuelles, et ce qui permet au fait social de se traduire dans les consciences c'est la notion de « représentation collective » puis d'intériorisation (ou « intégration »). Durkheim assoit donc son collectivisme (la société comme fait premier) sur une épistémologie (au sens ici encore de théorie du savoir) empiriste. L'individu reçoit ses idées, ses valeurs, ses représentations, son identité, de la société. Le marxisme est lui aussi bien entendu une théorie collectiviste et empiriste. Le sujet de l'histoire n'est pas l'individu mais des forces économiques et des rapports de production qui prennent la forme de classes sociales : les idées, valeurs et représentations individuelles reflètent la classe sociale d'où proviennent les individus. Dans tous les cas ce qui existe dans la conscience individuelle dérive du social.

On ne peut cependant faire abstraction de la psychologie individuelle, même dans l'explication de phénomènes sociaux (exemple : le suicide), et le problème du rapport entre individu et société reste insoluble dans la théorie durkheimienne et dans celles qui s'en inspirent. Cette théorie doit recourir, pour définir son ontologie et son agencement, à des abstractions fumeuses,

des entités métaphysiques comme la « conscience collective » qui s'apparente à une divinité, rapport établi par Durkheim lui-même pour expliquer la religion par la société et réciproquement. Il y a d'ailleurs chez Durkheim tout un appareil métaphorique comme « l'effervescence collective », « l'âme collective », qui emprunte à la religion et fait usage de métaphores électriques ou hydrauliques : ondes de propagation, « force » et « pression » collectives, etc. Durkheim écrivait ainsi dans *Le Suicide* (p. 348) : « Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre ; ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature ; elles agissent également sur l'individu du dehors... » (mes italiques). Mais de quelle nature justement ?

Les bases de la pensée sociologique et anthropologique avaient été ainsi posées puis reprises aux États-Unis notamment par Boas et Kroeber, deux des plus importants ethnologues/anthropologues du début du 20^e siècle. Boas quant à lui substitue à la notion de « société » celle de « culture » et donne naissance à l'influente école culturaliste qui va donner par exemple une Margaret Mead. Pour Boas la notion de culture est le pendant de la notion de vie en biologie. (Mais Boas et son école refusent toute perspective évolutionniste). La démonstration par Margaret Mead –envoyée en mission par Boas– que la puberté à Samoa est une transition sereine vers l'âge adulte, au contraire de ce qui se passe chez elle, à savoir un passage conflictuel et difficile, repose sur l'idée –absolument fautive d'ailleurs sur le plan ethnographique– que la culture de Samoa est une culture permissive, tolérante et non violente. Ce n'est donc pas, pour les culturalistes, la biologie qui conditionne les troubles de la puberté mais la culture. Cela, dans son expression la plus extrême, est bien entendu absurde et faux. Mais ce qui est important pour nous ici c'est l'idéologie sous-jacente : empiriste et collectiviste.

À ces deux dimensions, l'empirisme et le collectivisme, il faut en ajouter une troisième : l'idée de progrès et de perfectibilité de l'individu, ce qu'on peut appeler le progressisme ou radicalisme social, ou encore le socialisme (au sens du postulat de l'amélioration de l'homme par l'amélioration de la société). Si l'individu résulte de la société et de ses institutions, en améliorant les institutions on améliore l'individu. Cette pensée progressiste va rester collée aux sciences sociales jusqu'à aujourd'hui. L'étude de l'homme implique la possibilité, voire la nécessité de l'améliorer. Cela suppose, si l'on y réfléchit, une vision négative et pessimiste de la nature humaine. Durkheim écrivait que l'homme était un puits de désirs sans fond que rien ne pouvait combler. Sa nature était donc fondamentalement égoïste et antisociale. On trouve ici une des contradictions les plus criantes de la pensée socio-anthropologique dominante encore maintenant. Il n'y pas de nature humaine (thèse empiriste) mais le peu qui en existe est essentiellement mauvais. Evidemment l'idée radicale de la tabula rasa n'est pas tenable. Mais curieusement ce qui est retenu de la notion de nature humaine ou de l'innéisme (honné par ailleurs) non expliqué par la tabula rasa est imprégné d'une croyance post-édénique, fondamentalement abrahamique, en la nature mauvaise, voire démoniaque, de l'être humain. Ce dernier doit être amélioré ! Il faut le réformer, l'éduquer ! La figure de Durkheim est celle du Maître d'École qui discipline et corrige sa classe de petits paysans incultes et mal élevés ! L'Homme est méchant mais les Sociologues sont bons et l'École forme les Citoyens ! On voit bien que dans notre pays l'image d'une École qui socialise les individus est un de nos paradigmes idéologiques et politiques favoris. C'est par l'école que l'on peut soustraire les enfants et les adolescents aux horreurs de la délinquance et du communautarisme, il suffit de lire nos journaux et d'écouter nos experts pour s'en convaincre.

Pour résumer nous avons trois dimensions qui se sont fixées comme coordonnées fondamentales de la pensée sociologique et anthropologique : l'empirisme (opposé à l'innéisme), le collectivisme (opposé à l'individualisme) et le socialisme ou progressivisme (qui va dans le sens de la pensée évolutionniste et spencérienne du 19^e siècle). On peut résumer dans un tableau (que j'emprunte à R. Fox) ces données élémentaires :

EMPIRISME INNÉISME

Individualisme Hobbes, Locke (Rousseau)

Collectivisme Durkheim (Darwin)

(Diapo 14 : ce tableau n'inclut pas la 3^e dimension, progressiste ou radicale. Les parenthèses indiquent une appartenance non univoque).

Ce que nous découvrons aujourd'hui –après la grande synthèse néo-darwiniste des années 1930– et que nos sciences sociales ont tant de mal à admettre, c'est qu'une vision innéiste de la nature humaine est non seulement compatible avec le fait de la diversité culturelle mais explique mieux le comportement social humain sur certains points essentiels. On était parti de là d'ailleurs, de l'unité du genre humain et de sa diversité culturelle. De plus en plus de chercheurs dans les domaines de l'anthropologie sociale et culturelle et dans les domaines voisins (paléanthropologie, anthropologie préhistorique, primatologie, éthologie, psychologie et sociologie évolutionnaires, neurosciences et sciences cognitives, etc.) postulent que le phénomène social –la socialité spécifiquement humaine– est un fait biologique, au sens d'un fait appartenant à l'évolution de notre espèce. Le comportement de l'homme en groupe est essentiellement un phénomène qui relève de l'évolution biologique de notre espèce. Durkheim a passé sa vie à essayer de prouver que le social ne pouvait en aucun cas être réduit au biologique. La grande figure fondatrice de l'anthropologie française, Marcel Mauss (neveu et associé de Durkheim), avait postulé que l'anthropologie était une science naturelle mais avait développé des idées durkheimiennes sur les représentations collectives et sur la non pertinence du biologique dans l'étude des cultures et des sociétés. Le biologique allait apparaître soit comme une donnée sans intérêt pour la sociologie et l'anthropologie (parce qu'il concernait des faits universels sans pertinence, des faits triviaux), soit parce qu'il supposait une dérive idéologique vers le racisme et l'eugénisme. La prégnance de l'empirisme comme épistémologie, alliée au dogme du collectivisme et à la pression de l'idéologie progressiviste, interdisait l'entrée du naturalisme dans l'explication du comportement humain. Parti du paradigme établi par Locke (empirisme-individualisme-progressivisme) et de la matrice idéologique des Lumières, et l'ayant transformé en un paradigme empiriste-collectiviste, avec un programme éthique progressiste et relativiste, la pensée sociologique et/ou anthropologique s'est enfermée dans une contradiction : un postulat de l'unité du genre humain et d'une voie commune de développement moral, et le postulat d'une irréductibilité de la diversité des cultures et du relativisme moral qui en découle. Pendant la majeure partie de son histoire l'anthropologie (partie comme nous l'avons dit d'une base naturaliste et évolutionniste) a donc ignoré et combattu le paradigme innéiste, naturaliste et évolutionniste que nous retrouvons après le long détour qui ramène au darwinisme. Cet état de choses en anthropologie a d'ailleurs donné des résultats désastreux, la perte de tout paradigme scientifique, son naufrage dans une espèce de tout-venant journalistique et sa liquéfaction en une soupe « interprétative » alliant dans un mélange de genres la critique littéraire, la philosophie du langage et ses absurdités à la

Wittgenstein, et l'appel exclusif à une infime portion du parcours évolutionnaire nommée histoire. Il faut donc admettre la possibilité d'une théorie qui pose que notre capacité à la vie sociale et à certaines formes spécifiques de vie sociale est le résultat d'une évolution de notre espèce biologique. C'est cela qui conditionne notre moralité qui n'est pas du tout engendrée par une religion ou un code juridique mais par des appétences et des réflexes de vie collective que l'on retrouve aussi chez les grands singes, et qui résultent d'un processus de sélection naturelle opérant sur une échelle de temps de plusieurs millions d'années.

On peut dire cela autrement : un répertoire de traits comportementaux a été mis en place par l'évolution de notre espèce. Ces traits comportementaux se sont mis en place en fonction des avantages qu'ils procuraient à notre espèce pour se reproduire. L'un d'entre eux, plus important que la compétition, est la coopération. Les êtres humains sont des animaux qui coopèrent.

NOTE SUR L'INTERDIT DE L'INCESTE

Le refus de considérer la dimension biologique et naturaliste a trouvé une assise dans la théorie de l'interdit de l'inceste et de ses conséquences sociologiques chez Lévi-Strauss. Posant que l'inceste est un fait naturel et que son interdiction est un fait culturel universel, l'auteur des Structures Élémentaires de la Parenté, voit dans sa prohibition le point où la culture humaine se départage radicalement, quitte totalement l'orbite des déterminations biologiques et naturelles. C'est là que la culture se détache entièrement de la nature selon lui. Mais il a tort. Loin d'être un fait en contradiction avec la plupart des comportements animaux, notamment ceux des grands singes, l'inceste (défini comme rapports sexuels entre consanguins proches : frères-sœurs, parents-enfants) est évité par la dispersion à la puberté de l'un des sexes. Ce dispositif (en dispersant à la puberté au moins un sexe, les mâles chez les cercopithèques et les femelles chez les grands singes) se traduit par une fréquence statistiquement nulle ou faible des rapports sexuels entre frères et sœurs, entre fils et mère chez les cercopithèques, père et fille chez les grands singes. L'interdit (sous sa forme culturelle avec toutes ses variantes et les croyances qui vont avec) n'est pas du tout une rupture mais une continuation du fait biologique de l'évitement des rapports sexuels entre consanguins proches, tout simplement parce que la reproduction sexuée (au contraire de la reproduction végétative) repose justement sur la diversité génétique et donc sur le blocage des relations entre partenaires sexuels proches ou identiques génétiquement. Ce mode de reproduction, sexuée, produit aléatoirement de la diversité génétique qui constitue le capital de traits dans lesquels va puiser la sélection naturelle. C'est ainsi que les espèces s'adaptent, se reproduisent et évoluent.

La prohibition de l'inceste est donc bien ancrée dans le programme biologique de notre espèce à reproduction sexuée. Grâce au langage et à la pensée dite « symbolique » elle la formule de diverses manières. Cette formulation est culturelle mais l'objet et la fonction de la prohibition restent entièrement naturels. [D'ailleurs on a étudié le mécanisme qui permet d'éviter les unions consanguines et qui crée une répulsion naturelle pour l'inceste. C'est « l'effet Westermarck » si critiqué par Lévi-Strauss. Les germains qui grandissent ensemble jusqu'à l'âge de 6 ans, même dans la plus grande promiscuité, n'éprouvent pas de désir sexuel l'un pour l'autre et les pères qui ont langé les filles et se sont imprégnés de leur odeur n'éprouvent aucun désir pour elles. Voir à ce sujet R. Fox, *The Red Lamp of Incest*, 1983, et B. Chapais *Primeval Kinship*, 2008.]

Le partage nature/culture constitue le fonds de l'idéologie des sciences sociales et représente peut-être un avatar de la pensée cartésienne, avec d'un côté la raison et la culture (ou la société) et de l'autre le corps et les sentiments. Mais au vrai il n'y a pas de partage : le corps et la pensée, les sentiments et la pensée rationnelle, l'individu et la société vont ensemble et ne se trouvent pas du tout de part et d'autre d'une barrière illusoire érigée par l'idéologie des sciences sociales.

EXISTE-T-IL UNE NATURE HUMAINE ?

L'idée que l'homme est un être si différent et supérieur à tous les autres que son fonctionnement échappe à toute détermination biologique rappelle la vision pré-galiléenne d'un monde centré sur notre terre autour de laquelle tournent tous les autres astres. Au vrai, il n'y a pas de rupture radicale entre lui et les autres êtres vivants, pas de hiatus insurmontable entre la culture et la nature, pas de solution de continuité entre la société humaine et les sociétés animales. Ce qu'on peut appeler « nature humaine » est alors un ensemble de facultés cognitives (dont celle du langage) qui sont innées chez l'individu et un répertoire complexe de traits comportementaux qui sont également donnés dans notre capital génétique. C'est en ce sens que l'individu et la société ne forment pas deux pôles irréconciliables que des décennies de raisonnements alambiqués ont tenté de concilier tout en les maintenant séparés (notamment en distinguant le sujet de la personne, la personne de l'individu, le sujet de l'action, l'acteur du rôle, etc. etc.). Le problème de la socialisation n'est pas celui de la création d'un être social mais celui de l'émergence de facultés interactives données à la naissance. L'apprentissage d'une langue chez l'enfant n'est pas la création de la faculté de parler, mais l'effectuation dans une langue particulière du langage chez l'individu. Ce qui est donné par la société c'est le fait de parler chinois ou français ; le fait de parler est donné par la nature. Les hommes naissent avec la faculté de parler et d'interagir selon des modalités prédéterminées, mais complexes. L'un des obstacles à l'acceptation du concept de nature humaine a consisté à la simplifier et la réduire à des mécanismes déterministes simples et triviaux (comme se nourrir ou se protéger du froid) ou à exclure les faits de comportement et d'interaction du champ de l'évolution biologique. Il s'agit plutôt d'une matrice très complexe et qui comporte des éléments tout à fait contradictoires ou en tout cas en interaction dialectique, en tension entre eux. Donc je prends pour ma part la notion de nature humaine au sens d'une matrice complexe de traits cognitifs et comportementaux qui préforment l'animal humain à penser, agir et se comporter selon des modèles ou des algorithmes en nombre limité. Ce sont les développements de la paléanthropologie, de la primatologie (ou plus généralement de l'éthologie) , et des neurosciences, rassemblées par la théorie de l'évolution fondée sur Darwin et sur la génétique (lois mendéliennes), à quoi je souhaite rajouter l'ethnologie, qui obligent maintenant tout chercheur sérieux à rejeter l'empirisme comme théorie de la connaissance, à rejeter l'opposition entre individualisme et collectivisme et à adopter un point de vue qu'il faut bien appeler innéiste, mais qui réconcilie individualisme et collectivisme puisque ce qui existe dans l'individu quand il naît c'est l'intelligence et la faculté d'entrer dans des rapports sociaux ou grégaires avec d'autres individus de la même espèce . C'est parce que la société est dans l'individu, qu'il n'y a pas, qu'il n'y a plus de contradiction. Tous ceux qui comme moi ont grandi dans l'idéologie antinaturaliste des sciences sociales ont du mal à accepter cela.

DU LIEN SOCIAL : LIENS FORTS ET LIENS FAIBLES

Maintenant que la possibilité d'un paradigme naturaliste a été établie contre l'idéologie dominante des sciences sociales –ce qui a été expliqué–, il faut regarder ce qu'il peut nous enseigner, quel avantage explicatif il peut procurer. Pour ce faire je vais examiner un des aspects

principaux du comportement collectif, celui que l'on nomme « le lien social ». Mais qu'est-ce que c'est qu'un « lien social » ou que « le » lien social ? Y a-t-il préformation dans l'évolution de l'espèce d'un type de lien particulier qui permette d'expliquer certaines choses (des manières d'agir ensemble par exemple) mieux qu'on ne les expliquait auparavant ?

Les liens qui rattachent les individus entre eux et l'individu à un groupe sont de diverses sortes et ont des motivations variées : coopération, échange, partage, entraide, compétition, dominance, coercition, obéissance, soumission, affection, amitié, amour, désir, imitation, émulation, solidarité, devoir, attraction, protection, défense, prédation, etc. Dans une optique de sciences sociales classiques (du type décrit plus haut) la compétition et la coopération qui relèvent du rationnel sont utilisés pour expliquer les liens sociaux généraux, notamment l'appartenance de l'individu au groupe, tandis que les liens affectifs, irrationnels, instinctifs, individuels, sont invoqués pour rendre compte de relations interindividuelles. Celles-ci passent pour secondaires parce que plus naturelles, plus individuelles, relevant de préférence d'un paradigme naturaliste et donc anti-sociologique. C'est peut-être vraie dans nos sociétés mais il n'en a pas toujours été ainsi et la socialité humaine était et demeure en grande partie fondée sur des liens affectifs de nature personnelle.

Un sociologue américain, Marc Granovetter, a mis en circulation en 1973 dans un article intitulé « La force des liens faibles » une distinction qui a eu un grand succès en sociologie et a inspiré de nombreux travaux, particulièrement dans la théorie des réseaux. À partir d'une simple distinction de bon sens entre des liens « forts » comme l'amitié ou l'amour filial, qui crée des petits groupes denses et fermés sur eux-mêmes, et des liens « faibles » comme la simple connaissance entre personnes qui « se connaissent de vue » par exemple, il a montré que les seconds, loin d'être insignifiants dans le champ social permettaient justement l'existence de réseaux longs ou étendus et formaient les vecteurs indispensables de la circulation d'informations. Ces liens faibles ne ferment pas de petits groupes ou cliques sur elles-mêmes mais constituent au contraire des réseaux étendus qui permettent la dissémination des idées, des informations, mais aussi des maladies. Le SIDA se dissémine par liens faibles (relations sexuelles occasionnelles) et non par liens forts (relations sexuelles exclusivement entre conjoints). Les rumeurs se répandent en courant sur des liens faibles (bouche à oreille entre personnes qui se connaissent un peu).

Or un couple de sociologues évolutionnaires, A. Maryanski et J. Turner, se basant sur la primatologie et la paléanthropologie, ont repris cette distinction liens forts/liens faibles et l'ont appliqué à des caractéristiques du comportement paléo-social. Ils ont formulé une théorie du lien faible comme originaire du lien social humain, en l'opposant au lien fort (voir leur ouvrage *On the Origin of Societies by Natural Selection*, Paradigm Publishers, Boulder & London, 2008). Leur raisonnement se base sur le constat suivant : tous les singes de l'ancien monde (les cercopithèques tels les babouins qui ont des groupes sociaux très hiérarchisés) dispersent les mâles à la puberté et constituent des lignées de femelles qui forment l'ossature de leurs groupements. La philopatrie féminine est la règle. Celle-ci conduit à créer des petits groupes cohésifs et durables (intergénérationnels avec une continuité qui va jusqu'à quatre générations) sur la base de matrilineages et de réseaux de femelles auxquels des mâles s'agrègent. Au contraire tous les grands singes dispersent les femelles (philopatrie masculine). Ainsi chez les chimpanzés (*Pan troglodytes*) les groupes se forment autour de coalitions masculines instables et sur la base de liens créés entre mâles, mais qui ne se transmettent pas à la génération suivante.

Des communautés de plus d'une centaine d'individus se forment et ont une base territoriale mais leur composition n'est pas centrée sur des lignées et le statut dans la lignée ne se transmet pas au contraire de ce qui se passe chez les cercopithèques (où une fille de femelle dominante devient dominante à son tour).

Les bonobos (*Pan paniscus*) sont notables quant à eux pour leurs coalitions de femelles qui ne sont pas apparentées car ces primates, comme les chimpanzés (*Pan troglodytes*) ne pratiquent pas la philopatrie féminine. Les femelles se dispersent mais dans les troupes qui se créent elles forment des alliances fortes et hiérarchisées, bien qu'elles ne soient pas apparentées. Elles sont ainsi capables de contrôler des ressources et de dominer des mâles qui eux ne contrôlent pas les femelles, qui sont plus faiblement intégrés et qui ne forment aucune alliance entre eux mais avec les femelles. Dans l'ensemble la grégarité bonobo est plutôt paisible et ce sont les femelles qui dirigent le jeu. Pour créer des liens interpersonnels et des alliances elles utilisent l'épouillage, le frottement des parties génitales, le partage de nourriture et le jeu. Ce sont ces activités et ces interactions qui activent la grégarité et stabilisent les liens dans le groupe [diapo 15].

La coupure entre les grands singes à philopatrie mâle et le cercopithèque à philopatrie femelle est intervenue il y a 23 millions d'années, au moment où les deux lignées se séparent [diapo 16]. Il y a environ 7 millions d'année les hominidés se détachent des autres hominidés. Quelque chose d'important se passe là également. Nous sommes sûrs d'une chose : les grands singes (chimpanzés et autres) et l'homme appartiennent à la même lignée (monophylétique) et partagent quelques mêmes traits de socialité primitive [diapo 17].

La structure sociale (si on peut parler de structure sociale) ne se forme plus à partir de la filiation biologique et des lignées de femelles, et les liens créés ainsi sont moins durables. Les groupements qui en résultent sont plus fluides et les sociétés de grands singes (chimpanzés, gorilles, orangs-outans) sont des agrégats instables avec des individus qui circulent, qui vont et viennent entre groupes (les orangs-outans sont solitaires et les gorilles le sont aussi dans une certaine mesure). C'est la fission-fusion des bandes de chasseurs-cueilleurs. Ainsi apparaissent paradoxalement les conditions favorables à la création de macro-sociétés, c'est-à-dire des groupements qui ne sont pas concentrés dans l'espace sur des liens de filiation biologique maternelle mais qui sont formés par des alliances et des réseaux superposés de liens interindividuels. Le lien n'est plus fort et contraignant comme chez les cercopithèques, mais faible, au sens d'être temporaire et renouvelable. Au fond l'ancêtre commun à l'homme et aux grands singes a inventé le « lien social jetable ». C'est un exemple de « pré-adaptation », une invention fantastique parce qu'elle permet de fabriquer du lien social à n'en plus finir. C'est comme le lego, il faut seulement avoir assez de pièces. Les avantages sont énormes et pour un animal qui se disperse sur de longues distances (la savane) et qui parcourt de vastes territoires peu peuplés au cours de sa vie, c'est un peu comme les relais ou les refuges : il n'est pas besoin d'être membre d'un groupe de consanguinité restreint, un club très exclusif, il suffit de faire les gestes qu'il faut, déployer les signes qui conviennent pour établir des alliances.

On est donc complètement sorti d'une dimension particulière de la parenté biologique (lien mère-enfants) comme fondement du lien communautaire ; c'est ce qui ouvre la possibilité d'une plus grande flexibilité, d'une plus grande capacité d'intégration, avec une rigidité moindre des liens sociaux. On a là probablement les fondements de la grégarité humaine qui reste ancrée

dans un comportement biologiquement déterminé et fondé sur les émotions. Si les babouins et non les chimpanzés avaient été les plus proches de nous génétiquement notre socialité humaine en eût été toute différente. En réalité nous ressemblons aux chimpanzés, aux bonobos et aux gorilles : nous sommes peu structurés au niveau du groupe. Du point de vue de la primatologie nous sommes caractérisés par une ascendance de liens faibles, c'est-à-dire de liens qui ne sont pas programmés par la parenté biologique, qui ne sont pas très stables, qui sont sans cesse à renégocier. On s'associe facilement mais on se dissocie encore plus facilement. Tout cela n'était pas de bon augure pour créer des sociétés bien structurées et pour faire marcher les hommes au pas. Mais en même temps les avantages adaptatifs étaient considérables puisque ces liens pouvaient être recréés et réactivés entre individus non apparentés et sur une échelle qui est celle de l'espèce et non celle du groupe natal. La capacité à considérer tout autre membre de l'espèce comme un partenaire et un allié potentiel est née à ce moment et a très probablement constitué un premier pas vers une moralité dont le principe est de considérer autrui comme un autre soi-même. Parallèlement on voit que cette socialité ou grégarité repose sur l'expression des émotions, sur la sexualité, sur le partage de nourriture, sur le jeu, et pour tout dire sur le plaisir de l'autre, toutes activités qui restent au cœur de la grégarité humaine, mais dont l'étude a été négligée par les sciences humaines et sociales préoccupées surtout par l'ordre mécanique et linéaire du social et fixées sur l'idée d'une nature humaine résiduelle égoïste et antisociale.

Comment me direz-vous alors est-on parvenu à créer des systèmes sociaux rigides, rationnels, fondés des règles et des prescriptions qui ne font pas appel aux émotions, avec des groupes stables et des appartenances fixes (plutôt que des coalitions éphémères) ainsi que des hiérarchies linéaires ? C'est l'objet des exposés suivants dans lesquels j'expliquerai en quoi le « social » s'oppose au « grégaire » et en quoi l'option prise par l'humanité à un certain moment de son développement (probablement le paléolithique supérieur ou « récent ») a déterminé un nouveau mode de vie collective, le mode « social », mais à l'intérieur duquel s'est conservé l'ancien mode de vie collective, le mode « grégaire », de sorte que notre « nature » est partagée entre deux orientations contradictoires et toujours présentes. Comment et quand exactement est né cet ordre social dans lequel vit la quasi-totalité de l'humanité actuelle, nous ne le savons pas vraiment. Il a dû émerger à un moment de la préhistoire qui précède la soi-disant révolution néolithique, sans doute dans ce moment de grand changement que représente le paléolithique supérieur (ou récent), il y a trente mille ans environ.

TROIS PRINCIPES FONDATEURS DE L'ORDRE SOCIAL

Dans les présentations suivantes j'examinerai les trois grands principes qui président à l'édification des systèmes sociaux, à savoir la réciprocité, la hiérarchie et la corporation. Il s'agit là de principes fondateurs non seulement parce qu'ils reposent sur des algorithmes élémentaires, mais aussi parce qu'ils définissent les paramètres essentiels de la vie collective. Je montrerai que les principes antithétiques, ceux du partage, de l'égalité et des réseaux, définissent une forme de vie collective différente, ancienne, toujours vivante –à l'état pur en quelque sorte dans quelques communautés tribales mais latente et profondément intériorisée dans toutes les autres sociétés humaines–. La vraie unité du genre humain est là, dans la nature « grégaire » de son comportement dont le schéma a été mis en place sur des centaines de milliers d'années d'évolution. Les systèmes sociaux sont certainement plus récents. Leur histoire est connue mais sur une dizaine de milliers d'années seulement. Tous les schémas « historiques » et par conséquent « sociaux » du comportement humain sont rapportés et secondaires.

de fonder le social sur l'exogamie (l'échange ou la circulation des femmes entre groupes) part exactement de la même idée (Lévi-Strauss, 1949).

Celle-ci consiste à faire tenir le processus du don et de l'échange dans trois « obligations » : celle de donner, celle de recevoir et celle de rendre (réciproquer). Cela ressemble un peu aux trois moments du moteur à combustion : la compression, la combustion et l'expansion. Comme lui le don est un véritable moteur de l'action sociale. Il fait bouger et se mouvoir les choses et aussi les acteurs, en boucle, indéfiniment.

Ainsi :

A donne à B

B reçoit

B rend à A

Dans le schéma Maussien ces trois temps sont obligatoires : il faut donner, on est obligé d'accepter le don, il faut ensuite le rendre. Mais comme celui qui a donné est celui qui reçoit, il faut qu'il donne à son tour. Le cycle recommence. Il est possible d'envisager différentes variantes comme la redistribution ou les échanges en circuits (A donne à B qui donne à C...qui donne à A) [diapo 4]. La réciprocité peut être directe et immédiate ou indirecte et différée, elle peut être simple ou généralisée. Les formes et les modalités varient mais le principe de la réciprocité demeure. En quoi consiste alors ce principe ? Dans la relation asymétrique qu'il a instaurée entre les acteurs: le donateur jouit d'une supériorité (permanente ou temporaire) sur le donataire. Celui qui reçoit contracte une dette à l'égard de celui qui a donné. Cette dette le place dans une situation d'infériorité (d'obligation comme on dit) qu'il va corriger en retournant la chose donnée ou son équivalent. La restitution rétablit l'équilibre mais une légère inégalité en plus dans le don en retour rétablit l'asymétrie. Le donateur initial devient donataire et doit à son tour rembourser. Et ainsi de suite.

A donne à B : $A > B$

B reçoit : BA

Nous avons là un modèle général qui permet de comprendre les relations entre les acteurs du jeu social. Or ce qui est au fondement de ce modèle c'est l'asymétrie. Il existe une inégalité au cœur de la relation. Cette asymétrie est en soi un principe moteur : l'« obligation », ce qui met en mouvement les choses en les reliant.

Le modèle Maussien du don, qui a été validé par tous ses successeurs, repose donc sur deux idées : 1. l'inégalité ou l'asymétrie entre donateur et donataire et 2 ; une mécanique ou une forme d'automaticité dans les comportements. Le modèle Maussien est strictement « social » : il applique une logique de la relation d'ordre (hiérarchie) et de la mécanique des gaz (moteur à combustion) transposée en une mécanique des actions.

RÉCIPROCITÉ, ÉCHANGE ET REDISTRIBUTION

Marcel Mauss ne faisait pas reposer ses hypothèses sur de pures conjectures. Il partait de faits réels observés par les ethnographes et deux institutions indigènes l'ont particulièrement inspiré : une conception mélanésienne de l'esprit dans le don, ou théorie du hau, et le potlatch. La théorie du hau pose qu'il y a dans la chose donnée un esprit, une force, le hau, qui oblige l'objet donné à revenir à son point de départ. Le potlatch quant à lui est une institution

caractéristique des sociétés indiennes de la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord (Californie et Colombie Britannique) qui consiste à donner de façon ostentatoire et compétitive des richesses afin d'établir une supériorité de statut. Chaque donateur tente de surpasser l'autre et celui qui donne plus est vainqueur. Cette course à d'extravagantes prodigalités aboutissant à la ruine du donateur était intéressante parce qu'elle remettait en cause une théorie strictement utilitaire du don et de l'échange. Ce qui était recherché, très clairement, ce n'était pas un profit matériel mais social. Pour le haut, il mettait en lumière, dans une théorie indigène, une autre propriété du don, à savoir la dynamique même dont nous avons déjà parlé et la triple obligation de donner, recevoir et rendre, ou si l'on veut, la nécessité de la circulation des biens. Ainsi, des transactions portant sur des biens pouvaient aussi concerner, au premier chef, des statuts ou plus fondamentalement encore du lien social et reposer de surcroît sur une logique propre, douée d'une force contraignante, indépendante de la volonté des acteurs. Comme l'a écrit Lévi-Strauss la « nature synthétique de l'échange » transcende le don en partenariat social.

Un anthropologue américain, Marshall Sahlins, a développé à partir de ces constats un modèle un peu plus perfectionné et qui a fait, et fait toujours, autorité en la matière. Dans un article de 1965, ce chercheur a mis en rapport les distances sociales et les modalités de la réciprocité. Il pose ainsi qu'une réciprocité peut être négative, positive, ou équilibrée. Au sein de la famille conjugale ou nucléaire on donne sans compter (à ses enfants, son conjoint, etc.). Sahlins appelle cela la réciprocité généralisée. Avec des étrangers au contraire on tend à donner moins, et à tirer plus de la transaction, comme dans le marchandage, et même, le vol. C'est la réciprocité négative. Au sein de la communauté (village, lignage, clan) on donne autant qu'on reçoit, c'est la réciprocité équilibrée (Sahlins, 1965: 145-149) [diapo 5]. Le raisonnement est simple : plus la personne est proche, plus on est généreux, plus elle est éloignée, plus on est pingre ou cupide, c'est selon. Mais la mise en parallèle des deux séries (la série économique et la série sociale) est élégante et susceptible de validation par l'observation. Ce n'est pas tout cependant.

Il existe un autre type encore de réciprocité appelée « pooling » ou redistribution. C'est le schéma déjà vu [diapo 4]. Dans ce cas il y a une centralisation (les prestations vont au même point) puis redistribution à partir de ce point. Sahlins y voyait à l'œuvre le même principe de réciprocité (1965: 141). Au lieu qu'elle soit seulement dyadique elle est une combinaison d'actes réciproques dyadiques. Sur le plan social c'est le modèle même qui inspire celui de la chefferie et celui des impôts. Le chef ou l'État est celui qui reçoit, concentre les biens, pour les redistribuer ensuite de façon ou non équitable, cela dépend du type de société dans laquelle on se trouve. Là aussi la transaction portant sur des biens matériels recouvre un mécanisme relationnel et la mise en place d'une structure sociologique.

Dans ce raisonnement toutes les transactions envisagées avec leurs diverses modalités (généralisée, équilibrée, négative, redistribution) reposent sur le même principe fondateur, à savoir l'asymétrie fondamentale créée par le don ou l'asymétrie structurelle qu'elle permet de renforcer. Le don s'accompagne donc toujours d'une dette qui est à la fois une obligation morale et la reconnaissance d'une asymétrie statutaire, même provisoire. Or Mauss, Sahlins et pratiquement tous les autres anthropologues ont manqué une autre dimension importante dans les transactions et les prestations ; cette dimension est celle du partage qui s'est dissimulée sous les traits du don gratuit ou de la générosité pure. On a confondu le partage comme forme de redistribution avec la réciprocité généralisée ou « pooling ». Ce n'est absolument pas la même chose.

LE PARTAGE

Dans le don et le principe qui l'anime, la réciprocité, un agent donne quelque chose à un autre agent. Ainsi se crée la dette. Dans le partage personne ne donne à personne [diapo 6]. Le mot « partage » est ambigu, notons-le tout de suite. Partager un bien possédé avec un tiers, c'est un don (partager un repas c'est inviter à sa table), mais partager le produit d'une activité c'est la diviser, la répartir, comme partager le gibier par exemple, ou couper un gâteau en parts. Le sens que je donne ici à « partage » est le second, pas le premier. Dans ce second sens, le partage ne présuppose pas la propriété. Dans le premier sens la propriété est toujours présupposée (on ne peut donner que ce qu'on possède).

C'est précisément ce second sens que les analyses de Mauss, Sahlins et d'autres laissent de côté. Il est possible en effet que cette énorme lacune soit due à ce que la notion de partage n'apparaisse pas du tout comme fondamentale dans nos sociétés et puisse être d'une certaine façon contre-intuitive. Elle suppose une absence de propriété au départ ou alors elle une sorte de don sans donneur. Cela fait penser au koan zen de l'applaudissement avec une seule main. Il faut aussi invoquer une autre raison expliquant en partie cette omission. Une bonne idée peut cacher une autre. Lorsqu'une science détient un modèle qui semble expliquer un grand nombre de choses de façon parcimonieuse et logique, on cesse de chercher ce qui pourrait manquer à ce modèle pour expliquer les choses encore mieux. Le modèle illumine le réel, mais laisse des zones d'ombre et peut faire écran à la partie qu'il n'éclaire pas.

Il est revenu à un anthropologue britannique, J. Woodburn, de donner toute son importance à cet aspect des choses (notamment Woodburn 1998) tout en reprenant une idée émise avant lui (Price 1975). Ce spécialiste des chasseurs-cueilleurs qui avait étudié les Hadza de Tanzanie, a démontré que le partage ne pouvait en aucun cas être confondu avec de la réciprocité. Pour les Hadza et beaucoup d'autres chasseurs-cueilleurs, le chasseur, c'est-à-dire un pourvoyeur de nourriture pour le groupe dans son ensemble, n'est tout simplement pas le propriétaire de la proie. La gazelle tuée par lui est ramenée au camp et partagée entre tous selon des règles préétablies. En aucun cas il n'est le donateur. La viande apportée par le chasseur est mise à la disposition de groupe et chacun vient se servir ou est servi en fonction de règles préétablies.

La situation rappelle tout à fait ce qui se passe dans un diner entre amis. Le pain est coupé en tranches et mis dans un panier ; chacun se sert ensuite. Cette habitude de partage contraste avec la coutume rapportée pour les vieilles sociétés rurales où le maître de maison, le patriarche, coupait des tranches de la miche commune et les tendait à chacun à son tour, symbolisant par ce don l'obligation où étaient les autres membres du foyer à son égard. Le résultat matériel de ces deux opérations est peut-être le même (chacun a une tranche de pain) mais leurs significations respectives, symboliquement et socialement, sont aux antipodes l'une de l'autre. Dans un cas, le partage, tout le monde est égal, dans l'autre le donateur est supérieur aux autres, une asymétrie radicale est posée.

PARTAGE ET ÉGALITÉ

En ethnologie le partage et ses modalités ont fait l'objet de travaux récents (Kishigami, 2004; Fortier, 2001; Wenzel et al., 2000; Ingold, 1999; Woodburn, 1998; Bliege Bird and Bird, 1997; Peterson, 1993; Kent, 1993; Bird-David, 1990) portant majoritairement sur des chasseurs-cueilleurs (Ingold et al., 1988). Au nombre des contributions importantes il faut citer celles de

Woodburn, 1982, Kaplan and Hill 1985, Testart, 1987. La notion même de réciprocité avait été d'ailleurs mise en cause (notamment par Narotzky et Paz, 2002; Meeker et al., 1986).

C'est donc à Woodburn, le spécialiste des Hadza, que revient le mérite d'avoir été un des tout premiers à avoir mis en lumière aussi fortement la distinction entre échange et partage, notamment dans un article intitulé « Le partage n'est pas une forme d'échange ». Il n'y a pas en effet de réciprocité impliquée par la transaction : il n'y a pas d'obligation à rendre, pas de contre-don (Woodburn, 1998). Il est donc inadéquat d'appliquer la notion de réciprocité à cette forme de répartition des biens.

Un autre ethnologue spécialiste des Aborigènes australiens, Peterson, a avancé un autre concept tout aussi important qui est celui de « partage forcé » (« demand sharing »). Ainsi chez les Aborigènes d'Australie le plus souvent la distribution de viande et d'autres commodités n'est pas amorcée par le propriétaire du gibier mais par les récipiendaires qui exigent du propriétaire ou qui obligent le propriétaire du bien par une forte pression à leur donner la viande ou le bien en question. Cette pratique ne concerne pas seulement la répartition de biens matériels mais s'étend aussi à d'autres aspects de la vie collective comme le pouvoir et l'autorité, l'autonomie et la relation sociale en général (Peterson 1993). Un point intéressant est que la notion ethnologique de « partage forcé » ressemble à s'y méprendre au concept utilisé par les primatologues de « vol toléré » pour décrire un aspect du comportement économique chez les primates non humains (Peterson, 1993: 861, Kaplan and Hill, 1985, Blurton-Jones, 1984, Bliege Bird and Bird, 1997:51).

Ces deux modalités distributive reviennent au même en ce qui concerne la réciprocité ou son absence. Dans un cas il n'y a pas de contre-don impliqué par le don initial, dans l'autre il n'y a pas de don initial parce que pas de donneur volontaire ou spontané, mais prise de force en quelque sorte. De la sorte il peut y avoir répartition du produit sans apparition de la dette. En conséquence l'inégalité qui accompagne la dette disparaît et en cela le partage est une forme d'assertion politique de l'égalité. Empiriquement on peut valider cela de plusieurs façons : le partage décourage l'accumulation de propriétés à l'avantage de quelques-uns (et donc promeut l'égalité économique), limite la dépendance, accroît l'autonomie personnelle, supprime ou limite la compétition, diminue la rareté des biens. À ce titre le partage est tout autant un « contrat social » que celui instauré par la réciprocité, mais un contrat égalitaire. Le partage apparaît donc comme un principe moral en soi. Comme l'écrit Woodburn « Ce qui importe c'est l'égalité ; le danger que représente l'inégalité apparaît comme plus important que le risque d'avoir faim. » (1998 : 50 – ma traduction). Le modèle Maussien du don est un modèle de l'inégalité, celui du partage un modèle de l'égalité. L'un des corollaires de ce constat est que l'égalité est le résultat d'un dispositif ou d'actions volontaires et non pas une donnée de départ. Les hommes ne sont pas d'abord égaux et ensuite deviennent inégaux. Il y a un choix initial et chaque terme de l'alternative suppose une construction, un processus, un effort.

L'ethnographie renseigne très bien sur les dispositifs qui permettent à ce « transfert sans don » ou à ce « don sans donneur » d'exister. Ainsi plusieurs possibilités sont attestées [diapo 7] :

1. Le bien qui est transféré (le gibier par exemple) n'est pas la propriété de celui/celle qui l'a obtenu. Les Hadza, les Batek, les Aborigènes australiens (certains) considèrent que le chasseur n'est pas le détenteur de la proie.

2. Le bien n'est pas approprié de façon permanente ou totale. Il peut y avoir plusieurs propriétaires (cas des Pintupi, Australie).

3. Le bien est soustrait à son détenteur originel : soit par le don forcé soit par une forme de vol toléré.

4. Le bien n'est pas transféré à un autre individu en particulier ais à l'ensemble de la communauté (qui ensuite le partage).

Dans tous les cas la relation dyadique (A donne à B) est évitée, soit parce que la personne qui détient le bien ne le possède pas, soit parce qu'il ne le donne pas, soit parce que le transfert ne se fait pas vers une autre personne physique ou morale. Les choses se passent comme si le bien était reçu par la communauté –qui en est le vrai propriétaire– par l'intermédiaire d'une sorte de livreur ou transporteur du bien, un vecteur de translation et non pas un propriétaire. Le chasseur est simplement celui qui amène le gibier dans la communauté.

On peut, dans le tableau suivant [diapo 8], résumer les principaux temps des processus comparés de la réciprocité et des modalités de partage :

POSSESSION GAIN ACTION RÉCIPROQUE

1 RÉCIPROCITÉ Obligation de donner Obligation de recevoir obligation de rendre

2 PARTAGE SIMPLE Obligation de donner Droit de recevoir AUCUNE

3 PARTAGE VIA UN TIERS Pas de donateur Droit de recevoir AUCUNE

4 PARTAGE FORCÉ Pas de donateur Droit de recevoir AUCUNE

Dans la 3^e ligne on a le cas d'une chose récoltée qui passe par une autre personne (parent, ancien) qui gère la distribution. Par exemple dans le cas des Palawan des Philippines, le chasseur qui a piégé ou tué un sanglier apporte la proie à son beau-père (père de la femme) et c'est ce dernier qui va partager la viande du sanglier entre parts égales distribuées à tous les foyers du groupe local et des groupes avoisinants. Le truc consiste en fait à faire comme si ce n'était pas un acteur humain mais la nature ou un acteur situé hors du champ social, un être surnaturel, qui soit le vrai donateur originel de la proie. Dans le cas des Palawan c'est le Maître des Sangliers qui donne un de ses « animaux domestiques », voire même un de ses « enfants » aux hommes. Chez les Nayaka de l'Inde étudiés par N. Bird-David, c'est la forêt ou la nature tout entière qui offre ses dons aux humains qui sont « ses enfants ». Les Inuits pensent que ce sont les animaux eux-mêmes (les phoques, les morses, les ours) qui s'offrent d'eux-mêmes, volontairement, aux humains. Il y a ensuite des règles de partage qui n'obéissent pas non plus au principe du pourvoyeur-donateur-propriétaire. Tout cela ressemble à la redistribution (angl. pooling) mais n'en est pas, car rien ne revient au donateur initial (qui n'est pas un donateur en fait, mais un simple instrument de passage). C'est celui qui coupe le gâteau qui effectue le partage, pas celui qui l'a cuit. Les vecteurs initiaux et initiateurs de la transaction sont ceux qui relient les hommes, la société, à la surnature, à l'environnement, aux esprits et non les relations entre les membres de la société. Cela permet de décharger ceux-ci des obligations qu'ils contracteraient entre eux en fonction des règles de la réciprocité.

À ce sujet, un article récent dans le journal Le Monde (« De bonnes raisons de croire au Père Noël », par Pierre Mercklé, Le Monde 24 décembre 2011) suggère à juste titre que le succès tenace du mythe du Père Noël est dû à cette raison. Si c'est le Père Noël qui donne et non pas les parents, l'enfant est déchargé de l'obligation de se sentir endetté à l'égard de ceux-ci. Son cadeau il le doit à un être surnaturel et sa dette s'il en a une, est contractée envers une entité située hors du champ familial et qui ne demande rien en retour (si ce n'est une bonne conduite

pour avoir d'autres cadeaux au Noël suivant). D. Graeber fait la même remarque exactement (Graeber, Debt, 2011, p.109).

On peut donc aussi considérer que la réciprocité s'est déplacée de la sphère sociale à une sphère qui unit les hommes à la nature ou à la surnature. Des offrandes rituelles, des ex-voto, des prières et actions de grâces peuvent ainsi faire office de contre-don. Mais le rapport à la nature et/ou surnature peut aussi relever d'un code de bonne conduite. Pour les Inuits, le chasseur qui consomme tout seul le produit de la chasse, sans le partager, est voué à l'insuccès pour ses chasses futures. Les animaux ne s'offriront plus à lui. La réciprocité homme-nature dépend du partage entre hommes (Bodenhorn 2000 :30). Si la viande n'est pas également partagée entre tous, la nature ne donne plus rien. La générosité de la nature dépend du respect des règles de partage entre les hommes

Ce qui est donc recherché au total c'est l'élimination de tout risque de dette. On arrive à ce résultat en jouant sur l'un des trois temps du moteur de la réciprocité. On peut dénier au producteur le droit de propriété, ou bien limiter ces droits en quantité et en temps. Le partage est donc fondé non pas sur la générosité mais sur l'impossibilité de garder ou de s'approprier les choses. Dans tous les cas l'obligation de rendre est annulée, par la désactivation d'un des éléments constitutifs de la relation de réciprocité. Le partage est donc un phénomène assez complexe et fait appel à des règles multiples, de nature morale, rituelle, religieuse (voir par exemple la notion hadza de « viande de Dieu », Woodburn 1998 :51) ou juridiques. L'égalité ou la non-asymétrie est donc le résultat d'une construction ou d'un agencement fondé sur plusieurs facteurs.

COMBINAISON DU PARTAGE ET DU DON ; COMPLEXITÉ DE LA DISTRIBUTION DES RESSOURCES

Le partage est sans doute un principe distinct de la réciprocité et il fonctionne également comme un code moral ou un paradigme de socialité (grégarité). Toutefois dans la réalité il coexiste avec le don et l'échange réciproque. Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs où le partage fonctionne au maximum, tout n'est pas partagé, il y a des dons, des échanges, des prêts, et toutes sortes d'autres modalités transactionnelles.

Peter Freuchen, un explorateur danois de l'Arctique, observateur des Eskimos du Groenland, au début du 20^{ème} siècle, et collaborateur du grand Rasmussen, relate l'épisode suivant. Dans une de leurs expéditions sur la banquise, lui et ses deux accompagnateurs inuit, rencontrent et tuent un morse. L'un des Inuits frappe l'animal en premier et Freuchen en second. Les parts de l'animal sont ensuite distribuées selon la règle suivante : le premier à avoir blessé l'animal reçoit la plus grande part et la seconde plus grande part revient au troisième chasseur (l'autre compagnon de Freuchen) et non à Freuchen qui avait frappé en deuxième. Freuchen remarque avec humour qu'il s'était fait berner par son compagnon (le troisième à frapper) qui l'avait laissé faire alors que lui, Freuchen, pensait avoir été plus rapide et obtenir une plus grande part. Mais, une fois la viande du morse découpée et partagée, ce même compagnon de Freuchen s'empresse de lui faire cadeau de plusieurs très bons et gros morceaux (Freuchen, 1976 [1935] : 96). Les règles du premier partage de la viande donnent finalement à ceux qui en reçoivent plus le privilège et le plaisir de faire des cadeaux aux autres. Il y a deux temps distincts, le premier du partage, le second du don.

Cet épisode relaté par Freuchen comporte encore un détail remarquable. Lorsqu'il reçoit sa part, Freuchen, sans doute peu habitué encore aux mœurs des Inuits, remercie profusément ses compagnons. L'un d'eux lui dit alors : « Ici on ne dit pas merci, car personne ne fait de cadeau à personne. C'est avec les dons qu'on fait les esclaves, comme c'est avec le fouet qu'on dresse les chiens ». On ne peut pas exprimer plus fortement le refus de la réciprocité et de la dette qui conduit à réduire le débiteur à l'esclavage. Tout à fait à l'autre extrémité du domaine inuit, sur la côte Nord-Ouest des États-Unis et du Canada, s'étend l'aire du potlatch et de sociétés qui pratiquaient l'esclavage pour dette. Il ne fait aucun doute que les Inuits étaient au courant de ces institutions et des pratiques d'endettement qui conduisaient à la servitude (Testart 1999 "Ce que merci veut dire. Esclaves et gens de rien sur la côte Nord-Ouest américaine." L'Homme, 39, 152, 9-22). On voit très bien également que si le partage est le contrat moral qui lie fondamentalement les membres du groupe, il n'empêche nullement l'expression du don généreux.

Les différentes règles qui conduisent finalement à la répartition et à la distribution des biens se prêtent à tout une combinatoire dont la complexité a été mise en lumière par des chercheurs comme Kishigami qui dresse un tableau des différents types de transaction qui interviennent pour le partage et la distribution de viande chez les chasseurs-cueilleurs [diapo 9].

Modalités de répartition de la nourriture d'après Kishigami (Kishigami, 2004 : 347)

Partage en fonction de règles Partage volontaire ou spontané Partage forcé

Don A→B Type I Type II Type III

Échange A→B Type IV Type V Type VI

Redistribution AC→A Type VII Type VIII Type IX

A : chasseur ou propriétaire de la nourriture; B : récipiendaire de la nourriture, C : distributeur autre que le chasseur

En fait, seuls les types III, VII et IX correspondent à ce que j'appelle, stricto sensu, « partage ». La terminologie employée par l'auteur ne distingue pas clairement le partage de la réciprocité. Ce tableau établit en tout cas l'ordre de complexité qui caractérise les transactions même dans des systèmes sociaux simples, comme ceux des bandes de chasseurs-cueilleurs. On peut aussi voir les choses sous un autre angle. Testart a ainsi proposé de distinguer les flux de biens qui vont directement du producteur au consommateur, des flux de biens qui passent par un intermédiaire non producteur (Testart, 1987: 288), opposant ainsi la distribution directe à la distribution indirecte. Un autre anthropologue a montré comment, chez les Baka et Aka d'Afrique centrale, la viande faisait l'objet d'une procédure de distribution en trois étapes successives (Kitanishi, 2000:154, 163). Dans un premier temps la viande est répartie selon des règles fixes, dans un deuxième temps les parts sont subdivisées et redistribuées en fonction de la volonté et des désirs des détenteurs, enfin dans une troisième phase les parts sont encore subdivisées pour être distribuées entre d'autres personnes présentes et entre les femmes apparentées (épouses, mères) (id : 154-5).[diapo 10]

1^{ère} étape PARTAGE entre chasseurs et leurs parents immédiats

2^{ème} étape : REDISTRIBUTION ET DONS les parts des chasseurs et de leurs parents sont subdivisées et réparties par ces derniers entre d'autres membres au choix dans la communauté

3^{ème} étape : REDISTRIBUTION ET PARTAGE les parts de viande sont cuites et partagées au cours du repas

On voit bien que le partage et le don réciproque s'entremêlent et coexistent dans des séquences où ils alternent. Les biens (ici, la viande) sont répartis en cercles concentriques de plus en plus larges à partir du producteur et cela correspond à un désir de dispersion maximum des biens et de non-concentration dans une section particulière de la communauté. Dans la première étape c'est la parenté qui fixe la répartition, dans la 2^{ème} étape c'est le choix individuel, dans la 3^e, au niveau de la consommation, préférences individuelles et liens de parenté jouent également. Ainsi les principes d'autonomie individuelle et de respect de règles qui assurent une distribution homogène et étendue du produit (non-accumulation) sont également observés.

Dans un autre exemple ethnographique, celui des Inuits du Nord-Ouest de l'Alaska, on dénombre neuf types différents de transactions, un seul correspondant à la définition du partage, soit le transfert d'un bien sans attente de réciprocité (Burch, 1988:103-105). C'est toutefois, note l'ethnologue, le mode de distribution le plus en accord avec l'éthique et les valeurs inuit. Il ne s'applique qu'aux parents proches cependant (id : 104-5). D'autres groupes inuit possèdent des « associations de partage » (Eskimos du Cuivre, Damas 1972 :223, Eskimos de l'Alaska, Burch 1988 :104). Parmi les autres arrangements connus on a le hvaro des !Kung (Barnard and Woodburn, 1988 :22) qui concerne les biens non alimentaires. Des circuits et réseaux de circulation de biens se développent donc de façon complexe même dans de petites communautés à faible démographie. De cette façon le partage pur (pas de don et pas de dette) coexiste et se mélange à d'autres formes réciproques de transaction. Le cas des Inuit de l'Alaska (ci-dessus) est particulièrement intéressant parce qu'il démontre que si le partage n'est pas ou n'est plus la forme principale que prennent les transactions, il reste le paradigme idéologiquement dominant des rapports socioéconomiques.

RÉSUMÉ ET QUESTIONS CONNEXES : LA PROPRIÉTÉ

La notion de don et celle de réciprocité qui lui est étroitement associée sont des notions fondamentales en anthropologie et permettent de comprendre quelques-uns des mécanismes élémentaires de ce que nous appelons une « société ». Il est pertinent d'assimiler le don à une sorte de « contrat social » de base. La « nature synthétique » de l'échange, pour citer encore Lévi-Strauss, rend intelligible et ramène à une structure commune des dispositifs centraux de toute organisation sociale, notamment la circulation de conjoints entre groupes exogamiques, la répartition de biens matériels et la structure hiérarchique de prestige et de statut. Le don peut conduire à l'esclavage mais permet aussi la redistribution des produits. Il peut avoir des conséquences inégalitaires mais assurer une répartition équitable des choses, il peut être égoïste et désintéressé tout à la fois. Le modèle de la réciprocité, et de la dette qui lui est constitutive, laissait toutefois de côté un autre mécanisme tout aussi fondamental, le partage, mécanisme à côté duquel sont passés pratiquement tous les anthropologues jusqu'à une date récente. J'ai expliqué en quoi le partage s'opposait à la réciprocité et n'en était pas une forme particulière. Le point essentiel est que la réciprocité est fondée sur l'asymétrie entre donneur et récipiendaire, tandis que le partage annule cette asymétrie et prévient tout développement de hiérarchie statutaire entre partenaires des transactions. À cette fin, des stratégies assez curieuses sont utilisées par les acteurs : prétendre que le gibier se donne volontairement au chasseur, mettre le produit de la collecte dans des contenants et dire que ce sont les propriétaires de ces contenants qui sont les propriétaires de la collecte, pas les collecteurs eux-mêmes (c'est ce que font les

Bushmen pour la collecte de noix oléagineuses dont le transport se fait dans des filets), ne pas faire cas de l'avis du propriétaire du bien et le lui prendre contre son gré, dire que c'est la nature ou l'esprit propriétaire des animaux qui est le vrai donateur, croire au Père Noël, et ainsi de suite. Dans tous les cas on supprime ou on limite dans le temps l'accumulation et l'appropriation de biens matériels.

Le droit de propriété est donc circonscrit dans le meilleur des cas à quelques possessions ou à beaucoup mais pour un temps limité. Dans aucun cas cependant le droit de posséder n'est totalement aboli. On rencontre ici un second grand paradoxe dans l'histoire de notre discipline ou plus généralement dans l'histoire de la pensée politique. À vrai dire l'anthropologie n'a guère défendu l'idée du communisme primitif, une idée qui cependant a été tout à fait centrale dans la pensée politique. Le paradoxe est que le communisme primitif n'a jamais existé, est un pur mythe au sens au moins où il supposerait une absence radicale de tout droit de propriété. Même dans les groupes les plus démunis de chasseurs-cueilleurs, là où les possessions se réduisent à presque rien, elles existent encore et le droit de posséder quelque chose reste partout fondamental et jamais complètement remis en question. En comparaison l'idée anarchique ou anarchiste d'une société sans aucun pouvoir a eu plus de mal à s'imposer que l'idée de communisme primitif. L'imagination populaire conçoit plus volontiers un peuple primitif sans propriété que sans chef. J'y reviendrai, mais pour l'instant je voudrais examiner la question suivante : pourquoi les populations qui pratiquent le partage comme forme dominante de répartition des biens et qui, par là même, limitent le droit de propriété de façon radicale, maintiennent cependant avec force le droit de posséder des biens ? Pourquoi ne pas instaurer carrément la propriété collective absolue ? Si le partage permet justement un juste accès aux ressources pour tous, à quoi bon posséder quelque chose de façon privée et individuelle ? La réponse est simple.

De même que le partage évite l'écueil de la dette et du même coup la subordination d'une personne à une autre, la possession de certains biens essentiels assure l'autonomie du sujet. La finalité est la même : rester libre, c'est-à-dire ne pas devoir et ne pas à avoir à demander.

Dans certains cas, des peuples chasseurs-cueilleurs qui pratiquent systématiquement le partage, comme les Pygmées ou les Rauté du Népal, se livrent à des marchandages et à des vols aux dépens de populations majoritaires (Bantous, Indo-Népalais) qui les entourent (Turnbull, 1966, Fortier, 2001:195). Avec ces sociétés hégémoniques d'agriculteurs les normes de partage et de distribution égalitaires sont abandonnées au profit de ce que Sahlins appelle la réciprocité négative. C'est la raison pour laquelle peut-être les chasseurs-cueilleurs ne sont plus des adeptes du partage à l'état pur et deviennent enclins à acquérir des biens. Il existe cependant une raison plus fondamentale au maintien du droit de propriété dans les économies de partage, ainsi d'ailleurs qu'à celui des pratiques d'échange et de réciprocité, impliquant éventuellement des situations d'endettement. Cette raison tient à la préservation de l'autonomie individuelle. Woodburn l'a bien expliqué pour les Hadza qui s'adonnent à des paris et jeux de hasard où ils peuvent tout perdre sauf leur arc, quelques flèches et un petit sac en cuir qui leur sert de contenant pour le poison des flèches, car ce sont ces objets qui leur permettent de trouver de la nourriture et de rester en vie (Woodburn, 1998: 442). La possession de biens permet aussi de satisfaire le besoin et le plaisir de donner ainsi que l'attestent les compagnons de Freuchen et les Nayaka de l'Inde (Bird-David, 1990: 193). C'est donc tout simplement l'autonomie individuelle qui est en jeu, la possibilité de subvenir au minimum à ses besoins tout en gardant

un certain pouvoir d'intervention au sein de transactions qui ne font pas partie de la sphère du partage pur mais qui coexistent avec lui, comme nous l'avons vu, et cela notamment avec des étrangers ou des personnes situées en-dehors d'un cercle de parents proches. C'est aussi la possibilité de commencer des relations avec d'autres par des dons ou des échanges et de s'associer avec des partenaires dans un champ social élargi. L'absence de toute propriété c'est le déni de toute liberté. Les États communistes autoritaires qui prônaient la propriété collective étaient ceux même d'où la liberté était la plus absente.

Le mot de la fin en ce qui concerne la propriété privée ou individuelle c'est qu'il faut en avoir un peu, mais pas trop. Pas assez de propriété est liberticide, trop de propriété conduit à l'inégalité. Cette règle d'or est d'une application délicate parce que son exacte mesure est difficile à déterminer avec précision et cela entraîne une dialectique, c'est-à-dire des fluctuations dans les quantités adéquates pour maintenir l'égalité tout en préservant l'autonomie. C'est tout le problème de la répartition de l'impôt dans une société démocratique. Qu'est-il moralement justifier de garder, que faut-il partager et combien ? Comment se justifie une fortune légitimement conservée par un individu, et à quel montant se fixe-t-elle ? Cette dialectique n'aboutit pas à une synthèse sous la forme d'une proportion fixe, quantitativement déterminée d'avance, mais à d'incessants ajustements dans une tension permanente entre exigences contradictoires (avoir un peu et posséder beaucoup, partager et retenir pour soi). Certains groupes, tels les Indiens Teenek du Mexique étudiés par Ariel de Vidas (2002), sont travaillés par des sentiments d'envie et de jalousie aigüe à l'encontre de toute personne qui aurait ou posséderait plus qu'une autre.

CONCLUSION

Cette dynamique de fluctuation et de tension entre partage et réciprocité, propriété et non-accumulation des richesses, est caractéristiques des ensembles anarcho-grégaires qui ne sont pas définis mécaniquement par des règles a priori, mais par des contraintes aléatoires et soumis à l'entropie, tout comme des organismes vivants, et non pas comme des moteurs d'automobile. Cette complexité est inhérente à la définition des communautés de chasseurs-cueilleurs, d'horticulteurs itinérants et d'un certain nombre d'autres populations nomades. L'idée que ces systèmes sont complexes a été vue par un petit nombre d'auteurs seulement comme Dentan (2004) ou Graeber. La notion de complexité a été élaborée par ailleurs par Morin sur la base entre autre des idées de Von Neuman (Morin 2005 :49). La complexité organique des communautés en apparence « simples » de chasseurs-cueilleurs et d'horticulteurs itinérants fera l'objet d'explications par la suite.

Dans la réciprocité on peut établir un équilibre mécanique, mais le partage a quelque chose d'aléatoire qui le met du côté de la complexité organique des systèmes. Les chasseurs-cueilleurs sont d'ailleurs habitués à cet aspect aléatoire et à l'incertitude d'une façon générale. On ne sait jamais si on va rentrer bredouille ou pas d'une chasse, où et combien d'essaims d'abeilles pourront être récoltés, si les morses ou les phoques seront au rendez-vous. Il est donc nécessaire de vivre au quotidien et de ne pas se projeter dans un avenir toujours incertain. Il faut avoir confiance. Le partage fonctionne dans la même optique. De même que l'on compte sur la nature pour pourvoir aux besoins, à la forêt comme mère nourricière, ainsi que le pensent les Nayaka, au gibier comme collaborateurs de hommes, comme le croient le Inuit, il faut croire que partager entre le plus grand nombre maintenant assure une redistribution égale plus tard. Plutôt que de donner une quantité fixe dont on est assuré qu'elle sera remboursée (principe de la réciprocité)

on donne sans compter en espérant bénéficier des mêmes avantages plus tard (principe du partage). Accroissant ce principe d'incertitude qui règne sur les affaires humaines on introduit parfois un élément extérieur à la société qui rend aléatoire le résultat de l'opération. C'est le principe des jeux de hasard. Woodburn avait bien vu que les jeux chez les Hadza (Woodburn, 1982:443) fonctionnaient comme l'intervention d'un agent non-humain dans les affaires humaines pour redistribuer les ressources. Les ensembles anarcho-grégaires qui ne sont pas fondés sur une mécanique des causes et des effets mais sur des projections incertaines à court terme et hasardeuses dans tous les domaines sont en bonne entente avec les aléas inhérents aux modalités d'obtention et de distribution des choses. Ils font confiance (à l'ordre immuable des choses, au retour des bienfaits, à la bienveillance des forces naturelle ou spirituelles). Ils obéissent ainsi à des lois naturelles, celles des êtres vivants, qui reposent sur les équilibres instables, les résultats statistiques d'opérations aléatoires, sur une logique non mécaniquement causale, non linéaire, et avec des ensembles collectifs en état de perpétuelle fluctuation en relation avec l'environnement.

3^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

Hiérarchie et Égalité

Charles Macdonald



Hiérarchie et Égalité

Le développement graduel de l'égalité est un fait providentiel. Il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine; tous les événements comme tous les hommes ont servi à son développement. (A. de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique)

Introduction

Dans cet exposé j'aborde le deuxième grand volet de la socialité/grégarité humaine, celui qui concerne les différences hiérarchiques (d'ordre partiel) dans les groupes, mais plus particulièrement leur absence, c'est-à-dire l'égalité, un état de chose qui est beaucoup plus problématique que l'on pense. Il se trouve que le thème de l'égalité est un problème anthropologique qui est à l'ordre du jour dans notre pays. Il est difficile, comme des débats télévisés récents le démontrent amplement, de divorcer une vue objective et distancée du problème de l'égalité ou de l'inégalité, de prises de position souvent passionnelles. On défend ou on prône l'égalité mais on ne la justifie pas. On combat l'inégalité mais on ne dit pas pourquoi elle est mauvaise (voir A. Béteille 1969). Nous tenons généralement dans notre société l'égalité comme souhaitable, l'inégalité comme devant être proscrite, la première est « morale » et juste, la seconde « immorale » et injuste. Cela bien entendu parce que nous vivons dans un système « démocratique » dont le fondement est ou devrait être l'égalité des personnes et des droits. Mais la définition même de l'égalité est tout à fait problématique, comme je vais le montrer, et l'application de ce principe aux divers aspects de la réalité sociale rencontre des difficultés inextricables. En savant et en humaniste il faut d'abord se demander en quoi consiste l'égalité et son contraire, l'inégalité, et si après tout elle est souhaitable. Vouloir savoir ce qu'elles sont nous engage bien dans une investigation anthropologique qui débouche sur la philosophie politique.

Voici quelques questions qui se présentent d'emblée en tant que candidates à un examen de la notion d'égalité et de ses corollaires : la possibilité de l'égalité, les domaines de l'égalité (économique, politique et de « genre » principalement), l'égalité et l'individualisme, l'égalité compétitive, l'égalité des chances et l'égalité des résultats, l'égalité par rapport à la justice et

au droit, par rapport à l'autonomie et à la liberté. Du côté de l'inégalité, qui a été étudiée par les sciences sociales sous toutes les coutures, on trouve la question de l'origine de l'inégalité, les différences entre la hiérarchie, l'hétérarchie, l'asymétrie, la dominance, la stratification ; on a aussi les notions telles que le statut et le rang, le commandement, le leadership, le pouvoir, l'hégémonie la souveraineté, la force, l'ordre, et d'autres notions encore (la différence, la diversité) qui se bousculent pour exiger notre attention.

Commençons par distinguer deux domaines distincts auxquelles les notions d'égalité et d'inégalité s'appliquent en priorité.

1. Le premier domaine est celui de la répartition des biens ; l'inégalité qui lui est associée est celle qui existe entre riches et pauvres. L'égalité serait dans ce cas une situation où tous les biens sont répartis également entre les personnes. Nous avons vu cela dans l'exposé précédent : l'égalité c'est le partage et la propriété tout à la fois.

2. Le second domaine est politique, celui des latitudes d'action laissées au choix des individus. Disons qu'un système hiérarchique est un système où certains donnent des ordres et d'autres obéissent à ces ordres, où certains dominent et imposent une volonté à d'autres qui sont dominés. Il en découle nécessairement que cette dominance limite la liberté ou l'autonomie des dominés (hétéronomie). L'inégalité correspond à une situation de soumission pour les uns (les subalternes) et d'hégémonie pour les autres (les dominants), de contrôle des uns par les autres.

Je traiterai donc du second domaine d'application de la notion d'égalité que j'envisagerai logiquement sous le rapport de l'autonomie et de l'hétéronomie. En traitant du don et de la réciprocité, j'ai essentiellement traité la question centrale de la dette et de son annulation par le système du partage. Il y avait déjà là, posée au centre de la réflexion, la question de la liberté (« les cadeaux font les esclaves, etc. »). Il va maintenant être question de dominance et de hiérarchie sans nécessairement impliquer de transaction sur des biens matériels. Comme précédemment, je vais procéder à une triangulation entre ce que nous apprend la primatologie, ce que nous enseigne l'ethnologie et ce que nous savons des sociétés modernes, démocratiques ou autoritaires. J'aborderai les choses dans l'ordre suivant :

1. Egalité et inégalité en tant que concepts
2. Inégalité chez les primates
3. Egalité et inégalité dans les sociétés/communautés prémodernes

Il existe un troisième plan, en fait sous-jacent, de mise en jeu des valeurs d'égalité et d'inégalité. En général il est confondu avec le plan du politique et du pouvoir, mais il en est distinct. C'est le plan ontologique et personnel qui met en jeu des valeurs de supériorité et d'infériorité en rapport avec des différences individuelles ou des différences qui caractérisent l'individu sous le rapport de l'âge et du sexe ou de tout autre caractéristique qui l'essentialise. Il s'agit au fond de la dimension morale de l'égalité. Cette dimension morale est liée à des mécanismes cognitifs élémentaires et aux représentations mentales de l'identité (voir Hirschfeld 2001)

Logique de l'inégalité et logique de l'égalité

Il faut tout d'abord rappeler le déficit criant jusqu'à une date récente d'une réflexion et d'une étude de l'égalité dans les sciences sociales, en anthropologie sociale en tout cas (Flanagan 1989 : 245). L'égalité était considérée comme le degré zéro de l'inégalité. Elle était définie par défaut et à ce titre il n'y avait rien à en dire. Les sociétés égalitaires étaient tout simplement dépourvues d'inégalité, de hiérarchie ou de stratification et cette lacune soulignait simplement

leur extrême simplicité (= manque de complexité) et bien sûr primitivité. Cet ensemble de propositions est dénué de tout fondement. Les groupes humains qui sont égalitaires ne sont pas nécessairement primitifs, et ils sont de toute façon complexes. De plus nous verrons que l'égalité est intentionnellement construite.

D'autre part, la notion d'égalité fait appel à un raisonnement à plusieurs niveaux. On peut dire que la logique de l'inégalité est plus simple, d'une appréhension plus immédiate que celle de l'égalité. L'égalité est tout autant construite et produite par un dispositif de mesures que l'est la hiérarchie, ce qui va nous obliger à réfléchir à une question difficile : l'égalité n'est-elle après tout qu'une anti-hiérarchie ?

Alan Page Fiske, dans un article important paru en 1992, postule qu'il existe quatre relations sociales fondamentales à quoi l'on peut réduire tous les aspects de la vie collective.

Modèles relationnels (modes d'interaction) Propriétés logico-mathématiques (structures d'évaluation) Egalité Inégalité

Partage/mutualisme

(Communal sharing) CS Relation d'équivalence

RST ++

Réciprocité symétrique (Equality matching) EM Relation d'ordre RTAS + Groupe abélien ou commutatif

+Additivité, Associativité, Commutativité +-

Hiérarchie (Authority ranking) AR Relation d'ordre

RTAS ++

Marché

(Market pricing) MP RTAS Groupe Abélien (commutatif) +champ archimédien (totalement ordonné) (proportionnalité, multiplication)

+-

+-

Les quatre modèles interactionnels de base selon A. P. Fiske

De ces quatre relations de base ou primaires on retiendra qu'une seule pose l'égalité comme entièrement supposée dans sa définition et son application, c'est la relation de partage. Comme indiqué précédemment, la réciprocité implique dans sa mise en œuvre une inégalité ou une asymétrie (la dette) que l'on retrouve dans les relations mercantiles (inégalité graduée). La hiérarchie, par définition, exclut l'égalité. Il est clair qu'aucun système de vie collective réel ne peut être basé exclusivement sur la seule dimension du partage ou du mutualisme. Même dans les bandes de chasseurs-cueilleurs où le partage est le paradigme dominant, des trocs, échanges et prêts sont possibles, et la propriété privée de certains biens la règle. D'autre part sur le plan des relations de pouvoir ou d'autorité, il existe des leaders, des chefs, des anciens, des personnages détenant plus d'autorité, voire même un certain pouvoir comme c'est le cas parfois de chamanes inuit. Partout existe une certaine forme de déférence et des relations asymétriques sont établies, notamment entre cadets et aînés.

Il y a donc déjà un paradoxe à constater que dans les systèmes empiriquement les plus égalitaires, il y a de la dominance. Il faudra qualifier celle-ci et expliquer comment les deux, l'égalité et l'inégalité, coexistent ou se combinent. Il faudra distinguer le pouvoir de l'autorité et les relations hiérarchiques des relations asymétriques. J'y reviendrai dans un moment.

Attardons-nous encore sur le concept de hiérarchie, défini comme un ensemble sur lequel est définie une relation d'ordre binaire \geq ; l'ensemble ainsi ordonné est réflexif, antisymétrique et transitif, en effet :

[Diapo 4]

Si $A > B$ et $B > C$, alors $A > C$ (transitivité)

Si $A > B$ et $B > A$, alors $A = B$ (antisymétrie)

$A > A$ ou $A = A$ (réflexivité)

Cette relation n'est pas appelée pour rien une « relation d'ordre ». C'est elle en effet qui ordonne un ensemble d'éléments. D'une façon très centrale la hiérarchie c'est l'ordre et l'ordre la hiérarchie. La notion d'anarchie (qui veut dire au départ absence de hiérarchie) est régulièrement traitée comme synonyme de désordre et de chaos. Dans la mesure où la hiérarchie est l'ordre par excellence et dans la mesure où elle exclut dans son principe l'égalité, une société ordonnée est donc nécessairement inégalitaire. Une société totalement égalitaire serait donc anarchique (en proie au chaos). L'idée d'une société égalitaire est-elle donc une pure chimère?

Faire de l'égalité ou de la quasi-égalité avec de la hiérarchie

1. Hétérarchie

On peut considérer qu'il existe dans un système donné, des séries hiérarchiques qui ne sont pas hiérarchisées entre elles. C'est ce qu'on appelle l'hétérarchie, un concept fort intéressant, introduit en neurobiologie par McCulloch en 1945 pour expliquer l'organisation du cerveau humain (cité par Crumley 1995 : 3). Ce principe pose que l'on peut ordonner des éléments en fonctions de plusieurs critères qui ne se laissent pas ordonner entre eux. Ainsi Marie a trois prétendants, Pierre, Paul et Jacques. Des trois Pierre est le plus travailleur, Paul le plus riche et Jacques le plus intelligent. Son cœur balance, qui va-t-elle choisir ? Marie se trouve en effet confrontée à une hétérarchie. Dans la réalité nous sommes confrontés à des hétérarchies et à des hiérarchies de hiérarchies. Différents champs se présentent avec des hiérarchies multiples. Une démocratie, (au sens d'un système de gouvernement) est par définition hétérarchique : on y distingue des champs de pouvoir (législatif, judiciaire, exécutif) et les hiérarchies qui en découlent sont en compétition ou en interaction plus ou moins conflictuelle entre elles, comme nous le savons bien : les juges se rebellent devant l'ingérence de l'exécutif qui nomme les procureurs, les députés contestent au gouvernement le pouvoir de légiférer, et ainsi de suite. Les « corps intermédiaires » dont on parle beaucoup en ces temps-ci sont justement le moyen de renforcer la dimension hétérarchique de la gouvernance et le référendum qui instaure une seule hiérarchie de la base (les électeurs) au sommet (le président) est vu par certains comme antidémocratique parce qu'il instaure plus de hiérarchie au détriment de l'hétérarchie. Individuellement chacun appartient à plusieurs systèmes de rangs, on peut être subordonné dans son entreprise, en position d'égalité dans sa famille et dans une position dominante aux autres en tant que membre d'un club d'échecs. L'une des définitions d'une société égalitaire démocratique serait alors justement de maximiser l'hétérarchie et de combiner de multiples hiérarchies ; pour ses membres ce serait de se situer en même temps sur plusieurs échelles hiérarchiques et de passer d'une hiérarchie à l'autre en maximisant l'égalité des chances (par l'école notamment). De ce point de vue l'égalité est en fait plus complexe que la hiérarchie, mais repose sur le même principe.

2. Arbre hiérarchique

La notion de relation d'ordre est très féconde et permet de multiples applications pertinentes dans le domaine des organisations. Une de celles-ci, très importante en anthropologie sociale, est la structure en arbre de la relation d'ordre.

[Diapo 5].

Un tel arbre hiérarchique constitue une structure qui informe l'organisation lignagère segmentaire par exemple ; elle permet de régler les conflits entre segments, d'organiser le pouvoir, de définir les clivages entre lignages et lignées, de fournir un schéma d'organisation pour la vendetta, de recruter du personnel, d'unir et de diviser tout à la fois. Sur le plan conceptuel cette structure est une taxinomie, elle permet de classer les objets du monde naturel et elle fonctionne comme un dispositif sémantique qui sous-tend les ensembles lexicaux. Dans le schéma [diapo 5] les segments de même niveau sont égaux entre eux comme c'est le cas chez les pasteurs nilotiques (Nuer) du Soudan. De ce point de vue il y a une égalité réelle entre toutes les personnes de la même génération (si l'on voit dans ce diagramme un arbre généalogique) mais on peut faire intervenir un critère binaire comme aîné/cadet et hiérarchiser les segments du même niveau (cas du clan conique hawaïen). Ainsi la relation d'ordre permet de créer une hiérarchie et à l'intérieur de la hiérarchie établir une « an-archie ». En anthropologie sociale ce modèle, mis en évidence par le grand ethnologue britannique Evans-Pritchard, a reçu le nom d'« anarchie ordonnée », formule qui recouvrait les systèmes politiques africains acéphales mais obéissant à des règles de fonctionnement leur donnant une certaine stabilité et une certaine cohérence. La notion d'anarchie ordonnée a été utilisée comme définition de tout système politique égalitaire et non centralisé et l'on a suggéré que la structure en arbre était en quelque sorte le substitut et l'équivalent de l'État pour ce genre de petites sociétés simples. C'est peut-être vrai pour les peuples de pasteurs et d'éleveurs nilotiques, mais ce modèle ne convient pas pour ce que j'appelle les « vrais » anarcho-grégaires lesquels utilisent en fait une relation d'ordre binaire pour chaque dyade mais n'ordonnent pas l'ensemble de leurs rapports sociaux avec cette relation. Leur population ne forme pas un ensemble ordonné. Il n'y a pas de transitivité.

Le même schéma est à l'œuvre dans la construction d'une des civilisations les plus complexes et les plus durables de l'humanité, la civilisation indienne. Dans la théorie des varnas de l'Inde des castes, le critère qui ordonne l'arbre hiérarchique est le pur et l'impur [diapo 6]. Il s'agit d'une taxinomie religieuse qui organise à son tour une hiérarchie linéaire, celle des jatis qui sont les castes, groupes réels, fonctionnels, endogames, professionnellement spécialisés (castes des potiers, des forgerons, des voleurs...). Une excellente image de cela est fournie par une organisation de dalit (ex-intouchables) [diapo 7]. Cette représentation supporte une vision anatomique et pseudo-organiciste de la société. La civilisation indienne est particulière en cela notamment que le sommet de la hiérarchie est occupé par les prêtres (brahmanes). Le pouvoir ou la souveraineté religieuse domine le pouvoir politique, les prêtres ont préséance sur les rois. Une hiérarchie englobante de ce type se retrouve ailleurs dans le monde indo-européen, comme dans l'Ancien Régime avec ses trois classes ou États: noblesse d'épée, noblesse de robe et tiers-état, trois États que l'on retrouve en Inde dans celle des « Deux-fois Nés » Brahmanes, Kshatrya et Vaysha. Ces deux situations illustrent la tripartition fonctionnelle mise en évidence par Dumézil. Notons aussi que ce système s'est montré assez efficace pour organiser une population considérable et d'une très grande diversité, à l'échelle d'un sous-continent et pendant au moins deux millénaires !

3. L'araignée et l'étoile de mer.

Sous ce titre (*The Starfish and the Spider* par O. Brafman et R. Beckstrom, Penguin Books, Londres, 2006) un livre récent a popularisé la conception de deux formes opposées d'organisation : les organisations centralisées (l'araignée) et les organisations en réseaux acéphales et dépourvues de centre de commande (les étoiles de mer). L'araignée a une tête qui commande aux pattes. Chez l'étoile de mer les branches se coordonnent entre elles sans passer par un centre de contrôle. Et pourtant les étoiles de mer peuvent se déplacer! Dans cet ouvrage il y a un exemple ethnologique, celui des Apaches –qui sans avoir aucune structure centralisée ou de commandement se sont opposés avec succès aux armées espagnoles– ; les autres exemples se réfèrent principalement aux réseaux de partage d'information sur internet (comme Wikipédia, Craigslist, Napster, eMule, etc.) ou à des rassemblements du type Burning Man. Il est donc amplement démontré que l'on peut très bien fonctionner et avoir une organisation efficace sans avoir un chef, PDG, leader suprême, ou autre. Il ne faut donc pas confondre anarchie et absence d'organisation. Il n'y a pas que la hiérarchie qui garantit l'organisation. Il existe par ailleurs différents modèles permettant de suppléer aux arbres hiérarchiques et de définir des organisations non hiérarchiques : les quasi-groupes de Steiner, les matrices, les graphes de Peterson, etc. [diapo 8]

Les relations de dominance dans le règne animal

De nombreuses espèces zoologiques qui vivent en groupes présentent une hiérarchie de dominance qui se manifeste dans un inégal accès aux ressources (nutritives, sexuelles). Chez les insectes des spécialisations dans les tâches font penser à un système de castes. Les hiérarchies animales résultent théoriquement d'une série de confrontations dyadiques qui font émerger les plus forts et les plus faibles. La dominance est dépendante de facteurs tels que la taille, l'agressivité, le sexe et la fertilité. Pour le sexe, chez presque tous les mammifères, sauf les lémurins, les hyènes et les bonobos, la dominance est systématiquement en faveur des mâles de l'espèce. Chez les humains toutes les sociétés connues et ethnographiées présentent ou bien une dominance masculine ou bien une égalité de statuts, mais jamais de dominance féminine (au sens où tous les mâles sont dans une position subordonnée aux femelles). Le matriarcat –qui était une hypothèse de l'ancienne anthropologie évolutionniste du 19^{ème} siècle et pour Morgan un stade primitif de l'humanité — est une pure fiction et les rares cas de dominance féminine sont sujets à caution. Mais toutes les formes de dominance chez les animaux ne sont pas nécessairement des traits qui sont présents chez les humains et il n'est pas du tout certain qu'il y ait une continuité entre le pecking-order des volatiles de basse-cour par exemple et la hiérarchie linéaire chez les humains. La question à laquelle on n'a pas de réponse claire et définitive est de savoir si la dominance est une tendance inhérente à notre nature de primate ou non.

Chez les primates non humains, notamment les chimpanzés il existe des hiérarchies entre mâles qui sont très apparentes –chez les bonobos des hiérarchies de femelles—et, comme je le préciserai plus loin, ces hiérarchies s'accompagnent de phénomènes de coalition ou d'alliance entre mâles afin de préserver ces hiérarchies (Wrangham, Mittani et al.). Ce phénomène de coalition est intéressant pour nous dans la mesure où il implique une certaine égalité entre les membres de l'alliance.

Organisation sociale des chimpanzés

Dans un article de 2002, Mitani, Watts et Muller résument ce que l'on sait à ce moment de l'organisation sociale des chimpanzés étudiés à l'état sauvage (J. Mitani, D. P. Watts and M. N. Muller, « Recent Developments in the Study of Wild Chimpanzee Behavior » *Evolutionary Anthropology*, 11 :9-25, 2002) : [diapo 9]

- Leur société est très fluide et caractérisée par la fission-fusion.
- Ils forment des communautés géographiquement localisées.
- Ces communautés sont subdivisées en sous-groupes de composition et de durée variables.
- Les mâles sont philopatriques, les femelles se dispersent.
- Les mâles s'associent plus entre eux que les femelles entre elles—celles-ci passent plus de temps avec leurs petits qu'avec d'autres femelles adultes.

L'hypothèse est que la tendance à l'isolement chez les femelles est liée à une stratégie d'obtention de nourriture (il est plus facile de trouver de la nourriture en cherchant seule qu'en entrant en compétition avec d'autres), la tendance au regroupement chez les mâles est liée à une stratégie d'accès sexuel aux femelles. Cette hypothèse n'est pas entièrement confirmée.

Les procédures d'accouplement (copulation) qui sont apparues après 20 ans d'observation sont les suivantes : les accouplements ont lieu majoritairement dans des groupes multimâles et multifemelles et les femelles s'accouplent avec plusieurs mâles ; les mâles s'accouplent également avec toutes les femelles et tous les mâles ont accès aux mêmes femelles. En dehors de cette situation, des mâles dominants peuvent s'assurer d'un accès exclusif à des femelles, soit en s'isolant par couple au cours d'une période d'œstrus, soit en les défendant contre les approches d'autres mâles. Ces périodes d'accouplement exclusif (consortship) entre une femelle et un ou deux mâles, voire plus, sont celles qui sont les plus fertiles.

Les liens entre la mère et les petits sont très forts et sont durables. Les liens entre mâles génétiquement apparentés jouent un rôle dans le degré de coopération entre eux et contre des mâles d'autres groupes, mais à quel point exactement ? Des études montrent que des liens forts se créent entre mâles non apparentés et que la filiation par les femelles n'est pas déterminante.

Les chimpanzés sont des chasseurs et leur proie favorite est le colobus rouge. Ils chassent coopérativement en bandes de mâles et partagent la viande entre eux et avec les femelles. L'une des fonctions du partage de viande est d'obtenir un accès sexuel aux femelles et une autre de consolider les hiérarchies, le mâle dominant distribuant de la viande à ses alliés et les membres d'une coalition partageant entre eux de façon réciproque. Ces partages de viande permettent d'augmenter les chances d'accès aux femelles compte tenu de la compétition inter-mâles. « Chez les chimpanzés, les alliances jouent un rôle important dans la fixation des rangs et le rang élevé confère un avantage reproductif » (Mitani et al.2002 : 18).

Le comportement social des chimpanzés est également caractérisé par la territorialité et l'agression. Les communautés de chimpanzés ont une base territoriale avec des frontières qu'ils défendent contre les intrusions de chimpanzés d'autres communautés et ils organisent régulièrement de patrouilles formées de plusieurs mâles qui surveillent ces frontières. Les rencontres avec des mâles étrangers résultent fréquemment en batailles mortelles. On suppose que la défense du territoire a pour fonction d'assurer la plus grande surface possible fournissant des ressources nutritives aux femelles. Les patrouilles sont de préférence formées d'individus

fortement liés entre eux (qui chassent ensemble, se donnent des soins mutuels, etc.). Coopération et agression intergroupe vont de pair. Les agressions sont plus fréquentes quand la taille des groupes en présence est en faveur des agresseurs. Cela peut conduire à l'anéantissement complet d'une communauté par une autre.

Dans le même ordre d'idée, les infanticides sont fréquents aussi bien entre groupes que dans le même groupe. L'infanticide s'accompagne généralement de cannibalisme. On a cherché à expliquer cela par le profit reproductif de mâles qui ainsi se débarrasseraient de la concurrence présentée par la descendance d'autres mâles, mais cette explication n'est pas satisfaisante en ce qui concerne les infanticides intracommunautaires qui restent un mystère pour la primatologie (id : 21).

Des analyses endocrinologiques (testostérone et cortisol) permettent de mesurer les niveaux de stress et conduisent à établir une corrélation positive entre agression et rang. Les mâles dominants, chez les chimpanzés, sont curieusement affectés par un stress permanent même quand leur rang n'est pas directement remis en cause. Les babouins, par comparaison, alors même que leurs hiérarchies entre mâles sont fondées sur l'agression, ont des niveaux de stress moindres. La raison de cela tient peut-être à ce que les hiérarchies des babouins sont plus stables et fondées sur des groupes plus cohésifs. Les chimpanzés vivent en groupes plus fluides, de composition plus variable en raison de la règle de fission-fusion, et leur statut est donc plus sujet à changement, moins prévisible, moins assuré de se maintenir. D'où un stress plus constant. On retrouve là nos « liens faibles » du chapitre précédent. Les chimpanzés sont plus « politiques » que les babouins et font volontiers penser aux partis politiques français en période pré-électorale. Les chefs de parti sont constamment menacés d'être renversés par des compétiteurs issus de leurs propres rangs ou par des transfuges. Mais la testostérone déclenche l'agression et la violence plutôt que l'affection, ce qui rend les mâles moins protecteurs (ils ne protègent pas systématiquement leur descendance) et ne fait pas du tout d'eux des pères attentionnés. Enfin la violence des mâles s'exerce régulièrement sur les femelles en période d'œstrus. [Diapos 10-14]

L'ensemble de ces observations peut se résumer en quelques points saillants. [Diapo 15]

1. La socialité des chimpanzés repose sur les mâles de l'espèce qui sont philopatrics.
2. Les femelles ne tissent pas de liens forts ni entre elles ni avec les mâles.
3. Les rapports entre mâles sont fondés sur l'agression et la dominance, créant des hiérarchies et s'accompagnant de coalitions.
4. Ils coopèrent pour trois raisons : les coalitions liées au rang, la chasse, et la défense du territoire.
5. La répartition de la viande obéit aux deux modalités du partage et de la réciprocité.
6. Les liens d'amitié entre mâles sont marqués et on sait aussi que les chimpanzés sont capables d'empathie (= conscience des états de conscience chez l'autre).
7. Les sous-groupes sont instables et obéissent à la règle de fission-fusion.
8. Les liens de couple mâle-femelle sont inexistantes ou très temporaires.
9. Les mâles s'adonnent à l'infanticide et ne portent pas d'intérêt à leurs petits.
10. La parenté biologique (au sens de consanguinité) ne joue pas un rôle déterminant, ou son rôle n'a pas pu être établi exactement, sauf en ce qui concerne le lien mère-enfants.

Ainsi ces animaux nous ressemblent beaucoup par certains traits : les mâles sont dominants et agressifs mais capables d'amitié et d'empathie, ils sont territoriaux, ont le sens de la communauté, leurs alliances sont volatiles, ils partagent la nourriture et protègent les femelles

qu'ils violentent par ailleurs. Il y a là de quoi justifier le mythe du « demonic male », violent et suprêmement territorial, qu'une littérature para-anthropologique a popularisé à tort. Dans l'ensemble, on a affaire à une société masculine, avec beaucoup de coopération et une grande autonomie individuelle. Pour ce qui est de l'égalité on peut dire deux choses : l'organisation des chimpanzés repose beaucoup plus sur la hiérarchie que sur l'égalité mais les hiérarchies sont sans cesse remises en cause et cela permet à « l'ascenseur social » de fonctionner et aux premiers de passer éventuellement devant. La dominance est toujours présente mais, encore une fois, les hiérarchies ne sont pas stables. On peut peut-être parler de relative égalité des chances entre mâles sains et du même âge.

Nous allons maintenant comparer cette situation à ce que nous savons des communautés humaines vivantes –ou étudiées dans un passé récent—qui se rapprochent le plus de ce que pouvaient être les communautés humaines les plus anciennes, celles qui vivaient il y a au moins une centaine de milliers d'années, au paléolithique moyen (entre -200 000 et -30 000).

Les chasseurs-cueilleurs

On sait très peu de choses de la vie collective et de l'organisation sociale des hommes du paléolithique. On sait au moins une chose : ils étaient des prédateurs et non des cultivateurs ou des éleveurs. La chasse, la pêche, le charognage et la cueillette leur fournissaient leur subsistance et un mode de vie adapté à ce mode de production déterminait en partie, ou en tout cas contraignait et limitait leurs possibilités d'organisation, la mobilité et la taille de leurs groupements. Ils s'organisaient très probablement en petites bandes nomades. S'ils avaient des chefs, des clans, des territoires bien délimités, des religions, s'ils étaient pacifiques ou guerriers, on ne peut faire que des conjectures à ce sujet. Les données dont disposent les archéologues pour imaginer les délinéaments d'une organisation sociale sont par exemple des traces d'ochre ou des sépultures, et puis plus tard les peintures rupestres auxquelles on attribue des significations magiques ou religieuses, mais rien de prouve qu'elles les avaient. On part d'inférences basées sur l'observation des chasseurs-cueilleurs contemporains (au sens large, ceux que l'on connaît depuis l'antiquité et que l'on a observés de plus près depuis la seconde moitié du 19^{ème} siècle).

Contrairement cependant à une doxa répandue dans les sciences sociales des trois ou quatre dernières décennies, les chasseurs-cueilleurs actuels peuvent nous renseigner sur les conditions de vie et les dispositifs de vie collective des hommes du paléolithique. Il faut bien entendu prendre de grandes précautions dans les extrapolations. L'une des erreurs que l'on peut commettre est de mettre tous les chasseurs-cueilleurs-pêcheurs dans le même sac. Les cultures basées sur la chasse et la pêche sont très diverses. Il faut ainsi distinguer les chasseurs de petit gibier et les chasseurs de grand gibier, les chasseurs à pied et les chasseurs à cheval, les économies de pêche (certaines aussi riches et complexes que les économies agraires), les économies fondées plus ou autant sur la cueillette que sur la chasse, les chasseurs de forêt tropicale ou équatoriale et les chasseurs des régions arctiques et subarctiques, les purs nomades et les semi-nomades, etc. Les organisations sociales de ces différents groupes sont variées. En outre beaucoup de chasseurs-cueilleurs actuels vivent aussi d'horticulture, de travaux saisonniers et d'autres activités. Il n'en reste pas moins que certains traits se dégagent d'un ensemble particulier de groupes de chasseurs-cueilleurs ; on peut les caractériser comme des groupes nomades, qui sont à pied, qui chassent et pratique la cueillette à parts plus ou moins égales, qui vivent en petits groupes dispersés. Je les nommerai « chasseurs-cueilleurs

basiques » (CCB). Dans tous les cas il s'agit « d'économies à rendement immédiat » (immediate-return economy) par opposition à des économies « à rendement différé » basées sur l'agriculture et l'élevage. On peut considérer que le type peut être représenté par les pygmées Mbuti, les pygmées Baka (tous deux de la forêt équatoriale africaine) et les Bushmen (Bochimans) !Kung du désert du Kalahari.

Lee et Daly dans leur introduction à la Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers (1999) résument les traits de la vie sociale de ces groupes de la façon suivante : [diapo 16]

1. L'unité de base est la bande de quinze à cinquante personnes, composée de parents. Ce groupe nomade est caractérisé par
2. Un très fort égalitarisme avec très peu d'autorité pour les chefs ou pas de chefs du tout (les chefs sont sans aucun pouvoir de coercition)
3. Une forte mobilité qui entraîne un déplacement de résidence plusieurs fois par an au moins
4. Une règle de fission-fusion, les bandes changeant de composition constamment en raison de départs et d'arrivée (les départs sont motivés par des dissensions et constituent une solution aux conflits)
5. Une alternance de concentration et de dispersion de la population au cours du cycle annuel (ce que Mauss appelait les « variations saisonnières »)
6. La propriété commune des ressources d'un territoire et des règles d'appropriation de celles-ci sur toutes les parties du territoire de la communauté permettant à tous les membres de celle-ci d'avoir accès à ces ressources.

À ces caractéristiques morphologiques, les auteurs ajoutent des dimensions morales (l'ethos) et idéologiques communes à ces groupes. Parmi celles-ci je retiendrai : [diapo 17]

1. Le partage comme règle centrale de répartition des biens et comme code des relations interpersonnelles (donner sans attendre de retour : mais nous avons vu que cela revenait à distinguer deux modes fondamentalement opposés de relations économiques et politiques).
2. L'idée que l'environnement, la nature, pourvoient indéfiniment aux besoins humains (à certaines conditions) de façon fondamentalement bienveillante.
3. L'existence du chamanisme, soit une pratique de contact avec les esprits supposant la transe (état de conscience altéré) et dont la fonction est avant tout thérapeutique et protectrice.

Ces caractéristiques communes couvrent en fait un très large échantillon de populations (une cinquantaine répartie sur tous les continents). Si l'on restreint cet échantillon à des populations que par ailleurs on peut considérer comme plus représentatives d'un mode de vie de chasseurs-cueilleurs ultra-égalitaires, comme les Mbuti, Baka, Hadza, !Kung San, en Afrique, les Paliyan, Nayaka de l'Inde, les Chewong et les Batek de la Péninsule Malaise, les Siriono et les Aché d'Amérique du Sud (cette liste n'est pas exhaustive), il faut alors rajouter les caractéristiques suivantes :

1. Des normes de conduite qui privilégient la paix et la tranquillité et condamnent ou interdisent la violence et l'agressivité, les normes abstraites de justice n'ayant pas cours.
2. L'égalité de statuts entre sexes, les femmes et les hommes participant également aux décisions collective et les maris n'ayant pas de pouvoir sur leurs femmes (le mariage est souvent une institution informelle et les divorces sont fréquents).
3. Dans toutes les décisions du groupe ou prises dans les unités domestiques la règle est le consensus, voire l'unanimité (les désaccords se soldent par l'éloignement : les dissidents quittent le groupe et vont rejoindre une autre bande).

Dimensions comparées de la grégarité entre chimpanzés et chasseurs-cueilleurs basiques (CCB)
Si l'on compare terme à terme les données de la primatologie (chimpanzés) et celles de l'ethnologie (chasseurs-cueilleurs vivant en très petits groupes), on obtient le tableau suivant :
[diapo 18]

CHIMPANZÉS CHASSEURS-CUEILLEURS

AUTONOMIE INDIVIDUELLE MARQUÉE AUTONOMIE INDIVIDUELLE MARQUÉE
DIVISION EN SOUS-GROUPES DIVISION EN BANDES
FISSION-FUSION FISSION-FUSION
LIEN MÈRE-ENFANT FORT LIEN MÈRE-ENFANT FORT
MOBILITÉ FORTE MOBILITÉ FORTE
PARTAGE DE LA VIANDE PARTAGE DE LA VIANDE
ACCÈS COMMUN AUX RESSOURCES DU TERRITOIRE ACCÈS COMMUN AUX RESSOURCES DU TERRITOIRE
LIENS D'AMITIÉ ENTRE MÂLES LIENS D'AMITIÉ MASCULINE

COOPÉRATION ET COALITIONS ENTRE MÂLES COOPÉRATION MASCULINE ET FÉMININE
COMMUNAUTÉS TERRITORIALES FERMÉES COMMUNAUTÉS TERRITORIALES OUVERTES
LIENS DE CONSANGUINITÉ NON DÉTERMINANTS LIENS DE CONSANGUINITÉ RELATIVEMENT DÉTERMINANTS

INFANTICIDE ET CANNIBALISME FRÉQUENTS INFANTICIDE ET CANNIBALISME RARES
PHILOPATRIE STRICTEMENT MASCULINE RÈGLES DE RÉSIDENCE MULTIPLES MÂLES GRÉGAIRES, FEMELLES NON GRÉGAIRES MÂLES ET FEMELLES GRÉGAIRES
HIÉRARCHIES ENTRE MÂLES PAS DE HIÉRARCHIE
ACCOUPEMENTS MULTI-MÂLES MULTI-FEMELLES FORMATION DE COUPLES TEMPORAIRES OU STABLES
LIEN PÈRE-ENFANT INEXISTANT OU FAIBLE LIEN PÈRE-ENFANT FORT
LIEN FRÈRE-SŒUR FAIBLE LIEN FRÈRE-SŒUR FORT
AGGRESSIVITÉ ENTRE MÂLES INTRA- ET INTER-GROUPES RÉPRESSION DE L'AGGRESSIVITÉ MASCULINE ET FÉMININE
MÂLES DOMINANTS MÂLES NON DOMINANTS

Notons d'abord qu'il est parfois discutable de mettre un trait sur la même ligne, ou de considérer le trait comme uniforme. Ainsi le trait « partage de la viande » ne repose pas forcément sur le même mécanisme (« vol toléré » à gauche, relation d'équivalence à droite); de même pour « cannibalisme » : alimentaire d'un côté, rituel ou symbolique de l'autre, etc.

Notons ensuite que ce tableau et l'analyse faite jusqu'ici omet une dimension majeure qui sépare les chimpanzés des hommes : le langage articulé et la maîtrise de la fonction symbolique. Il y a une raison méthodologique à cela. Cette dimension (le langage articulé et la fonction symbolique) « écrase » toutes les autres et tend à réintroduire le partage nature/culture que nous

voulons contourner. Si nous ne prenons pas en considération cette variable, certainement cruciale mais pas nécessairement déterminante dans l'ensemble du comportement grégaire et/ou social humain, on voit mieux comment certains traits sont en réalité communs aux primates non humains et à homo sapiens.

Ces points communs forts sont l'autonomie individuelle (très marquée en comparaison des comportements robotiques des insectes « sociaux » par exemple), la fission-fusion qui en est le corollaire, la division en sous-groupes très mobiles, le lien mère-enfant fort, la formation d'alliances masculines, la capacité de coopération, le partage des ressources (viande, espace territorial), une dimension territoriale dans la définition des communautés. Ces ingrédients font incontestablement partie de la grégarité humaine et comme on le voit n'ont nul besoin de la dimension symbolique et du langage articulé.

Lorsqu'on passe aux traits qui séparent la grégarité des CCB de celle des chimpanzés, trois dimensions se signalent principalement : la parenté, l'agressivité et la dominance.

En ce qui concerne la parenté– qui demanderait un autre exposé beaucoup plus long et dont je ne traite pas pour l'instant–, disons simplement que le système des liens primaires qui constituent la parenté (combinaison de liens de filiation et d'alliance) est totalement une innovation hominienne. On remarque tout d'abord que l'investissement parental chez les chimpanzés ne concerne que la mère. Chez homo sapiens il concerne typiquement la mère et un autre homme (qui peut être le mari, ou le père, ou l'oncle maternel). L'investissement parental chez homo sapiens est sans doute fonction de l'altricialité secondaire et de la stratégie de reproduction (un enfant à la fois surprotégé, plutôt que beaucoup d'enfants lâchés dans la nature). La formation du couple qui conduit à la reconnaissance de la paternité est une spécificité hominienne et combinée avec la relation de germanité (frère-sœur) et à l'interdit de l'inceste, produit l'exogamie qui est peut-être au fondement même de toute socialité humaine (Lévi-Strauss, Fox, Chapais), mais elle s'est développée progressivement (et n'est pas apparue d'un coup comme le pensait Lévi-Strauss). D'autre part la parenté dans toutes les sociétés connues repose toujours sur le langage et la possibilité de nommer les relations. Tout système de parenté s'accompagne d'un système lexical de classification. Cette propriété constitue une des plus importantes et plus centrales découvertes de l'anthropologie et on la doit à L. H. Morgan qui l'a énoncée dans son ouvrage *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* paru en 1871. Il n'y a donc pas de parenté au sens humain du terme chez les chimpanzés. Chez ces primates la consanguinité joue essentiellement entre mère et enfants et peut-être entre mâles apparentés mais moins nettement.

Il nous reste à expliquer la tendance très forte à un strict égalitarisme et la tendance pacifiste des groupes de CCB. C'est le premier aspect qui doit nous retenir ici car je n'ai pas le temps de m'étendre sur le second point qui est l'objet de controverses et qui est de toute façon difficile à évaluer tant la notion de « violence » et d'agression sont difficiles à définir exactement.

Concrètement l'égalité chez les CCB se mesure au fait que tout le monde prend part aux décisions de la communauté, hommes et femmes, vieux et jeunes, que les membres de ces communautés, au niveau de la bande, passent leur temps à créer un consensus ou l'unanimité dans les décisions, à développer ce que j'ai appelé des « conditions félicité de la vie collective » fondées sur l'affirmation de l'égalité entre les acteurs, au fait que les personnes ayant une

influence ou une autorité morale n'ont pas le pouvoir de donner des ordres à quiconque, que les maris n'ont pas autorité sur leurs épouses ou partenaires, que l'accumulation de biens créant des inégalités de richesse est très activement découragée et qu'il existe des moyens nombreux de couper les têtes qui dépassent, parmi lesquelles les rumeurs, les on-dit, l'opinion publique, la moquerie, les réprimandes, et même des sanctions comme l'ostracisme, ou la peur de sanctions sous forme de sorcellerie, et jusqu'à l'homicide. L'égalitarisme des CCB implique la reconnaissance du statut égal des très jeunes enfants à qui les parents s'abstiennent de donner des ordres ! Ce que nous appelons l'autorité parentale n'a pas cours chez les CCB et les communautés qui partagent cet ethos radicalement égalitaire. Tous ces éléments, je le rappelle, ne sont pas des spéculations ou des exagérations, mais des faits dûment observés et confirmés par des observations répétées sur des dizaines de groupes CCB et dans des centaines de situations.

Le problème de l'égalité reste entier cependant. On voit qu'elle existe, on sait plus ou moins bien comment elle fonctionne (supra), et on ignore pourquoi elle est souhaitée au point de dominer les volontés et de constituer une valeur morale fondamentale supérieure à ce que pourrait commander l'intérêt individuel ? Au préalable il faut souligner un point important : les valeurs d'équivalence et d'égalité entre les membres du groupe et la préservation de cet état de choses sont intentionnelles. L'égalité n'est pas du tout un état par défaut et R. Lee faisait remarquer de façon tout à fait appropriée que les chasseurs-cueilleurs égalitaires « n'étaient pas des proies passives à la merci du premier système hiérarchique venu » ! (Lee 1992 : 40). L'égalité est produite consciemment, elle est explicitement valorisée et elle maintenue volontairement. Ce n'est pas le degré zéro de la hiérarchie, ni un état d'immobilisme et de non-action ; il y a une dynamique de l'égalité. Les CCB sont des formations en état de turbulence perpétuelle et les relations entre ses membres sont sans arrêt négociées et renégociées.

Explication de l'égalité chez les CCB

Dans les sciences sociales et en anthropologie, l'explication par les causes matérielles et économiques a été constamment privilégiée en raison sans doute de l'influence du marxisme (rôle primordial des infrastructures) d'une part, et de la tendance à considérer les causes matérielles et inconscientes comme des facteurs déterminants dans le comportement social d'autre part. Cela nous renvoie à une épistémologie empiriste et mécaniste. Les causes morales ayant leur origine dans la conscience passent pour secondaires. Faire appel à celles-ci expose à une immédiate condamnation pour idéalisme.

Le problème de l'égalité chez les CCB illustre cela très clairement. Une première explication de l'égalitarisme repose sur la constatation que les CCB sont nomades et que, selon la formule maintenant célèbre de O. Lattimore, « un vrai nomade est un nomade pauvre ». Pour se déplacer constamment on ne peut pas s'embarasser d'un grand nombre de biens. Il y donc un état de pauvreté générale, en d'autres termes comme tout le monde est pauvre, il n'y a pas de riches, donc pas d'inégalité économique. L'observation des CCB révèle un état de choses tout à fait semblable. Les Mbuti, !Kung, Hadza, et tous les autres ont extrêmement peu de biens matériels et donc il ne peut pas exister de différences notables des richesses. L'égalitarisme est le produit d'une pauvreté générale et d'une chrématistique minimaliste induite par le mode de vie.

Une explication un peu plus élaborée mais du même type (matérialiste et déterministe) repose sur la distinction déjà mentionnée entre « économie à rendement immédiat » et « économie à

rendement différé ». Cette distinction a été proposée par Woddburn, Meillassoux et d'autres (cit.). Dans le premier cas, le produit est consommé immédiatement, il n'y a pas de délai entre le travail productif et l'obtention du bien. Dans le second cas, l'agriculture principalement, il y a un investissement sur le long terme. Entre la mise en culture du champ et la récolte il y a du temps et cela implique un dispositif d'appropriation au moins temporaire des moyens de production (le champ dans ce cas). Il faut que l'agriculteur puisse protéger son bien (le champ avec les plantes qu'il y fait pousser) jusqu'à la récolte. On peut y voir l'origine de la propriété, cause d'après Rousseau des inégalités sociales. La chasse et la cueillette, la pêche dans une certaine mesure fondent des économies à rendement immédiat, l'agriculture des économies à rendement différé. Les chasseurs sont donc égalitaires et les agriculteurs stratifiés.

Dans le même ordre d'idées on a invoqué le fait que certains biens comme la viande dans des cultures sans frigidaire devait être consommée immédiatement et il fallait donc la partager entre plusieurs quand la proie était de grande taille. Un autre argument régulièrement avancé pour expliquer le partage, qui est un fondement de l'égalité au plan économique, est d'obtenir une assurance sur l'avenir. Ce qui est donné sera rendu. Si je partage maintenant ce que j'ai en trop, l'autre me le rendra demain quand je serai dans le besoin.

Ces raisonnements semblent à toute épreuve mais ils ne rendent pas vraiment compte de la réalité. En effet des sociétés d'agriculteurs, comme les Buid, les Semai et d'autres en Asie du Sud-Est et ailleurs sont très radicalement égalitaires et la propriété privée de certains biens essentiels (notamment le riz) et la garde d'espaces cultivés pendant le cycle de croissance des plantes, n'empêchent nullement une situation de strict égalitarisme. L'idée que le partage égalitaire des ressources est une assurance sur l'avenir a également été critiquée dans la mesure où le partage n'implique aucune obligation de réciprocité comme nous l'avons déjà vu dans l'exposé précédent. Et puis il y a des procédés connus par les groupes les plus simples technologiquement pour préserver les aliments (notamment le boucanage de la viande, les salaisons, les saumures). Les causes économiques et matérielles ne sont donc pas complètement déterminantes. On n'explique jamais les comportements collectifs de façon strictement mécaniste.

Devant l'insuffisance des causes matérialistes ou utilitaires, il faut chercher ailleurs. Des causes d'ordre moral ou éthique ont donc été proposées. Ainsi C. Boehm, dans un article important (« Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy », *Current Anthropology*, 1993, Vol. 34, 3 : 227-254) propose de voir dans l'égalitarisme l'instauration volontaire d'une éthique qui s'oppose à l'établissement de hiérarchies. Le mécanisme qu'il propose est celui de l'inversion de la dominance par lequel les dominés potentiels se liguent pour prévenir les ambitions des candidats à la prise de pouvoir (voir plus haut). Ce raisonnement pose l'anti-hiérarchie en principe efficient, ce qui suppose encore que la hiérarchie est le fait primordial et que l'égalité consiste en la suppression de la hiérarchie. Cet article qui repose sur une comparaison très attentive d'une cinquantaine de sociétés réparties sur tous les continents fait effectivement ressortir les procédés mis en œuvre pour empêcher des hiérarchies de se former et des ambitieux de prendre le pouvoir. Cette idée d'une anti-hiérarchie se trouve en fait contenue dans un assez grand nombre de travaux anthropologiques qui parlent de *communitas* et d'anti-structure, représentée par des phénomènes comme les carnivals par exemple ou bien les institutions monastiques et cénobitiques « hors du monde ». Victor Turner (dans différents ouvrages dont *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974) en a fait une catégorie à part de phénomènes sociaux, la *communitas*

dont le concept est apparentée ou très semblable à ce que le sociologue allemand Tönnies appelait la *Gemeinschaft*, la communauté, par opposition à la *Gesellschaft*, la société. La *communitas* dans cette acception est un état collectif fusionnel où les statuts sont inversés et disparaissent dans un sentiment d'union collective heureuse.

L'anthropologue anarchiste Pierre Clastres voyait également dans les sociétés égalitaires amérindiennes des appareils gérés par la volonté de s'opposer à l'État. Il suggérait d'ailleurs, avec un humour involontaire, que les chefs des sociétés indiennes devaient être inférieurs aux autres membres de la société parce qu'ils étaient les seuls polygames. Ils étaient donc dans une situation de « dette » par rapport aux autres membres de la communauté à qui ils avaient « pris » leurs sœurs. Il proposait donc aussi un mécanisme de dominance inversée.

Mais d'où vient en fin de compte le désir d'égalité et l'acharnement de tant d'hommes soit pour maintenir un état d'égalité, soit pour obtenir un état d'égalité, comme c'est le cas dans les grandes sociétés industrielles modernes qui se réclament d'un régime dit « démocratique ». On n'est pas plus avancé. La hiérarchie inversée n'est qu'un moyen, pas une fin. L'opposition clastrienne à l'État, d'où vient-elle ?

Si l'on argue du fait que la hiérarchie et l'inégalité provoquent le malheur du plus grand nombre en faveur du bonheur d'une seule minorité, l'État aurait dû exister avant que n'existent les CCB. Il aurait fallu que les systèmes agraires qui ont inauguré la course au pouvoir centralisé existassent avant les régimes de chasse et de cueillette. Ou alors que ceux-ci eussent été hiérarchisés, ce qui est peu probable au vu de ce que nous savons. Si l'inégalité c'est l'injustice alors un désir de justice peut être une explication. Mais l'inégalité au sens de hiérarchies rationnelles n'est pas toujours injuste et tout le monde ou presque pense en fait que l'État est normalement le garant de la justice et d'une équitable répartition des choses.

Pourquoi l'égalité ?

Il me semble que l'erreur commise par ceux qui veulent expliquer l'égalité est de ne s'en tenir qu'à la seule dimension de l'égalité et de son contraire, la hiérarchie et la domination. L'égalité ne peut pas se comprendre comme un projet humain fondamental sans tenir compte de deux autres dimensions qui sont l'autonomie et la solidarité. Autonomie, solidarité et égalité forment système. Comme nous l'avons vu précédemment, l'autonomie individuelle chez *homo sapiens* est un fait biologique qu'il partage avec d'autres primates, et son corollaire en sont les liens faibles (au sens de liens qui peuvent être formés ou abandonnés par ceux qu'ils lient et non par un tiers). Mais pour coopérer et former des groupes plus ou moins stables ces liens doivent être sans cesse réactivés et renforcés. Les chimpanzés et les bonobos s'épouillent et se nettoient mutuellement, se caressent, s'embrassent, se frottent les parties génitales, jouent et partagent la nourriture. Les *homo sapiens* font de même mais étendent le champ d'interactions à l'humour, à la musique, à la danse, aux jeux compétitifs, à l'interaction verbale (particulièrement les rumeurs et racontars). Ils procèdent également à des transactions marquées par des rapports d'empathie et de sympathie, par des rapports d'asymétrie réciproque (comme l'humilité réciproque), par une distinction radicale entre pouvoir et autorité, obéissance et déférence. Ils créent ainsi les conditions d'interaction égalitaires favorables à la coopération (qui en elle-même peut être une activité heureuse). La compétition (hiérarchie des résultats) bloque la coopération. En effet, pour faire coopérer des organismes autonomes, il faut créer une interaction positive qui doit être d'ordre égalitaire. Pour coopérer il faut de la solidarité et celle-

ci ne peut exister –en l’absence d’un appareil coercitif extérieur aux acteurs—qu’avec de l’interaction bienveillante. Celle-ci ne peut exister entre individus autonomes que dans des conditions de stricte égalité. L’interdépendance de ces trois dimensions: autonomie/hétéronomie, égalité/hierarchie et coopération forte/faible, sont au fondement de l’anarchie en tant que système viable, c’est-à-dire en tant que constitutifs de la communauté. [Diapo 19] C’est ce qu’a très bien démontré un sociologue, M. Taylor, dans un essai qui porte le titre *Community, Anarchy, and Liberty* (Cambridge University Press, 1982). Pour construire une communauté et la faire tenir ensemble, il faut des liens assez solides. Comme ces liens « assez solides » ne sont jamais donnés mais toujours activement produits, il faut qu’ils le soient dans l’affirmation réciproque et mutuelle de l’autonomie alors que, par définition, la dominance fait perdre de l’autonomie.

On aura reconnu, je pense, la formule inscrite au fronton de nos monuments officiels : liberté-égalité-fraternité, soit autonomie-anarchie-solidarité. Mais cela est-il possible dans une société comme la nôtre ?

Je ne peux répondre à cela sans entamer un autre et plus long développement. Je me restreindrai donc à une remarque très importante. Les petites communautés de CCB que j’ai considéré comme paradigmatiques et porteuses de ce projet radicalement égalitaire, sont de petite taille et démographiquement faibles. Dans ces groupes, comme d’ailleurs dans la forme antique de démocratie (la démocratie athénienne du 6^{ème} siècle), la relation entre les membres du groupe est directe. Comme le pensait Aristote la démocratie est, dans cette acception, le régime des Amis. À la base du système politique est la *philia*, l’amitié. Or celle-ci est évidemment impensable au-delà d’un certain nombre : personne ne peut avoir soixante millions d’amis. La taille et la démographie des communautés constituent donc un facteur décisif. Et les systèmes politiques centralisés (très hiérarchiques) se sont sans doute créés pour cela : contrôler des populations démographiquement importantes. Mais pourquoi le faire ? Une des réponses est : la coopération défensive et donc la guerre. L’État c’est la guerre et cela je le montrerai encore mieux dans le prochain exposé. On verra alors comment le lien social qui était personnel chez les CBB devient abstrait et transcendant.

Peut-être que ce n’est pas la propriété ou la force qui crée l’inégalité dans les sociétés, mais la transcendance. Au fond de la barbarie, il y a le sacré.

4^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

Introduction à l'étude des ensembles Anarcho-Grégaires

Charles Macdonald



INTRODUCTION À L'ÉTUDE DES ENSEMBLES ANARCHO-GRÉGAIRES

De l'immanence des relations interpersonnelles et de la transcendance du principe corporatif

J'aborde maintenant le troisième volet de la socialité/grégarité humaine. C'est celui qui, à mon avis, démontre le mieux la distance considérable qui sépare nos formes d'existence collective « sociales » des formes d'existence « anarcho-grégaires » et « non-sociales ». Cet aspect du problème va nous permettre d'approcher plus directement et d'appréhender la réalité de ces univers moraux différents des nôtres. Au centre de la question est posée l'existence d'un objet au fond très commun et banal : le groupe. Nous savons qu'il existe des formes différentes de groupes et de groupements, qu'il s'agit d'ensembles plus ou moins bien définis, plus ou moins cohérents, mais nous nous les représentons volontiers comme des ensembles finis dont les éléments sont des personnes. Cette notion nous suffit pour poser en général qu'une société est faite d'une série de groupes en rapport les uns avec les autres. Une définition type de l'organisation sociale est fournie par le dictionnaire de l'ethnologie de M. Izard et P. Bonte (PUF, Coll. Quadrige, Paris 2002) : « Une société est organisée dans la mesure où elle n'est pas une simple collection d'individus et où on peut distinguer en son sein des unités sociales plus ou moins permanentes, plus ou moins institutionnalisées... » (Art. organisation sociale par G. Lenclud, p. 527). Les unités dont il est question sont par exemple les «groupes domestiques, groupes de filiation, communautés villageoises » (id. p. 528). On conçoit aisément qu'une société est un ensemble de groupes emboîtés les uns dans les autres, ou bien séparés et indépendants mais fonctionnant ensemble selon une solidarité qui est soit « mécanique » soit «

organique » pour utiliser la grande distinction durkhémienne. Quoi qu'il en soit, les groupes sont bien les objets primaires de la sociologie et les sociétés ne sont pas de « simples collections d'individus » mais des architectures dont les éléments constitutifs sont des groupes. C'est en tout cas le point de vue des sociologues et des anthropologues et à regarder notre propre expérience nous constatons qu'en effet nous vivons dans une mer de groupes et de groupements aux formes et aux fonctions variées : familles, parentèles, partis, syndicats, associations, cultes, clubs, bureaux, cliques, coteries, bandes, voisinages, comités, amicales et organisations diverses. Le grand paradoxe est que bien des communautés indigènes, de chasseurs-cueilleurs, d'agriculteurs ou de nomades marins ressemblent à « de simples collections d'individus ». J'y reviendrai.

Personne morale

En anthropologie et ethnologie, la définition du groupe social par excellence est celle donnée par l'école fonctionnaliste britannique du *corporate group*. En français le terme est celui de « personne morale » qui est un concept juridique. La définition qu'on trouve sur Wikipédia est : « En droit, une personne morale est une entité juridique abstraite, généralement un groupement, dotée de la personnalité juridique, à l'instar d'une personne physique (un être humain). » Notons qu'il s'agit d'un groupe mais que ce groupe n'est pas un ensemble concret d'individus mais une entité abstraite qui, de plus, est comme une personne. Un groupe donc qui est comme une personne mais abstraite. Ce n'est pas une personne abstraite mais un groupe abstrait et ce groupe abstrait a les mêmes droits et devoirs qu'une personne concrète, physique. J'appelle l'attention sur la bizarrerie de cette notion compliquée, bizarrerie qui fait penser à des spéculations théologiques (comme les notions de Trinité et de Saint-Esprit par exemple) mais qui est une notion tout à fait fondamentale dans notre droit. Comme je ne suis pas juriste ni historien du droit, j'ai du mal à situer ce concept dans l'histoire de la pensée juridique ou de la pensée tout court. Il reste que la notion de personne et de personnalité morale s'applique assez bien à ce que les ethnologues britanniques –très imprégnés par ailleurs de culture juridique– essayaient de définir avec la notion de *corporate group*.

L'idée de corporation et de *corporate group* est ancienne dans la pensée sociologique. L'historien et juriste anglais Henry Sumner Maine (1822-1888) est connu pour son ouvrage *Ancient Law* et la distinction fameuse qu'il posa entre un état de société défini par le statut et un état défini par le contrat. Il posait que la corporation était une réalité immortelle. Elle l'est en effet dans la mesure où son existence ne dépend pas de l'existence de personnes concrètes. Elle est comme un corps dont les cellules peuvent être remplacées indéfiniment. Nous sommes donc bien dans une sorte de théologie juridique qui s'appuie sur une pensée de l'abstraction, de l'immortalité, de la métaphore (être comme une personne sans être une personne). Le paradoxe est que cette notion qui vole très haut dans un nuage d'abstraction informe réellement et pratiquement des dispositifs à l'œuvre tant dans des sociétés « primitives » que « modernes ».

Les fonctionnaliste anglais tels Radcliffe-Brown et Fortes ont défini la notion plus concrètement à partir des critères suivants. Un groupe est *corporate* quand il a un centre d'autorité (un chef), des symboles, une propriété commune (de préférence un territoire), à quoi il faut ajouter des règles d'appartenance. Un tel group est défini en perpétuité (il est immortel comme le voulait Maine) parce que le départ de ses membres ou l'arrivée de nouveaux membres ne change pas sa définition, ses prérogatives, son fonctionnement. La propriété commune dont il est question est le plus souvent un territoire. L'idée d'un groupe territorial hiérarchisé dont les membres sont

des sujets convient idéalement à la notion de corporate group. Notons déjà que son caractère abstrait et sa définition symbolique lui confère une aura de sacralité.

Si ce groupe, bien délimité, corseté de règles, à l'appartenance duquel on est consigné, doté d'un pouvoir supérieur, d'une réalité abstraite et qui est « comme une personne », immortelle de surcroît, ne ressemble pas au divin, on se demande alors ce qui peut mieux ressembler au divin. Que l'être collectif soit coextensif au divin est une idée caractéristiquement durkheimienne d'ailleurs. Mais il s'agit d'une idée, d'un fait imaginaire, d'une configuration purement mentale. Le problème est qu'elle donne naissance à des organisations concrètes et à des groupements réels. Comment est-ce qu'une entité abstraite, n'existant que sur un plan supérieur d'éternité, peut contraindre des formes d'existence pratique ? Il y a deux réponses à cela : 1. Elle le fait, mais pas toujours et elle le fait dans les formes « sociales » de vie collective (que Maine, Durkheim et la quasi-totalité des autres sociologues et ethnologues croyaient être la seule forme d'existence collective), 2. Elle suppose la transcendance qui est aussi du domaine idéal et de la représentation mentale mais qui introduit une capacité purement hominienne à lier des émotions à des représentations abstraites.

De la transcendance

Il est curieux d'avoir à utiliser, en ethnologie et pour des formes apparemment simples d'organisation collective, un concept philosophique aussi sophistiqué. Précisons le sens. Transcendant est défini dans le dictionnaire de philosophie en ligne (<http://sos.philosophie.free.fr/diction.htm>) par ce qui est « au-delà de, extérieur au domaine où on se place et d'une autre nature ». L'antonyme est immanent. Transcendental est le concept utilisé par Kant pour désigner les schèmes antérieurs à, et organisateurs de la connaissance. Le terme s'oppose à empirique. J'utilise le terme transcendant parce que la dimension ontologique est présente en plus de la dimension cognitive. En effet, dans la transcendance le sujet reçoit son être, dépend dans son être d'une réalité extérieure et supérieure à lui. Dans la religion catholique l'homme reçoit son être de Dieu, ainsi il a une essence divine et il dépend de la puissance divine qui est en lui et hors de lui. Donc dans l'idée de transcendance il y a l'idée qu'on dépend de quelque chose qui est extérieur à soi. Ce quelque chose est placé sur un plan supérieur, abstrait et doué de permanence. L'important pour l'instant est de constater que l'idée de transcendance suppose le pouvoir d'une entité extérieure sur le sujet. De ce point de vue c'est effectivement un concept sociologique. Au fond, le fait d'obéir à un ordre donné par un supérieur, peut être considéré comme une manifestation simple de transcendance. Ce concept est utile pour expliquer le social, non seulement le pouvoir mais aussi le groupe en tant qu'entité supérieure et abstraite, douée de permanence et comme nous le verrons plus loin, de souveraineté, supposant un état d'aliénation.

Des groupes et de leur transcendance

Quittons maintenant le domaine philosophique, et retournons au groupe. Si le groupe est « une simple collection d'individus » il n'existe pas en-dehors de la réunion concrète des personnes physiques. Mais si le groupe est autre chose, à savoir une entité distincte des personnes physiques et que, de plus, il détermine l'appartenance à la communauté et, au-delà, des propriétés essentielles des membres de cette communauté (par exemple « être Français » et donc « appartenir à une nation riche et cultivée qui a inventé les droits de l'homme » ou « appartenir au clan de l'ours » et donc « épouser des membres du clan du renard ») alors il est transcendant. En appartenant au clan de l'ours ou à la nation française je porte en moi les

qualités, propriétés ou caractéristiques que ce clan ou cette nation me confèrent en tant que personne. Je participe de la richesse et de la culture d'une nation éclairée ou bien je suis promis à certaines personnes d'un autre clan qui me sont destinées et que je dois, ou peux, désirer. On le voit, la détermination intrinsèque de la personne, ses qualités ou ses dispositions, découle d'une instance abstraite et extérieure. Le corollaire en est la loyauté qui découle de cette appartenance : je dois offrir ma vie pour défendre ma nation (patrie), je dois obéir à l'aîné du clan, honorer mes ancêtres, etc. ainsi je réalise le destin auquel je suis assigné par mon appartenance à la nation, au clan, au parti ou à toute autre forme de corporation. Tout groupe qui existe ainsi en tant que personne morale implique de la transcendance. On peut dire que le collectif est transcendant par définition dans un régime « social ». On est dans des liens « forts » dont les sujets ne peuvent se départir volontairement, mais dont ils peuvent être privés par la volonté d'un tiers. On entre dans la sphère de l'hétéronomie. La transcendance est liberticide.

Ce que nous savons de petites communautés de chasseurs-cueilleurs et de communautés semblables nous apprend que, pour elles, la transcendance et les groupes à caractère de personne morale n'ont que peu ou pas de signification. On a affaire, à peu de choses près, à un vide conceptuel qui donne le vertige aux sociologues et aux anthropologues : de « simples collections d'individus ». Or, ces « simples collections d'individus » forment, moyennant certaines règles simples, des communautés réelles. De plus, ces communautés ont une stabilité dans le temps et vivent sur terre depuis plus de 100 000 ans, on ne peut pas en dire autant des nôtres. Et, fait aggravant, ce sont des communautés qui produisent de la culture, des arts, communiquent avec des langues riches et complexes, ont des représentations mentales sophistiquées, à l'égal au moins des autres communautés humaines, et finalement manifestent des dispositions morales et une éthique (respect de la personne, compassion, aide mutuelle, sincérité, etc.), qui devraient forcer notre admiration puisque nous les partageons sans toutefois les appliquer aussi régulièrement qu'elles. Dois-je encore répéter que les sciences humaines, prisonnières de leur épistémologie, mécaniste et déterministe, et de leur idéologie pessimiste, se sont généralement refusées à admettre ces faits pourtant admirables et d'une importance absolument déterminante pour comprendre la condition humaine, comme Rousseau et quelques rares autres penseurs en ont eu l'intuition.

Parenté et corporation

La théorie anthropologique depuis ses débuts avec L. H. Morgan s'est centralement préoccupée de questions de parenté, non seulement parce que celle-ci est universellement reconnue, mais parce qu'elle produit ou du moins qualifie des liens sociaux. Les sociétés dites « primitives » faisaient apparemment usage de la parenté seule pour créer des structures sociales. Les sociétés primitives n'avaient pas d'État, mais des structures de parenté. Leur organisation sociale était une organisation de parenté, a-t-on pu croire. C'est très inégalement vrai, et parfois faux, mais en tout cas la parenté est toujours présente et très souvent elle fournit le langage même des relations sociales.

Je passe ici sur les fondements de la théorie de la parenté et j'en viens directement à une question qui nous intéresse, à savoir la théorie de la filiation. Les anthropologues, particulièrement africanistes et britanniques, ont dégagé de leurs analyses des systèmes de parenté certaines règles de fonctionnement, mais une en particulier, qui est celle de la filiation unilinéaire. La filiation c'est, dans la définition de Rivers, la transmission de la qualité de membre d'un groupe à la naissance en fonction du sexe du parent qui transmet cette qualité.

Les groupes ainsi créés automatiquement, à la naissance, sont des groupes de filiation qui sont appelés lignées, lignages ou clans selon leur profondeur généalogique. Leur représentation est celle d'un arbre hiérarchique comme celui que nous avons examiné précédemment (exposé précédent). L'intérêt de la filiation unilinéaire c'est qu'elle produit des groupes disjoints deux à deux, des groupes discrets. Ces groupes sont de surcroît dotés d'une structure hiérarchique. Enfin ils ont des attributs qui sont ceux mêmes de la corporation (corporate group, personne morale) : ils existent en perpétuité, ils ont un chef, une propriété commune (un territoire), des symboles, ils commandent une certaine loyauté, leurs membres ont des attributs communs. Bref les groupes de filiation avaient tout pour plaire aux socio-anthropologues de tout bord. Non seulement ils tiraient leur origine des liens de sang (donc plus primitifs, plus proches de l'instinct que de la raison) mais encore ils produisaient du lien social du plus bel alliage. La parenté donnait du politique, la structure lignagère fonctionnait comme un État, et le groupe à caractère de personne morale s'imposait comme l'unité de base de l'organisation sociale. Nous retrouvons là une de ces circonstances dans l'histoire des sciences où faits et théories (ou présupposés idéologiques) s'assemblent comme tenon et mortaise.

En étudiant d'autres sociétés non africaines, particulièrement en Océanie, on s'est vite aperçu d'une certaine inadéquation du modèle qui ne rendait pas compte des faits observés sur le terrain, faits qui cependant relevaient de la filiation. Et puis l'anthropologie sociale a abandonné la question des groupes à caractère de personne morale en abandonnant en fait la question des structures sociales en général. Les contextes, les événements, les situations ont été scrutées avec soin mais sans désir de dégager un ou des modèles structurels susceptibles d'une application générale. Les études de parenté elles-mêmes sont tombées en déshérence parce qu'elles ne remplissaient plus leurs promesses et parce que certains auteurs influents (Schneider, Needham) avaient décidé de les gommer entièrement sous divers prétextes. Les études de parenté étant généralement considérées comme ennuyeuses et rébarbatives, cette décision fut accueillie avec soulagement par la jeune génération. Donc la question est restée en plan.

La parenté recèle une autre grande question qui nous intéresse directement. C'est celle des systèmes dits « indifférenciés » ou « cognatiques », c'est-à-dire des systèmes terminologiques induisant une classification des parents sur une base non unilinéaire. Notre système de parenté (anglais ou français) est de ce type. Nous confondons les cousins et les oncles et tantes, au lieu de distinguer les cousins, oncles, tantes matrilatéraux des cousins, oncles, tantes patrilatéraux. Des groupes discrets, lignages ou clans, ne sont pas construits sur cette base parce que la transmission de la qualité de membre du groupe de parenté se fait des deux côtés, c'est-à-dire, a priori, d'aucun particulièrement. Ce qui se crée, ce n'est pas des groupes bien délimités et disjoints deux à deux, mais des parentèles, groupements assez mal définis, aux contours indécis, centrés sur Ego et pas sur une ancêtre ou un chef, bref tout ce qu'il faut pour chagriner les amateurs de structures rigides. On est dans le flou, l'indéfini.

Finalement toute la théorie de la parenté dans ses prolongements véritablement sociologiques (notamment la théorie de l'alliance) s'appuie sur l'existence de groupes en perpétuité créés par la filiation unilinéaire. Sorti de là on n'a plus de théorie valable, malgré toutes sortes de manipulations et raisonnements. La filiation indifférenciée ce n'est pas de la filiation, elle ne produit pas automatiquement des groupes (lesquels peuvent se constituer mais sur d'autres bases), elle n'est pas un principe structurel ni un procédé mécaniquement efficient d'organisation.

Or la parenté indifférenciée, en tant que système terminologique, se trouve curieusement placée aux deux extrémités opposées de l'éventail des systèmes sociaux. Elle caractérise bon nombre de communautés anarcho-grégaires, les CCB de l'exposé précédent et d'autres petites communautés nomades, ainsi que des sociétés plus hiérarchiquement structurées non modernes, mais elle caractérise aussi les grandes sociétés industrielles modernes. Nous sommes en présence d'une question non résolue par l'anthropologie.

De la transcendance sociologique et de la servitude volontaire

Les systèmes sociaux ont besoin de groupes clairement définis et de transcendance. Ce sont deux ingrédients indispensables à la cuisine sociale. La transcendance est tout particulièrement nécessaire à la justification du pouvoir, une vieille question que se posait le jeune La Boétie en 1549, dans un opuscule célèbre De la Servitude Volontaire. Comment expliquer que la majorité de la population se subordonne à une minorité, voire à un seul homme (le roi) ? Il faut qu'elle acquiesce, que ce soit de son plein gré. Or, pour obtenir l'accord des asservis il faut que leur asservissement leur apparaisse juste et nécessaire. Dans ce but une grande campagne publicitaire, apparemment efficace, a été mise en place depuis le Néolithique. Beaucoup d'institutions ont contribué à cette campagne, mais parmi les principales deux en particulier en ont été les financeurs et promoteurs, l'Eglise et l'État. Le moyen de cette promotion est la notion d'un principe transcendant aussi appelé sacré, saint, divin, souverain, suprême. Ainsi de la patrie, qui est sacrée, de la royauté, qui est divine, de l'État, qui est souverain. Il n'est nul besoin d'être dans une théocratie pour avoir de la transcendance. L'État le plus séculier est complètement imprégné de transcendance. La communauté nationale est une entité imaginaire, comme l'a montré B. Anderson dans un traité fameux, et le transcendant participe bien entendu de l'imaginaire pur, comme je l'ai déjà dit. Le groupe (ici la nation) est vu comme une communauté unie et délimitée de personnes. Il s'agit d'une fiction car cet ensemble n'a aucune réalité concrète, en tant que communauté réelle, en tout cas dans une nation moderne ou dans tout groupe dont l'effectif est de l'ordre du million d'individus. Mais cette fiction est nécessaire et la propagande étatique fait tout pour la rendre crédible. Pour que cette pure fiction puisse fonctionner comme système normatif et par suite, dans la pratique, entraîner l'obéissance, il faut lui attribuer une essence extérieure aux agents concrets (les personnes), la situer dans une sphère abstraite, supérieure, douée de permanence. Tout cela confère à l'entité souveraine des attributs divins : l'immortalité à l'instar des corporations de Maine et, surtout, une puissance qui s'exerce directement sur les consciences. La notion de souveraineté est une formule qui appartient au même outillage mental. Elle est le pouvoir divin sous la forme dissimulée de pouvoir politique et séculier. Ainsi se noue le lien très solide du pouvoir et de la subordination, à l'intérieur d'un processus d'aliénation, une notion tout à fait pertinente dans ce contexte ontologique qui fait dériver l'identité personnelle d'un autre (en latin *alius*) : Dieu, Roi, Nation, etc... L'aliénation en effet n'est que la transcendance vue du côté des sujets (dont l'essence est aliénée par l'entité transcendante). La souveraineté est l'aliénation vue du côté du pouvoir (qui aliène l'essence des dominés).

Ces considérations peuvent paraître un peu trop philosophiques. Regardons alors plutôt des processus à l'œuvre dans l'histoire et l'ethnographie.

Symbolique de la souveraineté : Les deux corps du roi

Un exemple est fourni par la figure des « deux corps du roi », un thème étudié par Ernst Kantorowicz, historien allemand qui publia un livre célèbre avec ce titre : Les Deux Corps du

Roi, et avec le sous-titre : Étude sur la Théologie Politique au Moyen-Âge (Princeton, 1957). L'idée d'une « théologie » sous-jacente à l'idée de pouvoir politique et d'État est tout à fait pertinente même pour un État laïque. Dans cet ouvrage Kantorowicz montre que dans la théorie des monarchies anglaise et française du Moyen-Âge, le roi a deux corps, l'un est naturel et mortel, l'autre est politique, mystique et immortel. Ce second corps représente (incarne, symbolise) la souveraineté de la communauté, le royaume. La personne du roi contient donc deux corps distincts, dont l'un meurt, l'autre pas. D'où l'expression « Le roi est mort, vive le roi » qui signifie : le corps naturel du roi est mort mais son corps mystique, incarnation du royaume, vit toujours. Selon cette théorie, le roi n'est pas divin mais il incarne un principe de nature divine et sacrée qui n'est autre que le royaume et la souveraineté royale. Voilà donc un vrai tour de force : tout en reconnaissant que le roi (personne de chair et d'os) était une personne comme les autres, il fallait le présenter comme une personne différente de toutes les autres (puisque'il était porteur du principe de souveraineté) et il a donc fallu lui inventer un « second corps ». Notons que tout ce dispositif, aussi incongru fût-il, était entouré du plus grand respect et fournissait à la continuité du pouvoir politique du souverain une justification acceptable. À la Renaissance on va inventer un autre subterfuge : créer une effigie du roi très ressemblante, faite à partir d'une empreinte de la face du roi décédé. Lors des obsèques royales de François 1^{er}, cette effigie se substitue complètement au corps charnel qui est enterré nu (et non plus recouvert des habits et des armures des rois du Moyen-Âge) (B. Schnepel, *Twinned Beings*, IASSA, Göteborg, 1995). L'effigie est dès lors vénérée pour elle-même et représente la continuité du pouvoir royal à travers la succession des personnes royales mortelles. L'expression « le roi est mort, vive le roi » est directement issue de ce rituel qui utilise une effigie de cire et d'osier effectivement plus durable que le corps putrescible du défunt. Nous sommes en plein fétichisme. Mais nous sommes aussi au cœur du thème développé par Kantorowicz, à savoir la fiction de la royauté « en tant que corporation immortelle » (id. p.88)

L'évocation du fétichisme n'a ici rien d'arbitraire. Schnepel étudie deux autres institutions qu'il met en parallèle avec l'institution des deux corps du roi. Dans la royauté africaine des Shilluk, l'institution comporte une représentation du corps royal semblable à celle du Moyen-Âge européen dans la mesure où la personne du roi contient les deux corps, le divin et le mortel. Mais pour les Shilluk le roi est divin. En Inde, dans l'Orissa, le roi est représenté avec un corps à la fois divin et mortel, mais le dédoublement se fait au moyen d'une effigie qui le figure en tant que représentant du dieu. Ces trois sociétés très éloignées dans l'espace et le temps ont été confrontées au même problème et l'ont résolu de façon plus ou moins équivalente. Il s'agissait à la fois de poser le principe transcendant de la souveraineté royale, éternelle, et la finitude du corps naturel royal, éphémère. Les solutions proposées étaient de postuler la présence de deux corps dans la personne royale, ou de le dédoubler par une effigie. Tout ce folklore exotique et moyenâgeux se prolonge dans les notions de souveraineté qui dominent l'État laïque moderne sans qu'on puisse savoir ce qui est le plus souverain de l'État, du peuple ou de la nation. La Révolution française n'a fait, c'est bien connu, que transférer la souveraineté royale à la nation (F. Furet & M. Ozouf, *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 2007, p. 483 et suiv.). Rousseau situe la souveraineté dans « la personne collective du corps des citoyens dans son entier » (id. p. 490) où l'on retrouve la corporation dans son aspect de personne morale.

Au fond la souveraineté royale qui s'incarnait dans une personne posait moins de problèmes métaphysiques que la souveraineté populaire qui s'incarne on ne sait pas dans quoi

exactement : ses représentants, l'État, la République, la constitution, l'ensemble des citoyens, le peuple? Quitte à avoir une « personne morale » souveraine, autant avoir une « personne physique » pour la représenter. La monarchie est très économique sur le plan symbolique, la République beaucoup moins. On comprend pourquoi nos amis britanniques, qui sont au fond des gens très pragmatiques, tiennent à garder leur reine.

Des origines de la souveraineté : les morts d'accompagnement

Je ne fais qu'évoquer ici très brièvement un autre phénomène très intéressant et sans doute très important dans l'histoire de l'idée de transcendance sociale et de souveraineté et, plus largement, dans l'émergence de l'idéologie de pouvoir. Il s'agit de morts volontaires par suicide ou immolation que l'archéologie a mis à jour en de nombreux endroits du monde, à l'aube de la création des empires, en Chine, au Japon, en Inde, dans les steppes d'Asie Centrale, en Mésopotamie, en Égypte, en Afrique subsaharienne, en Amérique du Nord (côte nord-ouest). Ce phénomène des « morts d'accompagnement », que l'anthropologue Alain Testart a examiné et théorisé de façon convaincante, présente une institution tout à fait intéressante pour comprendre le développement du lien de fidélité, lien qui caractérise aussi la société seigneuriale. Des personnes libres, et non des esclaves, parents ou personne non apparentées, mais faisant partie de l'entourage d'un chef ou d'un personnage puissant, suivaient dans la mort, volontairement, le décès de ce chef ou de ce maître. Le suicide des veuves en Inde en est une illustration bien connue. Les figurines humaines dans les tombes impériales en Chine rappellent cette coutume. Il s'agit d'une manifestation de dépendance personnelle poussée à l'extrême mais qui ne s'inspire pas de l'État. Or il est vraisemblable que ces liens de dépendance personnelle et volontaire à l'égard d'un chef ont préfiguré un lien de dépendance à l'égard d'une institution impersonnelle représentée par un monarque, par l'État ou par une bureaucratie.

Ce phénomène de dépendance personnelle n'existe pas au paléolithique, il apparaît donc tardivement puis disparaît quand se mettent en place les grandes structures étatiques. Il est également indépendant de l'esclavage et ne constitue pas un sacrifice. Tout nous pousse donc à croire qu'un lien de fidélité personnelle s'est mis en place à un moment de l'histoire pour préparer l'émergence d'une forme plus abstraite de dépendance et celle d'un lien de dépendance impersonnelle à l'égard d'une entité comme la fonction impériale ou la nation. La notion de transcendance s'applique dès le départ puisque les personnes qui s'immolaient à la suite de leur chef le suivaient dans l'au-delà où elles continuaient à le servir. Un au-delà, une vie après la mort, et donc une eschatologie sont les prérequis de cette opération qui suppose ainsi des croyances de type religieux.

Des sociétés sans groupes ?

Nous avons vu que la notion de groupe à caractère de personne morale ou corporation était un élément-clé pour définir une organisation sociale et que, à défaut, on n'obtenait qu'une non-entité, « une simple collection d'individus » au dire des savants. Il se trouve que bon nombre de communautés indigènes dans le monde présentent un faciès particulier en cela qu'elles ne contiennent aucun groupe structuré et permanent, hormis la famille nucléaire ou l'unité domestique –laquelle d'ailleurs est souvent instable ou de courte durée–. J'ai moi-même travaillé dans une communauté de ce type, des groupes semi-forestiers d'essarteurs du sud des Philippines, égalitaires et non violents, chez qui deux formes de groupes ou groupements seulement sont observables (Macdonald 1977, 2007). La famille domestique habituelle (père, mère et enfants avec l'addition éventuelle d'un membre supplémentaire) et le groupe local, petit

ensemble d'habitations souvent dispersées. Ce groupe a fait l'objet de multiples observations et recensement sur une période de plus de trente ans et révèle une structuration faible, un effectif fluctuant et une composition imprévisible d'une année sur l'autre. Sa situation géographique même change au cours du temps et il peut disparaître complètement au bout de quelques années. Il n'a pas de chef à proprement dit, ni ne repose sur des règles précises de recrutement, autres que la parenté (mais celle-ci offre des choix multiples). Le voisinage spatial et si possible la présence d'un ancien, juge de droit coutumier et/ou guérisseur, ainsi que le face-à-face de ses habitants qui s'entraident et interagissent de différentes manières, (pour des discussions, des fêtes, des rituels, des chasses, des pêches, des activités agricoles, des séances de musique et de danse ainsi que la diffusion de nouvelles et racontars) lui confèrent une réalité concrète et vécue, mais aucune réelle base juridique, politique ou structurelle. Dans cette culture qui n'a pas de groupement de parenté en filiation unilinéaire (pas de clan ou de lignage), aucune catégorie ou classe sociale, on se rapproche d'une situation critique (critique pour les théoriciens classiques s'entend) caractérisée comme « simple collection d'individus » vivant dans un état d'anarchie. Après avoir déploré ce fait moi-même pendant de nombreuses années, j'ai fini par l'accepter et à théoriser ce type d'organisation comme anarchique, non sociale et basée sur des liens interpersonnels en lui appliquant le terme anglais de « fellowship ». C'est ce que j'entends par l'expression sans doute maladroite « d'ensemble anarcho-grégair » ou de « collectif anarcho-grégair ». Avant de le faire, je me suis cependant avisé que ce type de formation dénuée de groupement stable avait fait l'objet de rapports ethnographiques ailleurs dans le monde.

Un ethnologue français, Henri Labouret, avait rapporté dans les années 1920 la présence d'un groupe ethnique africain, les Lobi, qui n'avaient « ni chef, ni village, ni tribu » (Werner 1933 : 21) à tel point qu'on était tenté de déclarer qu'ils n'avaient « aucune organisation sociale » (id.). En Amérique du Sud, l'ethnologue Peter Rivière qui avait étudié des Indiens de Guyane en avait conclu que leur société se réduisait à « guère plus qu'un agrégat de relations individuellement négociées » et l'auteur d'un compte-rendu sur cette monographie (Goldman 1986) s'était exclamé : « Pour des sociétés construites de façon aussi minimaliste il nous faudrait vraiment inventer une anthropologie spéciale » ! Gregory Bateson, en Nouvelle Guinée, avait examiné une ethnie, les Baining, qu'il avait déclarés « inétudiables » (!) car leur culture ou leur organisation sociale ne pouvait se traduire dans « aucune formulation possible » (Fajans 1997 :3). Un petit groupe de chasseurs cueilleurs de la Péninsule Malaise, les Chewong, décrits par l'anthropologue norvégienne Signe Howell, avaient suggéré la réflexion suivante à l'auteur d'un compte-rendu : « en l'absence de tous les traits ou presque d'une organisation sociale » on ne pouvait utiliser une approche classique (orthodoxe) laquelle ne pouvait rendre compte de leur organisation (Gell 1985 :36). D'autres cultures sont dans ce cas. Les Inuits ont ainsi été décrits comme possédant des réseaux et cercles centrés sur Ego mais pas de groupes permanents (Hippler 1974: 260, Kublu, A. and Oosten, J. 1999: 75-76). On peut multiplier les exemples. Les CCB déjà cités font partie de la liste et le seul groupement qu'on peut leur assigner, la bande, est justement cette entité vague aux contours et au contenu fluctuant, dépourvue de chef, sans règle fixe de composition, à l'effectif variable, constamment soumise aux caprices d'une fission-fusion aléatoire.

Ces différents cas, étonnants et inassimilables par la théorie anthropo-sociologique, n'ont pas, comme on aurait pu s'y attendre, provoqué de tentative de théorisation ou d'explication. On n'avait pas affaire à des sociétés, à des ensembles structurés, des organisations sociales mais il s'agissait pourtant de vraies communautés. Que dire alors? De fait, le problème a été ignoré.

On a pensé peut-être qu'il s'agissait de cas trop exceptionnels ou d'erreurs ethnographiques. Ou alors on n'a pas pris sérieusement en compte ces groupes inclassables, tant il paraissait impossible que des communautés stables et douées d'identité culturelle, avec une langue et des coutumes propres, se reproduisant génération après génération, pussent se maintenir et survivre sans une organisation sociale minimalement basée sur des groupes repérables et structurés. Pour ce qui est des CBB, on leur a certes assigné une place, tout en bas de l'échelle de complexité sociétale, une place où ils étaient réduits au statut de protoplasme social, sorte de soupe originelle d'où étaient sorties les formations structurées et sérieusement organisées par on ne sait quel miracle. Ajoutez à cela leur mise à l'écart de principe pour cause de postcolonialisme et le mépris où étaient tenus leurs admirateurs ridiculisés en tant que rousseauistes naïfs, et on comprend l'impasse où se trouvaient ces études.

Immanence et théorie des ensembles anarcho-grégaires

L'un des anthropologues qui a tenté de donner un statut à ces communautés particulières était l'ethnologue français Pierre Clastres, disparu prématurément. Il se situait dans un courant de pensée anarchiste et, tout comme Kropotkine, était l'un de ceux qui accordaient à l'idée d'anarchie une valeur autre que celle de chaos et de folle utopie. Son idée que j'ai déjà mentionnée était de voir dans ces groupes des formations allergiques à tout ce qui conduisait à une structure étatique. Il a également proposé l'idée qu'un fossé infranchissable séparait ce genre de société de toute société étatique et qu'il y avait solution de continuité de l'une à l'autre. Il n'a pas pu, ou pas eu le temps, de valider ses arguments par des études suffisamment approfondies et de toute façon sa voix a été vite étouffée par la pensée dominante marxiste (donc étatique) et structuraliste de l'époque (années 60 à 90) en France. Mais son intuition était fondamentalement juste et rejoignait un postulat ancien en ethnologie et anthropologie admettant une radicale différence entre « primitifs » et « civilisés ». Seulement cette radicale différence n'a sans doute pas été conceptualisée de façon adéquate et n'a pas été retenue dans tout le courant de l'anthropologie de la seconde moitié du 20^{ème} siècle. Plus récemment des anthropologues anarchistes comme Stanley Diamond ou David Graeber, ont retenu et fait revivre cette distinction en posant l'anarchie comme principe viable d'organisation.

En ce qui me concerne, j'ai développé devant vous les arguments théoriques qui permettent d'envisager ces groupes ou collectifs comme des organisations radicalement distinctes de, et fonctionnant sur des principes opposés aux organisations sociales telles qu'étudiées par les socio-anthropologues. J'ai parlé du principe du partage comme une anti-réciprocité et de l'égalité comme principe moral et fonctionnel spécifique. J'ai dans cet exposé indiqué les raisons qui font que le social est fondé sur la transcendance. Les organisations anarcho-grégaires, quant à elles, ignorent cette transcendance et font de l'immanence le style propre de leur cohésion. En cela l'immanence appartient à la troisième dimension et celle qui exhibe le mieux l'élément commun aux trois: le « lien grégaire faible ».

Si ce lien est le seul qui assure la cohésion du groupe et tout particulièrement la coopération, il doit par définition être renforcé. Ce lien interpersonnel ne s'appuie sur aucune dimension transcendante (ou jugement transcendantal comme le suggère M. Bloch, 2008, « Why religion is nothing special but is central » Phil. Trans. Soc. B, 363, 2055-2061) mais sur l'appréhension de l'autre dans sa totalité existentielle, c'est-à-dire non pas sur un statut mais sur une personne. Les modalités de cette opération (le renforcement du lien faible) sont d'un ordre complexe, à la fois psychologique et cognitif, qui fait appel à toutes les manières qu'ont les êtres humains de

créer entre eux un rapport volontaire, bienveillant et coopératif. J'ai appelé cela les « conditions de félicité de la vie collective ».

Conditions de félicité

Cette expression vient de la linguistique où elle désigne les conditions qui permettent la bonne transmission d'une information (par exemple que les deux locuteurs parlent la même langue, qu'ils aient un savoir partagé et pertinent pour l'information transmise, qu'il n'y ait pas trop de « bruit », etc.). J'utilise cette expression avec un sens voisin et en référence aux conditions qui permettent aux relations interpersonnelles de se former et de se stabiliser. Le sens littéral de « félicité » est mis à profit pour indiquer des sentiments de satisfaction et de plaisir ressentis dans l'interaction. L'idée principale reste du domaine, disons, de l'éthologie: pour coopérer, ou simplement coexister sans conflits excessifs il est nécessaire que les individus manifestent des dispositions réciproques rassurantes, bienveillantes même, voire productrices d'un état euphorique. Ces conditions doivent être remplies dans la mesure où les sujets sont autonomes (capables à tout instant de se retirer de l'interaction) et où les liens sont faibles (c'est-à-dire volontaires et impermanents). Il est nécessaire en effet, pour que des liens faibles tiennent les acteurs entre eux, de les renforcer et de les réparer constamment. Il faut faire une corde avec plusieurs torons. Ou, si l'on préfère la métaphore de la colle à celle de la corde, mettre beaucoup de colle. Cette colle ou ce ciment, dans une communauté de type anarcho-grégaire, est le principal liant permettant à une communauté de se stabiliser sur une période de temps (pas forcément très longue, mais assez pour rendre possible une période de vie commune ou des actions communes). Pour dire les choses simplement, il faut que les personnes s'entendent bien et se plaisent au moins un peu pour vivre ensemble, pour partager des projets et des activités.

Comment Homo sapiens fait-il cela ? C'est un des domaines où sa spécificité est la plus marquée. Les hominoïdes non humains comme les chimpanzés et les bonobos jouent, partagent la nourriture, s'épouillent, se caressent, pratiquent le coït et vont jusqu'à organiser de vrais carnivals. Les humains ajoutent à ces activités un incroyable répertoire de comportements très complexes et sophistiqués, en faisant usage de grimaces faciales, de paroles, de postures corporelles, de la production de musique et de danse, d'actes ritualisés de toutes sortes. Le rire et l'humour (le propre de l'homme a-t-on dit) sont concernés au premier chef mais le rôle de la musique et de la danse (on pense aux polyphonies baka ou !kung, et à toutes les musiques qui créent de la convivialité en toutes sortes d'occasion) est primordial dans tous les sens du terme.

L'ethnomusicologue anarchiste Charles Keil a ainsi développé l'idée de grooving (au sens de se caler sur des rythmes synchronisés mais légèrement décalés, s'harmoniser à partir d'un rythme syncopé, « in synch but slightly out of phase ») comme une dimension ontologique fondamentale puisque nous nous sommes tous développés à l'intérieur de ce tambour qu'est le ventre maternel (C. Keil & P. Campbell, 2010, Born to groove, manuscrit multicopié). Le fœtus perçoit non seulement le battement du cœur de sa mère mais aussi sa voix quand elle parle ou chante. Il se forme ainsi sur une matrice précognitive de nature auditive et percussive. Le partage de rythmes et de voix est certainement, avec la danse, l'un des moyens les plus efficaces pour synchroniser des cinesthésies primordiales entre individus et former du lien collectif de type *communitas*.

Pour les Pygmées Mbuti qui considèrent la forêt comme une mère protectrice et nourricière, la relation se fait par la voix et par l'oreille. Turnbull, leur ethnographe, relate à ce sujet l'histoire

suiuante : un des compagnons mbuti de l'auteur s'était mis à danser, tout seul, une nuit de pleine lune, sur le terrain de jeu des enfants. À la question de l'auteur il répondit : « Je danse avec la forêt, je danse avec la lune ». (C. Turnbull in A. Montagu, 1978, *Learning Non-Aggression*, New York : Oxford University Press, pp. 165-6). L'importance de la musique et de la danse chez les Mbuti est consciemment mise en avant car elle participe d'une ontologie de l'homme et de la nature qui procède par cercles concentriques, du ventre maternel, à la hutte, au village, et à la forêt. À chaque cercle est associé un type de musique et de danse, des berceuses chantées en solo par la mère jusqu'aux polyphonies et danses qui marquent les autres étapes de la vie. Ainsi se créent, dans une activité musicale joyeuse et collective, non seulement un état de positivité et de confiance chez l'individu, mais aussi une harmonie et une confiance entre individus.

Le rire et l'humour de leur côté ont été étudiés récemment par des anthropologues, notamment des américanistes qui ont fait un beau livre sur ce sujet et ont enfin compris que pour un certain nombre de groupes humains ces manifestations de convivialité joyeuse étaient non pas du domaine purement décoratif et accessoire, mais formaient la base de leur socialité (je dirais plutôt ici grégarité). La sociologie et l'anthropologie avaient évacué (ou du moins minimisé) cette dimension ludique parce que ce genre de considérations manquait du sérieux nécessaire au traitement d'une nature humaine résiduellement mauvaise, égoïste et compétitive, morfondu dans son exil post-édénique, principalement adonnée à des corvées pénibles, faisant la guerre plus que l'amour, incapable de survivre sans être commandée, et donc laissant peu de place à la légèreté de l'être. Mais surtout parce que le concept de grégarité humaine leur échappait totalement.

Conditions de félicité dans les sociétés hiérarchisées et modernes

Dans les sociétés imbues de hiérarchie et répressives à l'extrême, comme l'était le Japon médiéval, des espaces de convivialité ont été aménagés et institutionnalisés. Il en allait ainsi des arts-za qui réunissaient sans distinction de classe ou d'origine sociale des amateurs passionnés par la poésie ou des arts particuliers. La cérémonie du thé, rituel emblématique de la culture japonaise, est issue de ces arts et petits cénacles d'amateurs qui rejetaient temporairement les hiérarchies et s'assemblaient dans un but ludique et artistique, non sans une connotation religieuse en ce qui concerne la cérémonie du thé. Ces événements qui permettent à la grégarité de s'exprimer pleinement, en-dehors des normes sociales rigides caractérisées par la réciprocité, la dette, la dominance, la hiérarchie et la transcendance, ont reçu le nom de « zones d'autonomie temporaire, ZAT », nom donné par l'historien et auteur anarchiste P. Lambourn Wilson (alias Hakim Bey). Ces ZAT (ou TAZ en anglais) peuvent être des diners ou pique-niques entre amis, des moments de convivialité dans une fête, des randonnées en groupes, ou toute autre activité collective qui n'engage aucune transcendance, aucun engagement à long terme, qui se fait sur une base volontaire, dans l'égalité entre participants, et procure du plaisir, du bonheur même.

Ces ZAT peuvent être institutionnalisées et acquérir un statut permanent ou occasionnel. On obtient alors diverses sortes de communautés enclavées : celles qui se forment pour mener un type de vie collective communautaire, de type post-hippie et New Age (Rainbow Family, Burning Man), ou de type fouriériste. Participent également des formations anarcho-grégaires les mouvements anarcho-syndicalistes, des ordres religieux, comme les Franciscains, des communautés pseudo-ethniques territoriales comme celle des Cosaques, et d'autres rassemblements dans des refuges géographiques, notamment les communautés d'esclaves

réfugiés Marrons, ou des communautés historiques comme les ports de pirates des côtes barbaresques des 17^{ème} et 18^{ème} siècles, ou encore les montagnards d'Asie du Sud-Est (selon J. Scott -cit.) . En font partie aussi des associations à but thérapeutique comme les Alcooliques Anonymes (un mouvement non religieux et anarchique né aux États-Unis). Les communautés post-catastrophiques (R. Solnit –cit.) possèdent les traits caractéristiques de communautés de ce type ; elles sont spontanées, volontaires, égalitaires, solidaires et heureuses. Elles sont en général vite réprimées par les appareils étatiques qui ne comprennent ni ne tolèrent l'anarchie.

La grégarité prend aussi une forme bien connue en anthropologie sous la forme des carnivals qui sont clairement des manifestations antisociales dans la mesure où elle développent l'élément grotesque qui inverse les valeurs hiérarchiques, comme l'a si bien expliqué l'historien et critique littéraire russe Mikhail Bakhtine. Ces manifestations ont été théorisées par l'anthropologue Victor Turner qui les a qualifiées d'anti-structure et les a rangées dans la catégorie plus vaste des rites d'inversion dont font partie les « rites de rébellion » des royautés africaines. Ces phénomènes qui bouleversent l'ordre social temporairement, ou le subvertissent symboliquement, sont également caractérisés par la *communitas*, c'est-à-dire un état collectif fusionnel. On reste bien dans le champ de la grégarité, à savoir les relations volontaires d'individus autonomes, sur un plan de stricte égalité et marqués par l'immanence et l'immédiateté. La grégarité humaine a ainsi de multiples formes d'expression et constitue un champ d'études et d'investigations inépuisable.

Conclusion générale

J'ai donc tenté de présenter, dans cette série d'exposés, les arguments qui permettent d'asseoir une théorie de la vie collective sur les deux bases de la grégarité et de la socialité. Je fais l'hypothèse qu'il s'agit de deux branches divergentes dans l'évolution du comportement de Homo sapiens et que la branche sociale s'est séparée du tronc commun à une époque récente, à un stade du paléolithique moyen ou récent, mais certainement avant l'avancée du néolithique et de l'explosion démographique et de l'urbanisation qui ont marqué l'histoire des huit à dix mille dernières années. Cette période post-paléolithique a été suffisamment longue pour ancrer des comportements sociaux et même les inscrire dans le patrimoine génétique, mais pas assez pour éradiquer la matrice grégaire dans laquelle l'humanité s'est constituée sur deux cents millénaires. Je fais l'hypothèse que cette matrice contient l'essence de notre moralité et du sens que nous donnons à notre existence. Elle est constamment réprimée par la matrice sociale mais continue à s'exprimer dans de multiples formes qui privilégient la part hédonique, égalitaire, bienveillante, non-violente et musicale d'Homo sapiens. Nos sociétés modernes, dans les meilleurs des cas, lui laissent quelque latitude ou tentent de s'en accommoder. Je crois qu'on peut voir à l'œuvre dans ce qu'on appelle les démocraties ce compromis très instable et toujours remis en question entre l'égalité et la hiérarchie, le partage et la réciprocité, l'immanence des relations interpersonnelles et la transcendance de la corporation. De mon point de vue, les démocraties sont l'expression de la lutte du social contre lui-même et constituent, par un retour paradoxal à l'anarcho-grégarité primordiale, une sorte de régression évolutionnaire. Mais il n'est pas possible de faire en sens inverse la marche de l'évolution de l'espèce. Il faudra donc trouver des moyens de concilier ou dépasser cette dichotomie fondamentale.

5^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

Les Collectifs Anarcho-Grégaires

Charles Macdonald



Résumé des conférences précédentes

Rappelons les bases de notre approche des organisations humaines. J'avais posé que celles-ci comportaient au moins deux classes tout à fait distinctes : les organisations « sociales » et celles que j'ai appelées « anarcho-grégaires », un label créé en accolant deux termes dont le premier désigne d'abord l'absence de hiérarchie entre les membres de la communauté et le second la présence d'une force agrégative rapprochant ces derniers.

Les trois dimensions des organisations humaines

Les principes sur lesquels reposent ces deux types d'organisation appartiennent à trois dimensions principales :

1. la hiérarchie ou l'existence de différences graduées de statuts –ou son contraire l'autonomie individuelle et l'absence de statuts supérieurs et inférieurs entre membres de la communauté,
2. la réciprocité et son contraire le partage,
3. la transcendance du principe de corporation et l'immanence des relations interpersonnelles.

Conceptuellement les collectifs anarcho-grégaires se situent sur le pôle opposé à celui des organisations sociales. Une altérité radicale existe entre les deux et les uns ne peuvent être conçus comme issus des autres. Les ensembles anarcho-grégaires sont des réalités sui generis qui ne forment pas du tout, comme le croient l'anthropologie et la sociologie d'une façon générale, le degré zéro du social ou une forme minimale de société marquée par l'absence de traits sociaux plus complexes, ou si on veut encore une sorte de société réduite à son squelette primitif. Nous avons affaire à deux formes d'organisations vivantes, relativement incompatibles sur le plan conceptuel –mais qui se mélangent pourtant dans la vie de toutes les communautés–, formes qui sont toutes deux complexes mais d'un ordre de complexité qui n'est pas le même.

J'avais insisté sur le fait que ces formes de vie collective anarcho-grégaires n'avaient pas été entièrement comprises par ceux mêmes qui en fait les avait le plus observées, à savoir les ethnologues depuis la seconde moitié du 19^{ème} siècle. Une véritable cécité intellectuelle a

empêché les sciences sociales de reconnaître dans ces formes d'organisation non seulement des formes tout à fait spécifiques et non justiciables des cadres de la sociologie classique, mais aussi des formes importantes, cruciales mêmes pour la compréhension de l'homme d'une façon générale. Ce n'est que tout récemment que certains théoriciens ont commencé à les penser et à les conceptualiser sérieusement. Il a fallu pour cela se défaire de certains modèles qui faisaient l'unanimité dans les cercles scientifiques, à commencer par celui de la réciprocité émanant de la théorie du don. Un autre modèle, encore plus hégémonique parce qu'il relève du sens commun, est celui qui veut que l'organisation d'une collectivité ne puisse se passer d'une dimension autoritaire et hiérarchique. Il faut des chefs ! L'idée qu'on puisse se passer totalement de propriété privée paraît acceptable. Celle qu'on puisse se passer d'une source d'autorité ou de commandement paraît absurde. Or la première idée est fausse et la seconde est juste. Les collectifs anarcho-grégaires ne connaissent pas de forme de pouvoir ou d'autorité permanente mais reconnaissent toujours un droit de posséder des biens personnels.

Le concept de transcendance et celui d'immanence sont tout à fait essentiels pour comprendre les formes de vie collective. La transcendance relève d'une véritable philosophie du social, mais une philosophie dont tous les membres d'une organisation fondée sur cette idée sont si profondément imbus qu'ils ne peuvent plus la reconnaître pour ce qu'elle est : une fiction, une illusion mais une illusion sans laquelle l'édifice social s'écroule. Chez nous l'idée de patrie et de nation apparaît comme une évidence. Mais si on l'examine de plus près on se rend immédiatement compte qu'il s'agit d'une supercherie idéologique, puisqu'elle pose qu'une collectivité comme « la France » (la définition varie : ensemble des citoyens, peuple gaulois, entité historique, communauté culturelle, France Eternelle, Pays des Lumières...) est « comme une personne », mais une personne douée d'une existence éternelle, immortelle et quasi-divine, une entité dont chaque Français (ici : le citoyen) dépend et à qui il doit son entière loyauté allant jusqu'au sacrifice de sa personne. On comprend que pour qu'une telle somme d'absurdités soient acceptées comme allant de soi, il a fallu procéder à un lavage de cerveau qui dure depuis le néolithique au moins. Les sociologues ont collaboré à asseoir ces illusions par une approche pieuse de notions comme celle de souveraineté et d'État et en se faisant les thuriféraires de la transcendance. Au lieu de la dénoncer pour ce qu'elle est, ils l'ont renforcé dans leurs enseignements et leurs théories. Durkheim et Marx ont évidemment été les champions de cette conspiration. Les théoriciens anarchistes comme Stirner ou Bakounine qui s'opposaient à leurs vues se sont attirés la haine des penseurs de la totalité sociale étatique. Plus proches de nous on reconnaît dans les thèses sur le holisme de Louis Dumont, un indianiste et anthropologue très influent à la fin du siècle dernier, un avatar du culte de la transcendance. On pourrait dire aussi que toute forme de réalité politique relève de la transcendance. Tout État, même séculier, s'appuie sur une théologie. Un exemple de choix est fourni par les « deux corps du roi » de Kantorowicz, dont j'ai traité précédemment (4^e Conférence).

Le problème peut se comprendre d'une façon plus simple et concrète en examinant la notion – qui paraît comme allant totalement de soi—de groupe social. Dans la conception toujours populaire et faussement organiciste de la société comme un corps, les groupes sont les membres et la tête est l'État (conception dite de « l'araignée »). Une société qui ne serait formée que d'une juxtaposition d'individus est impensable pour les sociologues comme pour la plupart d'anthropologues. Il faut donc des groupes, entités collectives qui se perpétuent à travers le temps. Ces groupes peuvent être des corporations, des classes, des familles ou des clans, de communautés villageoises, etc. Il faut donc aussi que ces groupes aient une identité relativement

fixe et bien définie et que l'appartenance individuelle à ceux-ci se fasse en fonction de règles bien établies. Il y a donc aussi des limites très souvent territoriales ou spatiales. Que serait une nation sans frontières « naturelles » ? Cette idée rejoint celle de l'essence transcendante du groupe ou de la corporation. Comment ne pas voir que Dieu a créé le Rhin ou les Pyrénées pour donner à la nation française ses limites prédestinées ou qu'Abraham réservait la rive gauche du Jourdain au peuple d'Israël ? Une fois qu'on entre dans l'irrationnel il n'y a pas de raison d'en sortir.

Dès lors une formation collective qui serait douée de permanence et de stabilité mais composée uniquement d'éléments individuels libres et d'agrégats sans aucune forme fixe, tout entière agitée par un mouvement brownien interne, est de nature à affecter gravement l'esprit des sociologues. L'ultime outrage serait de lui reconnaître une absence totale de hiérarchie et de pouvoir. Cette conception du type « étoile de mer » ou de corps sans tête est pourtant bien celle qui s'applique à nombre de collectifs disséminés partout dans le monde. On commence seulement à voir que l'on peut très efficacement s'organiser de cette façon et que l'ordre ainsi créé, s'il n'est pas mécanique, relève d'un autre modèle logico-mathématique tout aussi probable. Une logique de réseau prend le pas sur une logique de groupe. Les millions d'utilisateurs de Facebook apprendront cela sans surprise.

Parallèlement à ces considérations portant sur les principes qui sont au fondement d'une théorie des organisations, je me suis intéressé à des propriétés du comportement collectif qui relèvent de, et rendent possible ces formes d'organisations.

Au départ, la notion de coopération est décisive. Les êtres humains sont des animaux qui coopèrent particulièrement bien. Cette capacité leur a donné leur chance dans l'évolution biologique. Mais il y a différentes manières de coopérer. Il faut pour coopérer soit qu'on vous y oblige soit que vous le vouliez de votre plein gré. Créer des conditions dans laquelle une coopération efficace et durable est envisageable est l'affaire des groupes humains.

Liens faibles et conditions de félicité de la vie collective

Une notion que j'ai développée est celle de « lien faible ». J'ai défini un lien de cette nature comme un lien temporaire dont la durée d'existence dépendait uniquement de la volonté des contractants et non d'une autorité extérieure. Le mariage est un lien fort parce qu'il est défini comme devant être permanent et qui doit d'autre part être sanctionné par une autorité extérieure, celle du prêtre ou du maire, ou les deux. L'amour est de ce point de vue un lien faible. D'abord parce qu'il ne dure pas ou très rarement sur une vie entière quelle que soit notre souhait de croire à une telle fable. Et ensuite parce qu'il ne dépend que des amoureux. On remarque tout de suite la vocation à la transcendance du lien fort (les vœux du mariage sont « sacrés ») et le caractère strictement immanent du lien faible (« je t'aime, moi non plus »). Le lien d'amitié est intéressant parce qu'il est fondamentalement immanent (« parce que c'était lui, parce que c'était moi » écrivait Montaigne de son amitié avec La Boétie), mais qu'il tend à être récupéré par le social qui veut en faire un lien transcendant, une « loyauté sacrée » très utile pour renforcer le moral des troupes.

Les organisations sociales sont constituées de liens forts et les collectifs anarcho-grégaires reposent sur un ensemble de liens faibles. Les avantages et inconvénients des deux options sont évidents. Les liens forts cimentent les groupes et permettent grâce à leur propriétés hiérarchique

et transcendantes d'organiser des collectivités humaines démographiquement importantes de façon stable et selon un ordre mécanique, économiquement et militairement efficace. Cette forme d'organisation, la « société », a conquis le monde au cours des derniers millénaires et son aptitude à éliminer par la force organisée toute autre forme de vie collective lui a donné un avantage évolutionnaire incontestable.

Les communautés à liens faibles sont évidemment désavantagées de ce point de vue. Mais le lien faible en soi possède un énorme avantage : on peut le recréer à volonté. C'est peut-être cela qui a donné aux ancêtres directs de homo sapiens un avantage décisif. Au lieu d'être encapsulés dans des structures parentales biologiquement déterminées, les primates ancestraux possédant la capacité de nouer et dénouer et encore renouer à volonté des liens interpersonnels, ont créé les conditions d'une coopération à beaucoup plus large échelle, celle de l'espèce, tout en s'adaptant à des conditions de mobilité et de flexibilité maximum. On peut donc tout à fait former des communautés sur la base de liens faibles, mais avec deux conditions. La première est que ces liens interpersonnels qui s'étendent en réseau ne peuvent organiser mécaniquement une vaste population. On ne gouverne pas un pays de millions d'habitants avec des liens faibles. On reste dans des groupes ou communautés restreintes numériquement. La seconde est que par définition ces liens doivent être constamment réactivés et renforcés pour maintenir sur une durée suffisante des activités de coopération, but essentiel de l'opération. Admettons que les liens faibles soient représentés parce qu'on nomme la sympathie ou l'amitié (la camaraderie, la solidarité, etc.). Le problème est de trouver les moyens de créer, puis de renouveler, renforcer, maintenir ces liens. J'ai appelé « conditions de félicité » de la vie collective de tels mécanismes. Le répertoire de ces moyens chez homo sapiens est considérable et il s'étend à toutes sortes de procédés communicatifs, des expressions faciales aux productions verbales les plus sophistiquées, en passant par toutes sortes de rituels et de postures, vocalisations, attitudes, gestes qui déclenchent des émotions dont l'un en particulier est important : le rire. L'humour et la plaisanterie, les connivences fondées sur des blagues, facéties et pitreries diverses contribuent fortement à créer de la sympathie ou en tout cas à manifester des sentiments bienveillants. Les ethnologues ont beaucoup décrit ce genre de choses mais il a échappé à la théorie, sauf dans des cas rares et récents (voir J. Overing), que ces pitreries et autres blagues souvent obscènes et loufoques, ne formaient pas un décor purement cosmétique des relations interpersonnelles mais le mécanisme fondamental de création et de maintien de ces relations en dehors desquelles, pour les collectifs anarcho-grégaires, il n'y a rien de collectivement constructif.

Il est à propos de remarquer l'indifférence ou le mépris de la sociologie pour ces formes de comportement. Le social, transcendant et reposant sur la force et le pouvoir, donc essentiellement « sérieux », ne pouvait pas se concevoir comme relevant de l'amusant et du ludique dans une interaction interpersonnelle purement immanente. L'analyse de ces formes de comportement et d'interaction productrices de joie et de franche rigolade à grands renforts de propos à très fort caractère scatologique et sexuel, est d'un intérêt tout à fait primordial pour la connaissance et l'interprétation des « conditions de félicité » de la vie collective, condition de son maintien en régime anarcho-grégaire.

Suite des exposés

Après avoir fait la théorie, passons à la pratique, ou plus exactement à l'examen empirique de cas. Je distinguerai a priori, dans un but didactique, mais en raison également de propriétés

objectives, trois classes de groupements ou communautés qui relèvent du régime anarcho-grégaire.

La première est celle des groupes tribaux qui poursuivent, ou poursuivaient encore récemment, un mode de vie de ce type, marqué par l'absence de toute corporation, l'égalitarisme le plus complet et des formes de coopération volontaire, tout en exhibant généralement un ethos pacifique et des relations interpersonnelles fondées sur des liens d'amitié et de solidarité temporaires mais intenses. J'examinerai deux de ces groupes, les Inuits (Eskimo) de l'arctique et les Palawan, une communauté indigène de l'Asie tropicale. Je connais bien les seconds pour avoir vécu de nombreuses années parmi eux et avoir étudié leurs institutions sur le plan ethnologique ; la comparaison des deux est instructive.

La deuxième catégorie de formations de type anarcho-grégaire (AG) appartient à un autre univers historique et géographique, celui des agrégations antiétatiques, communautés intentionnelles mais non enclavées, formées par des réfugiés et transfuges des structures politiques autoritaires. Je prendrai l'exemple des Cosaques d'une part et celui des communautés pirates des côtes de l'Afrique du Nord d'autre part. Pirates et Cosaques se ressemblaient parce qu'ils fuyaient les empires ottoman et tsariste, et s'adonnaient à des activités de pillage et de guérilla. Ils n'étaient donc pas pacifiques comme les groupes tribaux précédents et leur mode de vie relevait en partie de celui des États qu'ils fuyaient ou combattaient mais leur organisation était caractérisée par un très fort égalitarisme et des traits incontestablement caractéristiques de régime AG.

Enfin, le troisième cas de figure examiné sera celui des communautés intentionnelles et enclavées de type hippie et post-hippie. Je prendrai comme exemple celui de la Rainbow Family, une communauté occasionnelle sur laquelle nous disposons d'une bonne étude ethnologique. Je souhaiterais également rattacher à cette partie de l'enquête des considérations portant sur les mouvements communautaires post-catastrophiques.

Il existe bien sûr de nombreuses communautés, groupes et mouvements qui auraient pu faire l'objet d'un exposé, notamment les communautés religieuses, comme celle des Hutterites, les communautés fouriéristes ou anarchistes comme celle de Longo Mai qui est toute proche, ou encore les mouvements anarcho-syndicalistes qui revendiquent une idéologie anarchiste fondée bien entendu sur l'opposition à l'État, sur les valeurs de l'autonomie personnelle, de l'égalitarisme et de la coopération solidaire.

Les formes prises par le mode de vie AG et les manifestations du régime AG sont à vrai dire extrêmement nombreuses et on peut en trouver des exemples partout à tous les moments de l'histoire. Leur ubiquité et leur vitalité démontrent qu'il s'agit d'un dispositif hominien profondément ancré dans notre patrimoine, toujours en désaccord avec le modèle « social » qu'il contredit mais avec lequel il essaie inlassablement de composer. Cette dialectique entre régime AG et régime social prend la forme de ce que nous appelons couramment « démocratie ».

J'examinerai donc ces différents cas d'espèce à la lumière du paradigme qui a été défini. Je m'interrogerai tout particulièrement sur la présence ou l'absence des traits qui sont caractéristiques du régime AG : absence de corporation ou de groupe défini dans la perpétuité,

importance des réseaux, prévalence de l'immanence sur la transcendance, éthique du partage plutôt qu'une éthique du don ou de l'échange, manifestations particulières des « conditions de félicité » et de « lien faible », notamment les signes de disposition bienveillante et le contrôle des sentiments agressifs (mais ce n'est pas toujours le cas). Le critère essentiel restera celui de l'absence de hiérarchie et de toute forme de gouvernement autoritaire. On sera attentif également à tout ce qui peut conduire à l'établissement d'une autonomie personnelle maximale, en particulier le traitement permissif et l'éducation non coercitive des enfants.

Les Inuits

a- Présentation

Ceux qu'on appelait encore récemment « Eskimos » ou « Esquimaux » mais qui se donnent maintenant pour nom et préfèrent généralement le terme « Inuit » forment une population de 150 000 personnes environ (répartie à parts plus ou moins égales entre le Canada, l'Alaska et le Groenland) et située sur le pourtour et à l'intérieur du cercle polaire (de l'Alaska au Groenland). On distingue dans cette population des entités régionales comme Inuit (Eskimos) du Centre ou de l'Est, Inuit (Eskimos) du Cuivre, Inuit (Eskimos) du Caribou, etc. Les noms de populations particulières (comme Igluligmiut, Netsilikmiut, etc.) sont des toponymes qui dénotent des caractéristiques locales (« gens des endroits avec des maisons », « gens des endroits où il y a phoques », etc.). Ces différences locales entre populations géographiquement séparées peuvent concerner des traits culturels (le vêtement, certaines coutumes comme l'attribution du nom personnel ou les formes de partenariat, le contenu de leurs littératures orales, etc.) ainsi que des variations dialectales, mais sont en fait secondaires et l'ensemble de la population Inuit (à distinguer des groupes les plus occidentaux de l'Alaska et de la Sibérie, et les Yupik apparentés) forment une seule culture et parlent une même langue.

[Carte 1]

Tout le monde a vu des images ou des films (Nanook of the North de Flaherty est le premier film ethnographique jamais réalisé) sur cette population de chasseurs et de pêcheurs, vivant dans des conditions extrêmes auxquelles ils se sont adaptés en inventant des techniques ingénieuses avant même l'introduction du métal. La maison de neige (igloo signifie « maison »), les techniques de chasse au phoque au bord d'un trou creusé dans la banquise, le kayak, l'anorak, l'équipage de chiens de traîneaux, l'échange ou le prêt d'épouse font partie des images et stéréotypes qui leur sont associés. Ils ont fait l'objet de nombreuses descriptions ethnographiques depuis le grand ethnologue américain Franz Boas qui publie « les Eskimos Centraux » en 1888, jusqu'à de nombreux ethnologues contemporains en passant par le grand Knud Rasmussen, lui-même un métis d'Inuit. Des témoignages magnifiques sur leurs mœurs et leur mode de vie ont été produits par de nombreux auteurs, explorateurs ou géographes comme Freuchen, Mowatt, Gontran de Poncin, Paul-Emile Victor, Malaurie et d'autres. Vivre ou tout simplement survivre dans les conditions qui sont les leurs (températures de moins 50 degrés centigrades, nuit arctique, blizzards, immenses étendues glacées semées d'embuches, famines fréquentes) relève du miracle, le miracle de l'ingéniosité et de la ténacité humaine. Mais justement, pourquoi avoir choisi un milieu aussi hostile ? C'est là une question intéressante dont la réponse n'est pas clairement donnée dans la littérature ethnologique. On sait comment et à partir de quand (5000 ans pour les premières populations de culture pré-Dorset en Alaska) ils se sont installés dans cette région inhospitalière et on a invoqué différentes raisons les ayant

poussés à cette migration, l'abondance de gibier –surtout les phoques et les immenses troupeaux de caribou—et l'hostilité des groupes indiens qui les entouraient.

Les Inuits modernes descendent tous de la culture de Thulé qui s'établit à la fin du 1^{er} millénaire de notre ère et s'étend ensuite d'Ouest en Est de l'Alaska au Groenland, qu'elle atteint au 13^{ème} siècle, à travers tout l'extrême Nord du Canada actuel.

Jusqu'à une date récente ils étaient tous nomades et vivaient de la chasse (notamment du caribou pour certains d'entre eux) de celle du phoque pour tous les groupes côtiers, et de la pêche. Marcel Mauss les avait aussi caractérisés comme possédant une double morphologie saisonnière, les groupements d'été se dispersant sur la banquise en petits groupes ou cellules familiales isolées et les groupements d'hiver se concentrant dans des établissements plus grands et procédant à une vie sociale et cérémonielle intense.

b- Un système en réseau avec un mode de vie égalitaire

Caractériser l'ordre social des Inuit passe inévitablement par des considérations concernant la parenté. Boas écrit par exemple « L'ordre social des Eskimos est entièrement fondé sur la famille et sur les liens de consanguinité et d'affinité entre familles » (F. Boas, *The Central Eskimo*, University of Nebraska Press, Lincoln/London, 1964 [1888], p. 170 – ma traduction). Pour un ethnologue qui a décrit un siècle plus tard la parenté chez les Igluligmiut, et l'un des meilleurs spécialistes des Inuit, la notion de structure sociale dans ces communautés peut se comprendre comme l'étude du système de parenté combiné avec celle des groupes locaux et économiques (D. Damas, *Igluligmiut Kinship and Local Groupings. A structural Approach*. National Museum of Canada, Bulletin No. 196, Anthropological Series No. 64, Deptmt. Of Northern Affairs and National Resources, Ottawa, 1963, p. 2). Le même auteur caractérise l'organisation sociale des Inuit du Cuivre comme étant constituée par l'existence de la famille nucléaire, des relations entre familles nucléaires, de l'adoption et d'un certain nombre de partenariats dyadiques : de danse, d'échange de conjoint, de plaisanterie, de chant, et d'autres moyens de « formaliser l'amitié » (D. Damas, « Copper Inuit », *Encyclopedia of World Cultures*, 1996). Il existe aussi des relations dyadiques entre chasseurs pour partager la viande et la partager dans une consommation communautaire. Nous trouvons là tout de suite ce qui caractérise un régime AG : des relations immédiates et concrètes de sympathie et d'amitié entre personnes autonomes, le refus de toute autorité suprême et le partage. Le seul groupe doué d'une certaine permanence et d'une identité claire est la famille nucléaire, c'est-à-dire, la mère, le père et les enfants. Chez les Igluligmiut les groupes sociaux reconnaissables sont, outre la famille nucléaire, la famille étendue et la parentèle, l'équipage de la baleinière et le village. Enfin d'autres auteurs, (Guemple, *The Institutional Flexibility of Inuit Social Life*. Vol 2, Department of Indian Affairs and Northern Development, supporting studies : 181-7, Ottawa 1972, ; A. Kublu and J. Oosten « Changing perspectives of Name and Identity among the Inuit of Northern Canada », *Arctic Identities*, Research School CNWS, School of Afriacan, and Amerindian Studies, Universiteit Leiden 1999 :56-78, p.76) considèrent que l'organisation sociale n'est pas fondée sur des groupes ou des corporations mais marquée par des ensembles de réseaux emmêlés les uns aux autres. Là encore le mode AG de cette organisation apparaît clairement. Pas de groupes fixes mais une réticulation complexe de relations personnelles fondées sur la consanguinité, l'affinité et des relations personnelles d'amitié et de partage formalisée de différentes manières mais toujours négociées et voulues et non pas imposées par une autorité extérieure.

Disons rapidement un mot du système de parenté. Ce système est appelé dans le jargon technique un système ... « eskimo » ! Ou bien indifférencié ou cognatique, comme le nôtre d'ailleurs. Cela veut dire que leur terminologie, comme la nôtre, ne distingue pas les cousins patrilatéraux des cousins matrilatéraux et que le mariage n'est pas fonction d'une prescription en termes de patri- ou matri-latéralité mais en fonction du degré de consanguinité (comme chez nous encore). Ce type de système de parenté reconnaît la parenté du côté paternel et maternel à la fois ; les groupes qui sont formés le sont du point de vue du locuteur (Ego) et ont de la sorte un caractère subjectif. Ces groupes de parenté (famille, famille étendue et parentèle) s'intersectent et n'ont pas de frontières discrètes. Le caractère flou des groupes vus de l'extérieur et leur capacité de s'interpénétrer, la possibilité pour un individu d'appartenir à plusieurs parentèles par exemple sont des facteurs qui donnent à cette organisation collective son caractère fondamentalement réticulaire, l'appartenance à un groupe étant de nature temporaire, volontaire, individuelle et les agrégats locaux étant de composition fluctuante. On mesure la distance entre une organisation de ce type et une organisation de type « social » fondée sur l'existence de corporations, de groupes à caractère de « personne morale » définis par un centre et une périphérie, des limites, une propriété, des biens, des conditions d'appartenance, un chef ou une autorité centrale, une permanence temporelle en principe infinie : une « maison », une entreprise, une commune administrative, un département, une ville, une église, et ainsi de suite jusqu'à la nation. Nous savons que tous ces groupements sont en fait éphémères mais le point important est qu'ils se définissent comme durable et même éternels. Rien de tout cela en régime AG.

L'existence d'agrégats temporaires suppose également l'absence de hiérarchie, dont l'existence est requise par le principe corporatif. L'absence de hiérarchie est vérifiée par tous les observateurs: L'organisation politique est inexistante et « il n'y a pas de chef » (Damas 1996). Pour Boas « il y a un sorte de chef dans le groupe local, mais l'autorité qui lui est reconnue est très limitée » (Boas 1964, p. 173, ma traduction). Son pouvoir se limite à déterminer le meilleur moment de déménager, mais « personne n'est obligé de le suivre » (id.) et Boas répète encore « qu'il n'y a pas la moindre obligation d'obéir à ses directives » (id.) Un autre grand ethnologue, Kaj Birket-Smith, écrit ceci : « Ainsi, parmi les Eskimo, il n'y a pas d'État qui use de son pouvoir, ni de gouvernement qui restreigne leur liberté d'action » K. Birket-Smith, Mœurs et Coutumes des Eskimos. Payot, Paris 1955, p. 172-3). Il ajoute cette phrase souvent citée : « S'il existe quelque part cette communauté, établie sur la base du libre accord d'une population libre, telle que l'a rêvée Kropotkine, c'est chez ces pauvres tribus aux portes du pôle Nord qu'on peut la trouver » (id. p. 173). Il continue en précisant qu'il n'y a pas de rang, ni de classe et que « tous ont une position égale, et personne n'est dans la nécessité de faire ce que font les autres » (id.). L'absence de hiérarchie revient donc à poser l'autonomie de l'individu et de l'unité domestique qui agit comme un tout. En effet, être libre c'est tout simplement ne pas recevoir d'ordre. Donc nous sommes dans des systèmes sans ordre aux deux sens du mot : celui de commandement et celui d'ordre linéaire partiel. C'est pourquoi j'ai caractérisé ces systèmes par le terme d'harmonie, car dans l'harmonie il y a un ordre mais qui n'est pas l'ordre de la hiérarchie.

L'égalité s'étend également aux statuts sexuels (qu'il est « politiquement » obligatoire actuellement d'appeler « de genre »). Il y a une très forte division sexuelle du travail, certaines tâches (assouplir les peaux, coudre les vêtements, préparer la nourriture) sont des tâches féminines, d'autres (chasser le phoque et le gros gibier par exemple ou conduire des longues

expéditions commerciales) sont réservées aux hommes. Mais cette répartition des tâches ne recouvre pas une inégalité de statut et les femmes inuit sont autonomes et leur avis pèsent aussi lourd et parfois plus que celui des hommes dans la conduites des affaires domestiques, c'est-à-dire de pratiquement toute les affaires importantes, ainsi d'ailleurs qu'au niveau de la communauté tout entière. Contrairement à ce que pensent certains anthropologues le fondement de l'inégalité ne se trouve sans doute pas dans un rapport entre les sexes (le paradigme de l'inégalité sociale étant donné, croient-ils, par l'inégalité sexuelle). La différence sexuelle n'induit pas une inégalité de statuts. Nous le croyons sans doute à tort parce que nous vivons dans un système sociologiquement et idéologiquement conditionné par l'application universelle de la notion d'ordre hiérarchique, ordre et hiérarchie étant isomorphes comme nous l'avons déjà vu.

c- Le partage contre la réciprocité

Dans une conférence précédente j'ai longuement abordé ce sujet et donné des exemples des deux modèles antithétique du don et du partage. Je rappelle l'admonition du compagnon de Freuchen qui lui disait « Ici on ne fait pas de cadeau, parce que c'est avec les cadeaux que l'on fait les esclaves, comme c'est avec le fouet que l'on dresse les chiens ». Cette question est indissociable de celle de la propriété privée et du soi-disant communisme primitif.

Dans un tel système, il y a de la propriété privée, il y a des biens communs, il y a du don et il y a du partage. Il faut démêler tout cela et le comprendre par une analyse fine et non pas par des assertions massives comme le faisaient les marxistes en écrasant les faits sous le poids de concepts tels que celui de « mode de production ».

La grande priorité pour les Inuits est de trouver à manger et pour cela il faut qu'ils chassent. Ils doivent donc s'entendre sur la façon d'occuper les territoires de chasse et ensuite de répartir la viande. Birket-Smith affirme que « chacun peut chasser où cela lui plaît » (id. 174) et que les territoires de chasse ne font pas l'objet d'une propriété exclusive d'individus ou de collectivités, bien que certains endroits soient réservés par certaines familles ou individus. Un ethnographe plus récemment confirme cela à propos des Inuit d'Ammassalik mais en le modulant (P. Robbe, Les Inuits d'Ammassalik, Chasseurs de l'Arctique, Editions du Muséum de Paris, Paris, 1994 : 286-7). Poser des filets ou découvrir un trou de respiration de phoque donnent un accès prioritaire à ces endroits. De même une groupe de résidence ou un campement a un droit de chasse et de pêche sur le littoral adjacent, il a donc un territoire, mais ses limites ne sont pas définies précisément et vu la dispersion de ces petites populations sur des étendues immenses, la question de la compétition pour l'occupation du territoire ne se posait pas de façon aigue. Il y a donc des règles de l'utilisation de l'espace mais ces règles ne peuvent pas se traduire dans le vocabulaire juridique de la propriété au sens d'un droit privé exclusif et permanent. Les droits d'occupation sont temporaires, certains sites sont réservés, il existe un droit d'accès prioritaire pour le premier occupant mais ce droit cesse avec son départ.

Pour ce qui est du partage (au sens ici de répartition) du gibier, Birket-Smith affirme encore que « on peut considérer la communauté eskimo comme communiste », parce que « les dépouilles de la chasse n'appartiennent pas exclusivement au chasseur qui les a fournies » (id. 174). La situation est un peu plus complexe et une description très précise de ces règles de partage est donnée par P. Robbe dans l'ouvrage cité. Toutes les proies ne sont pas partagées de la même manière. Ainsi le phoque annelé, qui est un petit gibier, appartient en totalité au

chasseur qui l'a tué. Le phoque barbu est un gros gibier et son partage fait l'objet de règles précises quant à sa répartition. Il suffit que d'autres chasseurs que celui qui a harponné ou tué le phoque viennent le toucher pour acquérir des droits sur une partie de la dépouille. Il y a un « propriétaire » mais d'autres chasseurs ont des droits sur l'animal. Il y a donc nécessairement partage sauf si le chasseur qui a vu et tué le phoque arrive à le ramener tout seul. (Robbe 1994 : 72). Notons tout de suite un point essentiel. Le « propriétaire » (dans la langue inuit iittaa) ne donne pas une part de son gibier. Le principe et les modalités du partage sont posés a priori et le mot « propriétaire » est au fond inexact. La part acquise aux autres ne l'est pas du fait de sa bonne volonté mais d'une règle qu'il ne décide pas. Autre point important : ce n'est pas le chasseur qui reçoit la part de viande mais sa famille nucléaire (id. 274). Le but de la répartition est que chacun puisse se nourrir. Lorsque la bête est partagée entre 4 chasseurs la part du « propriétaire » est finalement très petite. Le phoque à capuchon, également un gros gibier se partage de la même manière mais seulement pendant une période de l'année, entre l'hiver et le printemps. Par ailleurs les chasseurs forment des associations et s'organisent en équipes, ce qui assure déjà les conditions d'un partage (id. : 321-322).

Le partage de la viande ne se limite pas à la répartition des morceaux de l'animal lors de sa capture. Il y a au moins deux autres étapes. Des dons de viande du phoque annelé sont faits aux parents et aux beaux-parents (id. 335) et autrefois on procédait à une répartition des parts entre tous les membres adultes du groupe local. Pour le phoque à capuchon, beaucoup plus gros, la répartition s'étendait au-delà du groupe local (id. 336). Il existe donc un réseau de distribution qui implique, ou impliquait par le passé, une « quasi-obligation du don de viande ». Ensuite des partenariats se forment pour le don de viande crue. Des circuits complexes se créent entre parents par le sang et par le mariage, et entre partenaires, mais il n'y a pas de réciprocité stricte au sens de don et de contre-don. On a affaire à « une forme de don sans contrepartie » (id. 354). Nous sommes bien en présence du principe de « partage » et non pas du principe de don et de réciprocité. Ailleurs dans l'Arctique et de façon analogue, existent des « partenariats » qui lient deux individus pour le partage de la viande. Quand l'un des partenaires capture une proie il donne une part, toujours la même, à l'autre. Lorsque le partenaire meurt c'est la personne qui a hérité du nom du partenaire qui reçoit la part. (id. :356). Il faut aussi noter que les dons de viande existent mais sont motivés par un don antérieur : celui même accordé par l'animal capturé qui s'est « donné » au chasseur. Une obligation existe à donner ce qui a été reçu, mais nous avons déjà vu que le point important était que ce don initial venait de l'extérieur de la communauté humaine. Si la générosité des animaux ne se continue pas dans la générosité des humains entre eux, elle cesse. Le gibier alors se refuse aux chasseurs.

En second lieu le partage se situe aussi et peut-être principalement au niveau de la consommation et du repas. « À tous les visiteurs qui se présentent, écrit Robbe, il est obligatoire de donner à manger » (id. 356). Or parmi ces visiteurs, il y a les voisins, les parents, et des invités de toute sorte. Les repas peuvent être et sont souvent festifs, mais sont aussi informels.

On a donc affaire à un « vaste système d'échange qui met en relation parenté, anthroponymie, partage du gibier, rituel et cosmologie » (id. 359). Je préfère pour ma part parler d'un système de circulation et de distribution généralisé obéissant au principe général du « partage ». A l'intérieur de ce vaste système il y a des moments de dons, de réciprocité et d'affirmation de la propriété du chasseur et du pourvoyeur de gibier. À d'autres moments la notion de partage s'impose plus clairement. En fin de compte tout le monde donne à tout le monde et la notion de

don et de contre-don se perdent dans la masse de ces prestations qui assument des formes diverses, de circuits qui englobent toute la communauté dans un vaste espace de partage qui recouvre ou annule la notion de prestation réciproque. L'éthique des rapports interpersonnels est donc à dominante de partage et ne peut se résumer à un calcul des quantités échangées ou mises en circulation.

d- Immanence et conditions de félicité des liens interpersonnels

Tandis que l'égalité et le partage sont des notions qui se laissent cerner sans trop de difficulté, les propriétés d'immanence font entrer dans un univers plus complexe, mais non moins clairement démarqué. On peut aborder la question en montrant d'abord que l'univers mental des Inuits n'est pas habité par la pensée de la transcendance. Freuchen remarque à un moment que les Inuits ont une vue de la mort qui est carrément agnostique : est-ce un début ou une fin ? Mystère. Il n'y a rien à en craindre de toute façon (Freuchen, 1961 : 193). Cette forme de scepticisme ou d'agnosticisme est d'ailleurs largement partagée ailleurs dans le monde dit « primitif » que l'on croit, ou croyait, à tort, la proie de constantes craintes superstitieuses. À en croire Freuchen en tout cas, les Inuits vivent dans le présent et ne pensent pas à la mort. Et ils sont tout à fait contents d'être des Inuits, ils pensent qu'ils ont une vie heureuse et qu'ils habitent le plus beau pays du monde. Nous avons affaire à des gens qui vivent comme ces oiseaux que le Nazaréen donnait, dit-on, en exemple. Le rapport au temps de l'immanence c'est l'immédiateté et une façon de vivre « dans le présent ». Le rapport aux autres dans l'immanence c'est l'immédiateté des relations interpersonnelles. Je ne dis pas sociales, mais on pourrait. La « société » inuit se vit dans le face-à-face de ses habitants, dans les rapports de personnes totales, dans les liens concrets, dyadiques, entre ces personnes, parents, amis, voisins, partenaires. Ces rapports ne sont pas médiés par une instance supérieure aux acteurs, ils sont directs, de personne à personne, immédiats. C'est le fond de la grégarité. On peut aussi aborder cette question sous le rapport de la justice.

La justice

Chez nous la justice, en tout cas la justice en tant qu'institution, repose sur la notion de faute et de sanction; dans une affaire il y a généralement un coupable et un innocent. Nous posons qu'une faute doit être punie. Les actes doivent être sanctionnés. La notion de punition et celle d'exemplarité sont fondamentales dans notre conception de la justice. Enfin nous pensons que les conflits doivent être résolus, le moyen de cette solution étant justement l'établissement et la reconnaissance d'une culpabilité. Il faut un coupable et une victime et tout cela a une résonance psychologique considérable, parce que chez nous les victimes veulent que la justice punisse le coupable mais aussi que la justice les reconnaisse comme victimes. Or la culpabilité et l'innocence ne peuvent être établies par les acteurs, les protagonistes de l'affaire. Il faut qu'existe une instance supérieure à ceux-ci, détentrice du savoir sur le juste et l'injuste, qui établisse la culpabilité et l'innocence. Un tribunal, une cour de justice, autrefois le roi, et ainsi de suite. Nous sommes dans la transcendance. On ne peut se faire justice soi-même n'est-ce pas ? On se rend compte que notre notion de justice est habitée par la transcendance car son siège n'est pas dans les individus (victimes ou coupables) mais dans un tribunal et tout un appareil extérieur qui dit au coupable qu'il est coupable et le punit, et qui dit à la victime qu'elle est victime et l'indemnise ou la réhabilite. La victime a besoin de cette reconnaissance transcendante (être reconnue comme victime). La société a besoin que le coupable aille en prison.

Imaginons maintenant un système où, pour commencer, il n'y a pas de tribunal, pas de juge, parce qu'on se fait justice soi-même précisément. Ensuite un système où « punir » quelqu'un n'a pas beaucoup d'intérêt, voire n'a aucun sens. Enfin un système où les conflits ne sont pas résolus obligatoirement mais plutôt oubliés, mis de côté, parce que de toute façon personne n'est totalement coupable ou totalement innocent, ou parce que tout le monde est coupable et innocent à la fois. Evidemment un tel système est, de notre point de vue, un système de non-justice, peut-être même pourrait-on l'appeler de non-droit. Or un tel système est celui que les Inuits et d'autres peuples dans le monde ont adopté et avec lequel ils ont vécu pendant des millénaires. Pour eux le non-droit c'est très important, ils ne plaisaient pas là-dessus. Est-ce que cela veut dire que les Inuits n'ont aucun sens du juste et de l'injuste ? Bien au contraire, ils sont viscéralement convaincus que des actions sont bonnes et justes, d'autres mauvaises et d'une iniquité insupportable. Ils vivent dans un univers moral très fort, très structuré. Mais comment faire pour avoir alors un système de justice « immanent » et non « transcendant » comme chez nous, tout en se rappelant que ce système doit être viable et que tout anarchique qu'il soit, il ne doit pas aboutir à la destruction pure et simple de la communauté, mais au contraire à son maintien ? Il faut donc aussi quelque chose d'autre : des moyens de prévenir la violence, de la neutraliser, des moyens d'assurer la paix. L'équation est finalement assez simple à poser : il faut laisser les personnes régler leurs problèmes elles-mêmes comme elles veulent, mais il faut aussi éviter une guerre généralisée.

Tous les observateurs ont constaté une assez grande fréquence d'homicides chez les Inuits. Par exemple Rasmussen en 1932 découvre avec stupéfaction que, chez les Eskimos du Cuivre, chaque homme adulte d'un campement de quinze familles a participé à au moins un homicide, (cité par P. Eckert and R. Newmark , « Central Eskimo Song duels : A contextual Analysis of Ritual Ambiguity », *Ethnology*, 1980, 19, 2 :191-211, p. 194). Il existait aussi une quasi institution : le « bully » (angl.) personnage abusif et brutal qui intimidait les autres membres de la communauté et leur prenait leurs femmes et leurs biens (A. Hippler, « the North Alaska Eskimos : a culture and personality perspective », *American Ethnologist*, 1974, 1, 3, 449-469, p. 461) Les choses se passaient ainsi : il y avait trois choix possibles : subir les exactions de ce personnage, le fuir et habiter ailleurs, ou le tuer. Cette dernière solution était adoptée en dernier ressort mais la conduite de l'action était subtile, simplement suggérée par un membre ou l'autre de la communauté. Il arrivait alors un « accident » au dit « bully » après qu'un groupe d'hommes se soit concerté.

Il faut remarquer trois caractéristiques importantes de cette décision : elle a pour but d'éliminer un danger, une menace pour la communauté et non la punition exemplaire ; ensuite elle ne donne aucun prestige au meurtrier, enfin sa préparation est collective mais toujours suggérée par des propos indirects, elle est en quelque sorte anonyme. Hippler qui nous fournit ces observations remarque à ce propos que la société eskimo est « pratiquement anarchique » (Hippler 1974 : 461) et que la violence coexiste avec un souci de paix et d'harmonie. L'idée est d'éviter tout conflit autant que possible et de ne se soumettre à aucune autorité. Seule la peur de la vengeance freinait les pulsions acquisitives et agressives (id.). On peut donc affirmer une fois de plus que le mode de vie collective est anarchique (pas d'autorité) mais grégaire (tendance à s'associer de façon amicale et paisible).

Contrôle des sentiments

L'un des moyens que se donne ce mode de vie AG est le contrôle des émotions et particulièrement de la colère, de l'expression du ressentiment et de la haine, de tout ce qui peut ressortir à des pulsions agressives. Ces sentiments existent et la possibilité d'actes violents et homicides est toujours présente. Tous les observateurs semblent d'accord sur ce point (Hippler 1974 : 453, Eckert and Newmark, 1980 : 191, 195 et passim). La culture inuit et la personnalité inuit sont marqués par une ambivalence fondamentale : l'obligation de réprimer toute expression de mauvaise humeur envers un autre, celle de manifester de la bonne volonté, de la sympathie, de la coopération, de l'honnêteté, de l'humilité, avec en même temps l'omniprésence de la magie noire, de la sorcellerie et de la jalousie sexuelle (pour les Inuits les plus occidentaux en tout cas). Cette ambiguïté est constitutive de l'ethos inuit. Ne l'est-elle pas de la nature humaine en général, on peut se le demander ?

Ces dispositions ont été décrites et analysées par différents auteurs. Au niveau de la vie quotidienne on doit à Jean Briggs une des meilleures descriptions de la vie émotionnelle jamais faites sur un petit groupe de chasseurs (J. Briggs, *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Harvard University Press, Cambridge, 1970). Elle étudie pendant un séjour de dix-sept mois (de 1963 à 1965) la vie d'un petit groupe de 20 à 35 Inuit, les Uktu (Uktuhikhalingmiut) dans le Nord-Est canadien. Elle commence par rappeler que ses compagnons avaient refusé de lui parler pendant trois mois parce qu'elle s'était fâchée, en leur présence, contre des pêcheurs blancs qui avaient cassé un des bateaux inuit. L'expression de la colère —qui n'était même pas dirigée contre eux—leur était intolérable. Pour eux l'équanimité est le signe essentiel d'un esprit adulte (Briggs 1970 : 4). Ils n'arrivent pas à comprendre le monde des blancs, les kapluna, où tout le monde est sans cesse en colère, parle fort, où l'on bat les enfants, où l'on laisse les bébés pleurer... (id. 74). En revanche l'expression de sentiments affectueux entre intimes, conjoints, frères et sœurs, mais surtout entre parents et enfants, est très ouverte, très fréquente et fait usage de procédés linguistiques très élaborés, de termes hypocoristiques (langage de bébé), termes affectueux, diminutifs, etc. ainsi que d'une gamme étendue de procédés humoristiques provoquant le rire et la gaieté. Cette familiarité affectueuse sert aussi de paradigme à toutes les relations interpersonnelles. Voici ce qu'écrit Briggs à ce propos : « Une telle proximité affectueuse ('closeness') entre parents est l'expression même de l'idéal chez les Uktu. Ce sont de tels sentiments et de tels comportements que l'on doit avoir avec ses parents : de la gentillesse et de la prévenance, en offrant de l'aide, en partageant ce qu'on a et en prenant plaisir à leur compagnie. Un idéal similaire d'indulgence, d'harmonie et de charité s'applique envers tout le monde... On doit rester d'humeur aimable, sociable et en aucune circonstance ne montrer de la colère ou du ressentiment ». (Briggs 1970 : 181, ma traduction). Il va de soi que des sentiments d'hostilité sous-jacente existaient dans cette communauté et l'auteur n'en fait pas mystère. Le point essentiel n'est pas que l'agression et la violence soient totalement absentes, le point est qu'elles sont évitées, neutralisées ou constamment atténuées par une éthique très explicite et très rigoureusement mise en pratique. La colère est d'ailleurs un sentiment qui en lui-même est supposé faire du mal à distance en quelque sorte : « le désir de faire du mal équivaut à une attaque physique » (id. : 197).

Le duel

Il existe aussi des institutions particulières chez les Inuits qui permettent de donner une expression publique aux conflits. Cette expression prend la forme d'un duel, soit verbal, soit à

coups de poing. Notons tout de suite que le duel est la forme par excellence de la relation immanente et l'on sait à quel point cette forme de résolution de conflit est abhorrée par le pouvoir central et par notre système de justice.

Dans un article intéressant les duels en chansons, une institution très présente au Groenland et décrite par Rasmussen, font l'objet d'une analyse qui démontre leur fonction. Ils établissent à l'occasion d'un conflit une relation « d'ambiguïté stable » (Eckert and Newmark 1980 :191) entre les contestants mais ne conduisent pas nécessairement à sa résolution. L'institution consiste en un dialogue chanté entre les deux protagonistes qui se lancent ainsi, tout à tour, accusations et insultes, mais sur un mode humoristique et devant une audience attentive et réactive à l'extrême. Le vainqueur de ce tournoi d'invectives poético-lyriques est celui qui a le dernier mot, soit parce qu'il déclenche une hilarité générale si forte qu'elle réduit l'autre au silence, soit parce que l'inspiration de l'autre duelliste tourne court. Ce duel chanté se déroule au son du tambour, avec des balancements rythmiques de tout le corps, la répétition lancinante de refrains, de formules versifiées, et les exclamations d'une assistance captivée. « L'hilarité est la clé de cet événement » (id : 192) et le rire est supposé restaurer des relations amicales. On a interprété cela comme une forme de procès, mais la notion occidentale de litige est impropre parce que, selon les auteurs (id : 193), il n'y a pas de coupable et pas d'innocent. Cette dualité qui a déjà été notée comme un des traits fondamentaux de notre système de justice ne s'applique pas à la culture inuit. Ce type de confrontation consiste plutôt, d'après les auteurs, à réguler l'expression des sentiments d'hostilité, à leur donner une forme publique, reconnaissable, à les atténuer peut-être.

Dans cette histoire c'est le rire et l'humour qui jouent un rôle primordial. Les chants ne contiennent pas de plates insultes mais des allusions et des métaphores, offensantes, mais indirectement et très amusantes pour le public. Or le rire et l'humour sont omniprésents dans la vie quotidienne et imprègnent toutes les formes de relations interpersonnelles, celles qui sont d'ordre familiales et intimes, mais aussi celles qui lient des partenaires, notamment dans l'échange d'épouse. La plaisanterie sert à établir de la solidarité, comme l'a montré Bateson (1972). Dans un partenariat entre deux chasseurs par exemple la plaisanterie, la moquerie et toutes sortes de blagues sont de mise. Les Inuits rient énormément et de bon cœur, ils se tordent de rire, se convulsent sous l'effet d'une irrépressible hilarité. Mais le rire lui aussi est ambiguë et peut être dangereux, déclencher le désir de tuer.

Dans le duel à coups de poing il n'est pas question d'humour mais de simple violence physique. Tour à tour chaque combattant donne un coup de poing sur la tempe de l'autre. L'évanouissement ou l'abandon marque la fin du combat. Cette forme de duel est donc très réglementée, elle est dyadique, la communauté assiste mais n'intervient pas autrement que pour témoigner de l'issue du combat et du fait que les règles ont été observées. Nous avons donc affaire là aussi à une forme purement immanente de justice, ou à ce qui est pour notre droit occidental une absence totale de justice. Cette forme de duel est illustrée par une séquence du film *Atanarjuat*.

Conclusion

Les Inuits présentent incontestablement une forme de vie collective qui n'est pas sociale : le refus de toute autorité extérieure, l'autonomie du sujet, l'égalitarisme de fait, l'immanence des relations interindividuelles et les réseaux qu'elles forment, les procédures d'établissement de

conditions favorable à la coopération, la suppression ou le contrôle de l'hostilité, l'indifférence pour ce que nous appelons la justice et l'importance prioritaire de l'éthique du partage sont autant de marques indiscutables du mode de vie AG. Dans la suite de nos exposés nous allons voir que ces traits se retrouvent pratiquement à l'identique dans des groupes tout à fait différents et très éloignés dans l'espace.

6^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

LES COLLECTIFS ANARCHO-GRÉGAIRES

Charles Macdonald



Je poursuis aujourd'hui l'examen de populations qui peuvent présenter les traits d'une organisation AG et correspondre au modèle établi à partir des trois dimensions fondamentales de l'égalité, du partage et de l'immanence. Après avoir considéré les Inuits, je décrirai une population très éloignée dans l'espace et différente à bien des égards, les Palawan des Philippines. J'ai étudié cette culture et cohabité avec différentes communautés de cette ethnie depuis 1970, j'y ai fait de longs séjours et j'y retourne encore presque chaque année. Mon dernier séjour parmi eux date de juin et juillet 2012. J'ai également publié quatre ouvrages et environ vingt-cinq articles qui les concernent directement. Disons que je les connais assez bien.

Mais ce n'est pas uniquement parce que je suis un spécialiste de cette culture que je les choisis. C'est d'abord parce que leur ethnographie m'a conduit après de longs détours à une découverte majeure, en tout cas pour moi. Or celle-ci n'est survenue qu'après m'être rendu compte que cette population de l'Asie tropicale possédait les traits qui caractérisaient le mieux sur le plan culturel et sociologique les Inuits du cercle polaire. Entre les deux existait une similarité frappante, d'autant plus étonnante que sous d'autres aspects ces deux cultures n'avaient rien en commun. Séparées depuis des dizaines de milliers d'années elles avaient suivi des routes migratoires divergentes, s'étaient adaptées à des milieux complètement différents, parlaient des langues non apparentées. Les premiers étaient de purs chasseurs, les seconds étaient agriculteurs, au moins à mi-temps. Et pourtant la ressemblance de leur vision du monde, des traits similaires de comportement, une même façon d'organiser leurs rapports interpersonnels, les rapprochait de manière me semblait-il stupéfiante.

Les Palawan

La population Palawan, environ 45 000 personnes, porte le même nom que l'île où elle se trouve, dans l'archipel philippin. Elle en occupe toute la partie sud, très montagneuse.

[Carte]

Ce sont des agriculteurs sur brûlis, mais aussi des chasseurs, pêcheurs, collecteurs de produits marins et forestiers. Ils parlent une langue de la famille austronésienne, différente mais proches des langues voisines de l'archipel philippin. Leur subsistance est traditionnellement fondée sur les tubercules (manioc surtout) et le riz de montagne cultivé en champs sec et les produits de la chasse et de la collecte. La population vit en habitat dispersé, avec de petits hameaux de quelques maisons séparés les uns des autres par des étendues de brousse et de forêt. Leur religion est généralement qualifiée d'animiste –bien que les termes de « religion » et d' « animisme » me paraissent discutables–. Il faut aussi préciser qu'ils n'ont aucune unité politique et que chaque vallée forme un sous-ensemble culturel, présentant des traits distincts, notamment sur le plan des rites et des croyances, sans que ces différences n'annulent l'homogénéité linguistique et culturelle de l'ensemble de ce groupe ethnolinguistique. Leur environnement est dominé par la forêt et une incroyable diversité d'espèces de plantes à fleur et de cryptogames. Autant les Inuits sont une civilisation du minéral et de la mer, les Palawan sont une culture du végétal et montrent une orientation plus terrienne que maritime.

J'ai commencé par étudier « l'organisation sociale » de cette population en me concentrant sur deux aspects principaux : la parenté et la résidence, c'est-à-dire le système des relations sociales d'une part et la morphologie sociale (comme disait Mauss) d'autre part. Exactement, soit dit en passant, ce que D. Damas (1963) préconisait de faire, et a fait, sur les Inuits. A l'issue de cette première étude, j'avais des sentiments mêlés. J'avais compris un certain nombre de choses qui ne me paraissaient pas triviales et me permettaient de définir des normes de comportement et le principe des agrégations locales de voisinage. D'un autre côté ce que je cherchais, en fonction de mes attentes d'anthropologue fonctionnaliste et structuraliste, restait introuvable. Ma frustration venait en particulier de l'impossibilité à définir des groupes de parenté ou de résidence qui se perpétuaient en maintenant entre eux un système d'échanges (d'épouses ou de biens). Je n'arrivais pas non plus à satisfaire aux exigences de ce qui était le mot d'ordre de l'époque : le politique. Car qui dit politique dit pouvoir. De pouvoir je n'en trouvais pas, et d'unités sociales, hors la famille domestique et l'association temporaire de quelques familles, je n'en voyais aucune. Tout cela manquait de netteté, de structure pour tout dire. Pour aggraver les choses j'échouais à faire tourner le système culturel sur un principe ou un phénomène pivot. Des collègues plus chanceux que moi, me semblait-il, en avaient trouvés et décrits ailleurs : groupes lignagers, échanges cérémoniels, alliances matrimoniales, grands rites de passage, castes, guerres, classes d'âge, sans compter les scoops ethnologiques comme la chasse aux têtes et le cannibalisme. Mes Palawan n'échangeaient même pas des coups de poing et leurs cérémonies étaient brèves et sans grand appareil –à l'exception notable d'une petite région découverte plus tard et dont j'ai décrit en son temps la vie cérémonielle extrêmement riche. En désespoir de cause j'ai intitulé mon premier ouvrage *Une société simple*, (Macdonald 1977) à défaut de dire « une société introuvable ». Ou alors c'était l'ethnologue qui était incapable de la trouver. Il m'a fallu une rencontre (purement livresque) avec les Inuits et une réflexion nourrie par des lectures anthropologiques pour réaliser que cette « absence de — » pointait vers quelque chose d'autre qui était tout simplement l'absence de « société » et la présence d'une forme d'organisation que notre ethnologie et notre sociologie avaient été incapables d'identifier et de définir, à tout le moins de reconnaître comme une catégorie complètement distincte d'organisation. Il m'a fallu plus de trente ans pour arriver à cette conclusion. Je vous laisse le soin d'en tirer les conclusions qui s'imposent....

Parenté : un système de relations dyadiques et un système élémentaire d'assignation de statut

Je ne sais pas si on peut dire que l'organisation collective des Palawan est fondée sur la parenté, parce que la parenté dans leur cas est surtout un système de classification et d'assignation des statuts. En cela il ne diffère pas d'autres systèmes de parenté ailleurs dans le monde. Les termes de parenté opèrent une classification des positions généalogiques et les personnes sont ainsi mises dans les cases appropriées, par des termes de parenté. À chaque terme de parent correspond un statut. Ainsi le frère du père ou de la mère est mis dans la case « oncle », il a un statut par rapport à celui qui l'appelle ainsi, « oncle », différent du statut correspondant à « cousin ». Le premier est un aîné proche à qui l'on doit du respect ou de la déférence, le second peut être une personne de même génération que l'on traite familièrement. Cela est banal et pas très exotique. Ce qui l'est, dans le cas des Palawan, c'est que cette classification est la seule qui existe dans tout le champ « social ». Il n'y a guère d'autre statut ou rôle disponible, à part celui de juge de droit coutumier, ou peut-être de chaman-guérisseur, ainsi que quelques rares positions désignées par des titres, d'ailleurs tous importés de l'extérieur (autrefois panglima, plus récemment « conseiller municipal », plus récemment encore « chef tribal ») et ne correspondant à aucun statut réel dans le groupe. En bref la parenté englobe tout le monde, il s'agit d'un système inclusif. Deux Palawan qui se rencontrent loin de chez eux et qui ne se connaissent pas vont commencer par ratisser leurs réseaux de parenté respectifs et quand ils auront trouvé un parent commun ils sauront alors dans quelle position ils se trouvent réciproquement. Par exemple ils trouvent que X est « oncle » de A et « cousin » de B, ce qui signifie que B est « oncle » de A. À partir de ce moment, non seulement ils arrivent à se placer dans un même réseau de parenté, ils ne sont plus des « étrangers » (taqaw leyn) mais des parents, et surtout dans une relation d'aîné à cadet.

Ainsi toute relation dyadique porte un terme de parenté (ou deux termes réciproques) et à chaque terme correspond un statut, ou une « valeur » relationnelle qui se mesure au moyen de trois paramètres : la distance collatérale (proche ou éloigné), la différence d'âge ou de génération, le fait d'être parent par le mariage ou par le sang. Combinées deux à deux ces trois paramètres donnent un résultat qui peut se mesurer en termes d'affection (ou de confiance) et de déférence. Il s'agit d'un système élémentaire d'assignation du statut et, par là, de mise en ordre des relations interpersonnelles. En gros, plus on est proche, plus l'affection grandit et la déférence avec; plus on est loin sur l'arbre généalogique, plus la confiance diminue et la déférence s'atténue. Par exemple la sœur de ma mère qui est une « tante » (minan) est dans une position de consanguinité proche et de séniorité: je lui dois affection et déférence. La fille du frère de mon épouse est dans une position d'alliance qui est proche mais elle est d'abord une cadette. Elle est ma nièce (kemenaken), je lui dois de l'affection et j'en attends une certaine déférence. Le frère de mon beau-père est un allié proche (oncle de mon épouse) de génération supérieure. Je dois doublement faire preuve de déférence à son égard : en tant qu'allié consanguin de mon épouse et en tant qu'aîné. Je lui applique un terme spécial (ugang). L'époux de ma tante (mettons la sœur de mon père) est un allié certes, mais il a épousé ma parente par le sang. Je lui dois de la déférence en tant que je suis son cadet mais pas en tant qu'allié. Je lui applique donc simplement le terme d'« oncle » (maman). On le voit, la terminologie reflète des différences de statut ou, si l'on veut, qualifie la relation entre le locuteur et celui à qui il s'adresse.

Réseaux de parenté plutôt que groupes de parenté

Contrairement aux systèmes dits « unilinéaires » de patri- et matri-filiation, la parenté Palawan ne produit pas automatiquement des groupes disjoints deux à deux. Comme il s'agit d'un système dit « cognatique » ou « indifférencié » (avec une terminologie de type « eskimo ») il n'y a pas de groupe de filiation, c'est-à-dire « d'assignation automatique à la naissance de l'appartenance exclusive à un groupe de parenté en fonction du sexe du parent » selon la définition classique de Rivers [REF]. Cela revient à dire aussi que chaque personne, sauf les germains, a un ensemble différent de parents par le sang. Les « parentèles » sont des ensembles de parents par le sang et par le mariage qu'un Ego reconnaît autour de lui jusqu'à un certain degré de collatéralité (chez les Palawan c'est en fait le 2e). Chacun se reconnaît donc une parentèle différente mais comportant des membres appartenant aussi à la parentèle de quelqu'un d'autre. Moi et mon cousin avons des parents consanguins, membres de la parentèle, communs mais mon cousin a des parents qui ne sont pas les miens et vice-versa. Le résultat de tout cela est que l'on n'aboutit pas à une partition de la société en groupes disjoints deux à deux. La parenté dans ce cas-là ne sert pas à structurer la société comme un tout formé de parties distinctes (comme les pièces d'une machine) mais à se repérer dans des réseaux de relations dyadiques, à créer des liens orientés.

Il faut ajouter que la mémoire généalogique est faible. On oublie déjà le nom de ses grands-parents et il est difficile de remonter à plus de trois générations. Nous ne sommes donc pas dans une culture fondée sur l'ancestralité. Les individus ne se repèrent pas sur des ancêtres fondateurs de clans ou de lignages, comme c'est le cas ailleurs, et leur pedigree ne remonte pas à plus de deux ou trois générations maximum. Les ancêtres (kegunggungangan) forment un ensemble aux contours vagues. Ils sont invoqués collectivement dans les prières et les rituels et on peut traduire le terme par « morts » ou « défunts » aussi bien que par « ancêtres. Dans certains cas on adresse une prière à des parents décédés récemment.

Au final nous obtenons trois résultats importants.

- 1- Le premier c'est que tout le monde se situe à l'intérieur d'un vaste réseau de parenté commun—du moins en principe—où chacun peut se situer par rapport à l'autre. On a affaire à un système inclusif qui permet à chacun d'être virtuellement relié à tous les autres membres de la communauté régionale, voire ethnique.
- 2- En second lieu on a des groupes mais qui sont formés sur la base de considérations qui ne ressortissent pas entièrement à la parenté ou qui ne sont pas automatiquement déterminées par une position généalogique. Ils se forment par une sélection libre de partenaires à l'intérieur d'un grand nombre de choix possibles.
- 3- Enfin et surtout on obtient une structuration des relations interpersonnelles fondée, comme on l'a vu, sur la distance généalogique, l'alliance ou la consanguinité, et le rapport d'âge ou de génération.

Fabriquer de l'égalité avec de l'inégalité

Le grand paradoxe sur lequel j'attire votre attention maintenant est que ces relations dyadiques sont toujours asymétriques : la différence d'âge ou de génération ajoutée à la position d'allié ou de consanguin oriente toujours la relation qui est une relation de déférence. Elle au maximum entre proches et elle s'atténue au fur et à mesure que la distance croît. Cela veut dire par exemple que je dois plus de déférence au frère de mon père qu'au cousin au 3^{ème} degré de mon père (qui est trop éloigné et donc une sorte de quasi-étranger). Or cette société est radicalement égalitaire,

comme je le préciserai plus loin. L'égalité résulte donc de relations qui sont au fond inégalitaires ou, plus exactement, asymétriques. Il faut que l'un des interlocuteurs soit en position de donner ou de recevoir de la déférence. Pourquoi la société est-elle égalitaire alors ? La réponse est simplement que dans ce système, la relation d'asymétrie n'est pas transitive. Dans l'armée par exemple elle est transitive : un général est supérieur à un colonel et un colonel à un capitaine et donc un général est supérieur à un capitaine, même appartenant à des corps d'armée différents. Nous avons une relation d'ordre partiel, donc une hiérarchie. Chez les Palawan la relation de déférence n'est pas transitive parce qu'elle est annulée par la distance généalogique. Un oncle très distant (par exemple le fils de la fille du fils de la fille de la sœur du père du père du père de mon père) n'est presque plus un oncle, et un parent au deuxième degré de mon conjoint n'est plus un allié. Ils restent des parents mais avec une valeur de supériorité ou d'infériorité neutralisée par la distance. Ainsi se trouvent réunies deux conditions de ce que l'on pourrait appeler « l'ordre grégaire » : la gestion des conduites entre personnes (régées par la déférence et l'affection) et l'autonomie de l'individu qui ne reçoit d'ordre de personne.

Les groupes locaux

En dehors de la famille domestique ou nucléaire, qui est l'unité de base du dispositif et qui a la capacité de subvenir à la quasi-totalité de ses besoins matériels, on trouve une forme de groupement qui est d'ordre spatial et humain, que j'appelle établissement, hameau ou groupe de voisinage. Il manifeste une certaine stabilité dans le temps et sa composition suit certaines règles. Cependant son personnel varie et son effectif est très fluctuant. Cet établissement qui comporte de trois à dix maisons environ (plus dans certaines régions où il va jusqu'à former de vrais villages) constitue le milieu dans lequel se déploie l'essentiel de la vie collective. C'est le théâtre de la vie quotidienne jour après jour, mois après mois, année après année. Les voisins qui sont aussi des parents se livrent à toutes les formes d'interaction constituant la vie du groupe : accomplissement de rituels, séances de discussion pour régler des litiges, soins aux malades, fêtes, échanges de nourriture, entraide, visites de maison à maison, espace de jeux pour les enfants et, bien entendu, intense circulation de commérages, rumeurs et racontars de toute espèce.

Comme il s'agit du seul groupement concret d'individus interagissant avec une certaine intensité et une certaine continuité, j'ai pensé qu'on pouvait le définir comme une corporation, une personne morale. Cela n'a pas été possible. J'ai suivi sur au moins trois décennies le destin de ces établissements et je suis arrivé à la conclusion qu'il s'agissait d'un agrégat sans aucun lien permanent ou centre de pouvoir, sans identité claire, ni chef, ni sentiment précis d'unité, ni règle d'appartenance exclusive. Il n'a pas vraiment de « territoire » même si on peut parler au sens assez lâche, de « finage », il n'a pas de limites précises, ni spatiales, ni humaines, ni temporelles. On retombe donc dans cette chose assez peu sociologique: une collection d'individus (ou de familles) qui s'assemblent à leur gré, sans dépendre d'un chef, n'ayant aucun sentiment de loyauté envers l'entité qu'ils peuvent former, ne possédant aucun symbole ou drapeau leur permettant de se rallier à la cause sacrée du bien collectif. A condition de se présenter poliment et de demander la permission en alléguant la proximité d'un parent ou la nécessité de surveiller son champ il est possible de se construire une maison et de faire partie du groupe local. Les établissements d'ailleurs sont malaisés à cartographier mentalement. Les habitations individuelles (une famille par maison seulement) sont dispersées dans la brousse ou collées les unes aux autres, sans ordre très apparent.

Des règles existent cependant et on peut discerner quelque chose qui ressemble trompeusement à un ordre social. Il y a tout d'abord une personne qui est un « ancien » (megurang), ou « leader » (pagibutën) qui nous rappelle tout à fait ce que nous disait Boas des « chefs » (pimain) Inuits. Il possède une autorité ou exerce une influence mais ne peut s'attendre à ce quiconque obéisse à ses ordres. Il joue tout de même un rôle important sur lequel je vais revenir.

Le groupe local obéit à des règles de constitution qui sont les suivantes : il est composé de mini-groupes locaux, que j'appelle « atomes résidentiels » (environ deux à quatre maisons ou familles domestiques) qui peuvent en se réunissant former des groupes de dix familles ou plus (le groupe de voisinage dans son ensemble). Ces atomes résidentiels sont formés autour d'un groupe de sœurs mariées.

[Schéma]

La résidence uxorilocale obligatoire fait que les maris viennent de hameaux ou groupes locaux extérieurs (mais le plus souvent de la même région) et ils viennent se « rattacher » ou se « coller » à leur beau-père (littéralement « celui à qui on se colle », le pinemikitan). Ce statut est pivotal : il commande comme on va le voir une redistribution des ressources alimentaires et il est une source d'autorité. La plus extrême déférence lui est due de la part des gendres. Ce petit noyau est donc fortement constitué autour d'une relation asymétrique gendres-beau-père (ou belle-mère). Toutefois une certaine souplesse existe déjà à ce niveau car le pinemikitan (qui est aussi décrit comme le « gardien » ou le « protecteur » des filles mariées) n'est pas toujours le beau-père ou la belle-mère mais peut être un oncle, un frère aîné, un cousin plus âgé, un grand-père ou une grand-mère, habitant tous des endroits différents. De la sorte une certaine latitude est laissée au couple dès le départ, mais on reste tout de même dans un certain niveau de contrainte, les jeunes mariés ne pouvant pas aller habiter n'importe où. Une fois qu'ils ont des enfants en âge de se marier, ils prennent de l'indépendance par rapport de la belle-famille et vont éventuellement s'établir dans le hameau d'origine du mari.

L'association des atomes résidentiels en agrégats plus importants se fait en fonction de divers facteurs. Les affinités personnelles et les facteurs économiques (proximité d'une cocoteriaie par exemple) jouent un rôle. Mais ce qui va déterminer en dernière instance la taille du groupe est la présence dans le groupe « quelqu'un que l'on suit », un ancien à l'autorité reconnue. Cette « autorité » ne se mesure pas à son degré de pouvoir autocratique, mais à sa capacité à faire régner la tranquillité. Des voisins viennent s'agrèger à l'établissement en nombre d'autant plus grand que ledit leader ou ancien cumule les deux fonctions de juge, arbitre de droit coutumier, et de chaman-guérisseur. Il faut comprendre ici que ce personnage est d'abord un arbitre pacificateur et un guérisseur, quelqu'un qui soigne les maux des esprits et des corps. Son rôle est strictement bienveillant. Le « bon » juge est le juge indulgent qui pardonne les offenses. En tant que guérisseur, il intercède auprès des forces invisibles et protège la santé de tous. Son « autorité » repose donc sur sa capacité à protéger, guérir, pacifier et assurer la tranquillité du groupe. Rien à voir avec un donneur d'ordre ou un chef de guerre. De tels personnages à vrai dire sont rares et l'opinion publique est réticente à accorder sa confiance à ceux qui parlent bien mais punissent sévèrement. Il faut dire aussi que des talents supérieurs de guérisseur alliés à ceux de fin expert de droit coutumier se trouvent rarement réunis dans la même personne. Donc les établissements ne grandissent pas souvent.

Un système égalitaire

Je viens en fait de d'avoir défini le système comme fondamentalement égalitaire dans son principe. D'une part des relations asymétriques (entre alliés tout particulièrement) sont constitutives des noyaux du dispositif d'agrégation en ensembles coopératifs, mais sans avoir un caractère transitif qui conduirait à l'établissement d'une hiérarchie de type holiste (nous sommes bien dans des totalités non holistiques). D'autre part l'émergence d'une figure centrale d'autorité repose sur une totale absence de pouvoir au sens d'une coercition reposant sur la force. Les grands hommes (ou femmes) dans ce système sont l'objet de respect et leur influence pèse lourd mais leur statut reste celui de tout le monde. Je crois que la première condition requise, l'absence du principe corporatif allié à l'autonomie et à l'absence de toute hiérarchie, est suffisamment bien établie, pour que l'on passe à la deuxième, le partage.

Partage, distribution, échange, circulation

Nous retrouvons chez les Palawan des traits déjà observés chez les Inuits. Comme ces derniers les Palawan échangent, donnent, prêtent, achètent et vendent, tout en réservant pour certaines transactions le principe du partage pur. Les économies « primitives » qui ne sont pas, ou sont très marginalement, des économies de marché, obéissent à un principe bien connu qui est celui de l'étanchéité des sphères d'échange : certains biens dit « de valeur » ou de prestige ou qui ont une fonction rituelle ne s'échangent qu'entre eux, et on ne peut pas échanger n'importe quoi (des aliments, des outils) avec n'importe quoi d'autre. Beaucoup d'économies primitives connaissent une forme de monnaie sous formes de coquillages, de barre de sel, de cuivres ou autre, mais ces monnaies ne sont généralement pas douées d'une convertibilité universelle et leur usage en tout cas est soumis à des restrictions (concernant par exemple le statut réciproque de ceux qui les utilisent). L'économie Palawan était une économie non monétaire jusqu'au vingtième siècle mais certains biens comme les assiettes de faïence étaient des unités de mesure dans le calcul de la dot notamment. On retrouve encore dans l'économie quotidienne des Palawan quelque chose qui ressemble à l'étanchéité des sphères d'échange.

Un bien par excellence est l'objet de propriété individuelle (ou familiale) : le riz. Traditionnellement le riz sec de montagne (et maintenant dans certaines localités le riz de rizière irrigué ou inondée) est le produit du champ cultivé par l'unité domestique. Les semis se faisaient collectivement et donnaient lieu à un partage de nourriture (du riz de l'année précédente) mais pas la récolte (à moins que certaines familles décident de coopérer à ce moment-là). Une fois moissonné le riz était stocké dans des greniers individuels bien fermés. Il pouvait ensuite faire l'objet de transactions diverses : prêt, échange, vente.

La subsistance était assurée principalement, non par le riz, mais par les tubercules dont le manioc principalement, et divers légumes produits du champ également. Ceux-ci formaient la base du repas, avec le riz tant qu'il y en avait et avec les produits occasionnels de la chasse, de la pêche, de la collecte. Dans mon observation ces produits du champ (tubercules et légumes) étaient quotidiennement récoltés par les femmes du noyau résidentiel, donc des sœurs ou des cousines qui ensemble se rendaient tour à tour dans les champs (ou jardins) de chacune d'elles et se partageaient ainsi le produit. La base alimentaire faisait donc l'objet d'un partage ou d'une réciprocité équilibrée entre sœurs.

Les habitants de la montagne plus que les autres sont des fervents chasseurs de sangliers. La capture d'une telle proie, au piège ou avec lances et chiens, était l'occasion d'une rare

consommation de viande pour le groupe. Il était dit tout d'abord que le sanglier avait été « donné » par le Maître des animaux sauvages, le Propriétaire des Sangliers, qui avait ainsi octroyé aux hommes un de ses animaux familiers. D'ailleurs on faisait des offrandes au Maître des Sangliers sous la forme de petites effigies en bois de l'animal. On procédait ainsi à un échange. La proie devait ensuite être ramenée par le chasseur qui allait l'apporter à son beau-père. Celui-ci la divisait ensuite en autant de parts qu'il y avait d'individus dans le groupe en respectant un principe d'égalité absolue (chaque famille recevait en fonction de sa taille, parents et enfants inclus, un lot de morceaux provenant de chaque partie de l'animal). L'échine était traditionnellement rôtie à la nuit tombée pendant que l'aède chantait les épopées. On retrouve là tous les éléments du partage chez les chasseurs-cueilleurs : don de l'animal aux hommes par un agent extérieur à la société, division égalitaire en fonction de règles bien précises (ici la proie est apportée au beau-père ou allié de statut supérieur qui joue le rôle d'ancien dans le groupe et qui procède à la distribution des parts). Le chasseur ne peut en aucune façon garder tout le sanglier pour lui et sa famille, il est contraint à en donner au moins la moitié à son beau-père si celui-ci habite dans un autre groupe local et ramener l'autre moitié chez lui et procéder à un nouveau partage.

On remarquera tout d'abord la correspondance terme à terme des sphères de l'échange, des normes de distribution du produit et des niveaux d'organisation du groupe : entre sœurs et donc beaux-frères dans l'atome résidentiel, entre l'ancien du groupe et les autres voisins au sein de l'agrégation résidentielle plus large.

[Tableau]

Niveau d'organisation	Type de produit	Forme de distribution
Atome résidentiel (belles-sœurs et leurs familles)	Légumes, tubercules	Réciprocité équilibrée
Groupe résidentiel large (beau-père-gendres)-(voisins)	Gros gibier, viande	Partage

Le riz, produit à part, ne fait pas l'objet de ces dispositifs de partage, sauf dans le cas d'un rite annuel de prémices où il est concentré puis redistribué dans le groupe local et à l'extérieur du groupe. Il reste cependant l'objet d'une propriété individuelle et exclusive. On peut lire dans cette division des produits (légumes et tubercules /viande /riz) et dans les règles qui président à leur distribution, l'existence d'un double mode de fonctionnement au niveau de la production (chasse et cueillette vs agriculture) et au niveau des normes. Une morale du partage habite profondément l'imaginaire Palawan dans son rapport avec le monde de la forêt et de la chasse. Une autre dimension de l'éthique locale va nous permettre de mieux situer la norme de partage par rapport à celles commandées par la réciprocité équilibrée ou négative.

Dette et partage

Aux Philippines, dans l'ensemble de la population chrétienne des basses terres et de la population urbaine chrétienne, il existe une notion très répandue et fréquemment invoquée comme une des bases de la morale et des normes de conduite, c'est la notion de « dette » et particulièrement de « dette intérieure », (*utang na loob*), une dette de l'âme ou spirituelle, qui ne peut jamais être complètement acquittée, qui entraîne une obligation perpétuelle, sans fin. Il en va ainsi de la dette contractée par les enfants à l'égard de leurs parents. Il en allait ainsi également entre le « patron » et le « client » (en général un métayer ou un travailleur agricole), relation fondamentale sur laquelle s'est construit l'édifice colonial et par suite la société moderne de ce pays.

Dans la mesure où cette notion de dette renvoie à l'idée que tout le monde doit à tout le monde et qu'il faut donner sans compter, on se rapproche de l'idée de partage. Mais dans ce cas le partage est à double sens : on doit à tous et tous vous doivent. Seulement, dans l'idée reprise par les colons et les propriétaires terriens, cette dette va dans un seul sens qui est bien entendu le leur. Les clients sont toujours débiteurs et les patrons toujours crédateurs.

La notion de dette existe incontestablement chez les Palawan et de nos jours, alors qu'ils entrent dans une économie monétaire de marché, l'omniprésence de la dette est un fait indiscutable. Toutefois la norme toujours invoquée par eux lorsqu'il s'agit de définir des rapports interpersonnels n'est pas la dette mais ce qu'on peut traduire par la « compassion entraînant le don généreux (de nourriture, d'aide) » (ingasiq). On retrouve une notion identique chez des groupes voisins marqués par l'ethos AG. C'est à cette disposition bienveillante qui doit selon tous les témoignages correspondre les transactions entre parents et voisins. Or rappelons-nous que dans cette culture tout le monde est parent. La notion renvoie clairement à une éthique du partage, toujours très vivante heureusement dans cette population, et correspond ainsi à sa forme quasi ritualisée du partage du sanglier, cadeau d'une puissance non humaine aux humains qui doivent le répartir entre eux.

Justice et non-violence

L'examen du système de justice en vigueur fournit un bon moyen de comprendre comment fonctionnent les relations interpersonnelles, comment le sujet se situe par rapport à une norme de conduite. Chez les Inuits on laissait les personnes régler librement leurs problèmes ou leurs conflits. Le rapport n'était pas médié par une instance supérieure ou une tierce partie qui prononçait un jugement final. On était dans l'immanence pure. Chez les Palawan ce n'est pas le cas. Ils ont en effet un appareil légal et juridique qui d'un certain point de vue ressemble au nôtre. Les parties en litige présentent leurs plaintes, doléances ou alibis devant un arbitre ou juge de droit coutumier qui s'appuie sur une connaissance de la jurisprudence et prononce un jugement qui peut consister à imposer une amende au coupable. Je reviendrai sur cette question et je montrerai que tout cet appareil légal et juridique est d'importation relativement récente. L'essence de ce système est d'être non pas punitif mais conciliatoire.

L'autre aspect majeur de cette organisation est d'être fondée sur le respect de la non-violence. Non seulement il n'y a pratiquement jamais d'homicides (sauf dans les cas que je citerai plus bas) mais même les coups et les bagarres sont inconnus. Les Palawan ne se battent pas, n'entrent jamais dans des confrontations violentes entre eux ou avec des étrangers. Les rares cas d'homicides violents sont causés presque toujours par des immigrants chrétiens des basses terres. Il existe à ma connaissance deux cas seulement, peut-être trois, où l'homicide est autorisé : la démence, l'inceste et des agressions répétées de la part d'un agresseur sexuel. J'ai appris ainsi la mort par strangulation d'une personne atteinte d'aliénation mentale violente. Le groupe ne pouvait pas constamment la surveiller et elle présentait un danger mortel surtout pour les enfants (elle les attaquait et les mordait). Je discutais également le cas d'un personnage violent qui avait commis il y a quelques années des exactions, et attaqué sexuellement des jeunes femmes, avant d'être mis en prison. Mes interlocuteurs reconnaissaient qu'autrefois, avant l'existence de toute force de justice extérieure, cet individu aurait sans doute été physiquement éliminé. Cela rappelle la façon dont les Inuits se débarrassaient des « bullies ».

L'inceste constitue un danger mais d'un ordre supérieur : l'union sexuelle et la cohabitation d'un père avec sa fille ou d'un frère avec sa sœur met le monde entier en péril. Toute la région risque d'être engloutie sous un déluge, détruite par un tremblement de terre. Le grand dragon chtonien, le tandayag, va se réveiller et dévorer tous les habitants des environs. Le seul moyen d'éviter la catastrophe consiste à tuer les incestueux. Cela se passait ainsi jusqu'à la seconde moitié du 20^e siècle. Il ne s'agit donc pas de « punir » mais de prévenir un mal plus grand. Il fallait se protéger contre un danger de proportion cosmique. La vie du groupe en dépendait. L'idée de « punition » et d'exemplarité n'est pas pertinente, pas plus que dans le cas de personnes atteintes de violentes crises de démence. Cela est aussi évocateur de l'esprit dans lequel les Inuits faisaient disparaître un dangereux membre du groupe. Tuer les incestueux n'apporte aucune gloire et son rôle pédagogique est négligeable. Son effet de dissuasion pouvait peut-être compter mais je ne connais pas de cas d'inceste chez les Palawan depuis qu'on ne tue plus les incestueux.

Une culture de la non-violence

Si l'on met de côté ces cas rarissimes, la culture Palawan est une culture de non-violence absolue. Pour commencer il n'existe pas d'organisation de la violence. On ne fait pas la guerre, les vendettas ne sont pas permises, la vengeance même n'est pas encouragée. Il n'y a pas d'armée et pas de bataille (comme chez les Papous de Nouvelle-Guinée par exemple) et les Palawan n'ont pas d'armes, seulement des outils. Un sabre d'abattis est un outil même s'il peut être utilisé comme arme. On peut dire la même chose du marteau ou du couteau de cuisine. La non-violence dans les rapports interpersonnels et collectifs est donc un fait bien établi en ce qui concerne cette population, j'ai pu le constater en plus de quarante années de fréquentation.

Il n'empêche que c'est la crainte de la violence et la possibilité d'actes violents qui motivent leur attitude pacifique, leur ethos de conciliation et de non confrontation. Cette crainte est en effet toujours invoquée dans toutes sortes de formules et clichés. On se demande rhétoriquement s'il faut tirer des fléchettes empoisonnées sur les Chrétiens immigrants qui coupent les arbres ou les représentants de compagnies minières qui polluent les rivières. La réponse vient immédiatement : non, nous mourrions tous alors, mieux vaut se tuer tout de suite. Il existe donc toujours de façon explicite ou sous-jacente une inquiétude quant à l'irruption possible de la violence. La non-violence n'est pas l'absence pure et simple de la violence, mais une recherche permanente d'apaisement et un effort conscient pour prévenir son explosion au sein du groupe.

Deux questions se présentent alors et je voudrais y répondre précisément. La première est de savoir si une telle situation se présente fréquemment ou rarement. La seconde est de savoir comment créer et maintenir un état de non-violence.

La réponse à la première question est généralement de présenter les cultures primitives ou tribales comme essentiellement violentes, en conformité avec l'idée populairement acceptée de la nature violente de l'homme et de son contrôle par les progrès de la civilisation. Des psychologues et des chercheurs très connus et très influents, en tout cas aux États-Unis, comme Steven Pinker et Jared Diamond, se font les interprètes de cette vue qui est parfaitement erronée quand elle va jusqu'à affirmer que la non-violence est inexistante dans le monde primitif (Benjamin et al. 2012). Cette opinion se base sur l'existence de peuples qui sont effectivement violents ou pratiquent le combat et l'homicide régulièrement. Les Papous sont presque toujours appelés à témoigner. Il existe dans le monde mais particulièrement dans cette région d'Asie du

Sud-Est, des cultures qui répugnent totalement à toute forme de violence et affirment des valeurs à l'opposé de tout ce qui chez nous est considéré comme du courage, de la bravoure, de l'intrépidité, du goût du combat. Les Chewong, une population de la Péninsule Malaise étudiée par l'anthropologue Signe Howell [REF] affirment: « il est normal et humain d'avoir peur et de s'enfuir, c'est d'être en colère qui est inhumain ». Nous retrouvons ici l'horreur des Inuit pour tout signe de colère et d'irritabilité. Une autre population de la même région, les Semai, sont réputés être la population la plus pacifique du monde et l'ethnologue qui les a le mieux étudiés, Robert Dentan, l'a parfaitement montré (Dentan 1968, 1992, 2008, 2010). Comme les Palawan ils affirment sans cesse que la fuite devant toute menace est le meilleur moyen, le plus rationnel, pour éviter d'être soi-même blessé ou tué, et il est difficile de leur donner tort ! Un voyageur de la fin du 19^e siècle affirme que les Palawan de la montagne « s'enfuient comme des fous » (run away like fools) à l'approche de tout étranger. Si l'on veut trouver d'autres exemples on en trouvera justement chez des populations de chasseurs-cueilleurs comme les pygmées Mbuti, les !Kung, les Nayaka ou les Paliyan de l'Inde [REF], mais également chez des agriculteurs comme les Buid de Mindoro (Gibson 1985). Il est tout à fait possible que les populations ancestrales qui sont passées d'Afrique en Eurasie il y a 70 000 ans ressemblaient aux populations de chasseurs-cueilleurs africains, totalement non violentes, et qu'Homo sapiens n'ait développé une propension à la violence intra-spécifique que plus récemment. Il est clair que le mode de vie AG semble particulièrement bien adapté à un climat pacifique, un ethos de la tranquillité et de la non confrontation. L'homme primitif agressif et sanguinaire doit peut-être être remisé dans les armoires où sont rangés d'autres mythes poussiéreux, comme le communisme primitif, le matriarcat, ou la mentalité pré-logique.

Mais, répétons-le, la non-violence n'est pas simplement le degré zéro de la violence, pas plus que l'égalité n'est le degré zéro de la hiérarchie. Elles résultent d'un processus conscient de construction et de maintien. Les Palawan le font au moyen d'une éthique très fortement ancrée dans leurs mœurs et de l'inculcation de cette morale par l'éducation. Celle-ci est assez permissive sur bien des points et n'entraîne jamais aucune punition physique. Comme les Inuits ils regardent avec horreur et incompréhension des mères chrétiennes donner des fessées ou des coups à leurs petits. Peut-être que la non-violence s'apprend d'abord de cette façon : ne jamais frapper personne, surtout pas un enfant. Lors de mon dernier séjour j'entendais presque tous les jours les pleurs et les cris du dernier-né de mon voisin, un petit garçon d'environ cinq ans ; il était réprimandé par ses parents parce qu'il donnait des coups à ses petits camarades. La violence entre enfants est donc strictement réprimée. Chez les Palawan on ne se bat pas et on surveille très étroitement le comportement des enfants à cet égard. Il est impensable d'entendre un père demander à son petit garçon si au moins il a bien rendu les coups reçus d'un autre.

Le droit coutumier

L'autre moyen qui permet aux relations de rester dans le cadre de la non-violence physique est le système de droit coutumier. Ainsi que je l'ai déjà mentionné le processus judiciaire est formellement organisé en une séance durant laquelle les litiges sont discutés abondamment puis un jugement est rendu par un spécialiste de droit coutumier, un « juge » ou « arbitre » . La procédure n'est pas exactement la même partout. Je l'ai surtout étudiée dans les groupes des hautes terres. Là les gens sont particulièrement procéduriers. La procédure consiste essentiellement à entendre les plaignants et leurs éventuels « avocats » ainsi que tous les témoins possibles durant des heures. Outre leur longueur, les débats sont aussi caractérisés par l'usage d'un langage juridique assez spécialisé. Tout se passe en public et rien n'est écrit. Les

litiges portent sur des vols (de poulets, de légumes) des cas d'adultère, de divorce, de captation de femme, de médisance, de blessure causée par un piège à sanglier, de manquements aux bonnes manières, à l'adat au sens général de comportement conforme à la bonne conduite. On distingue les affaires ordinaires des affaires qui « peuvent entraîner l'homicide » (kebubunuq), essentiellement des affaires d'inceste

Je me suis rendu compte qu'un grand nombre de cas opposait des alliés, notamment le gendre et le beau-père. Or le juge donnait immanquablement raison à ce dernier. Finalement, sauf exception, l'issue du jugement était contenue dans la relation préalable entre les parties : d'un côté le gendre ou allié de position subordonnée, de l'autre le père ou l'oncle de l'épouse, forcément gagnant parce qu'allié de position supérieure. Le droit coutumier Palawan n'existe pas entièrement dans une sphère de normes abstraites mais prolonge les vecteurs des relations définies par la culture et la parenté. Cela dit, un juge peut mettre à l'amende son propre frère et l'obligation d'impartialité est clairement appliquée.

L'esprit de cette forme de justice est de toujours restaurer la paix et l'entente entre les parties en litige qui sont, on le rappelle tant et plus, des parents, consanguins et alliés: cousins, frères et sœurs, parents et enfants, beaux-frères, même si on donne à ces termes une acception plus élastique. Il y a des différences dans la jurisprudence d'une localité à l'autre et les juges ne se ressemblent pas ; certains sont plus sévères, d'autres plus indulgents, mais c'est l'indulgence et le pardon qui sont toujours mis en avant comme étant les qualités principales du juge. Les amendes ne sont pas données en général à la première infraction. On lui préfère un « enseignement », une « leçon » au cours de laquelle l'éventuel coupable est dument et longuement sermonné. J'ai récemment entendu, sur la côte Est, un jeune homme qui revenait de la côte Ouest me dire ne pas vouloir habiter de ce côté-là de l'île car les juges étaient trop sévères. « On punit tout de suite » disait-il.

Au vrai, je pense que ce système de justice et tout cet appareil judiciaire est en fait d'origine extérieure et n'a dû s'imposer que dans les cent dernières années. Un élément de preuve se trouve dans le vocabulaire : les termes principaux, tels que sara, « justice », ukum, « juge », bitsara, « discussion, procès, affaire », et d'autres encore sans doute, sont des termes qui viennent de l'arabe (sharia, hukum) ou du malais (bicara, berbicara). Une plus importante raison de croire au caractère emprunté de cette institution est que dans la pratique elle fait preuve d'une éthique de rapprochement et d'harmonie. La notion de punition est secondaire, voire même rejetée par la norme d'indulgence en vigueur. Au cours de la discussion l'objectif affirmé est de « rapprocher », « faire aller ensemble » les parents et les voisins. La clé de voûte de ce système de représentations normatives est encore l'ingasiq, la compassion, la compréhension indulgente, la tendance au pardon.

Deux éléments en tout cas sont ancrés dans ce qui constitue le fond de la culture Palawan : l'autorité morale des anciens (de ce point de vue le juge est un ancien) et le goût de la parole. Tout repose sur un discours élaboré, détaillé, scrupuleux de chaque détail, répétitif, au cours duquel toutes les parties, témoins, plaignants, intermédiaires, juges, parlent tour à tour. Chaque élément de l'affaire est scruté, évalué, tourné et retourné dans tous les sens. L'un des effets de ce flot verbal est de saturer l'affaire par un trop-plein d'information. Quand le juge « tranche » l'affaire, il doit alors recourir à des subtilités juridiques pour tenter de donner raison à tout le monde.

Il y a donc incontestablement de la transcendance dans ce processus judiciaire Palawan. L'autorité du juge doit être respectée et au stade préliminaire des palabres les parties en cause doivent formellement reconnaître cette autorité et déclarer s'y soumettre absolument. Enfin l'autorité ultime des ancêtres et même de la divinité suprême, Ampuq, sanctionne la loi, adat.

Ce système est très efficace et permet en effet d'éviter les conflits violents et de mettre un terme à des querelles qui, peut-être, continuent à couver souterrainement mais ne donnent jamais lieu à des vendettas sanglantes. La situation de non-violence endémique est donc bien le résultat de l'application du droit coutumier.

Mariage, rire et plaisanterie

Un des aspects importants de l'institution judiciaire Palawan est qu'elle est une arène où le talent oratoire se donne libre cours. Cela est surtout vrai des groupes des hautes terres. Or l'un des moments forts de l'institution est constitué par la discussion qui formalise et entérine l'union conjugale. Cette discussion de mariage met en présence les représentants du fiancé et ceux de la fiancée. Ces représentants ou porte-parole sont également des juges, spécialistes de droit coutumier. Toute la première partie de cette discussion est une sorte de préalable à l'interrogatoire des principaux intéressés, relativement à leurs sentiments réciproques, puis aux dispositions sur le montant de la prestation matrimoniale et autres points pratiques. Il faudrait dire plus exactement que ce long préambule est un rituel oratoire qui en lui-même scelle l'union et lui confère une approbation publique.

Mais dans leur contenu les échanges de propos qui constituent ce préambule ou cette ouverture de la discussion ont un caractère totalement ludique et manifestent un humour au second degré dont la fonction m'a longtemps intrigué et laissé perplexe.

Le représentant de la fiancée qui est aussi le représentant du lieu où se déroule la cérémonie (du fait de la règle de résidence uxorilocale c'est le fiancé et sa famille qui ont fait le déplacement) ouvre la discussion par une question : pourquoi tant de gens sont-ils présents ? Pourquoi cette foule de personnes assemblées ? Dans quelle intention ? Est-ce pour venir massacrer les habitants de ce lieu, brûler leurs maisons ? Ou alors quoi ? Ces gens se sont perdus en chemin et viennent demander dans quelle direction aller ? Que veulent-ils ? Faire la guerre ? Se livrer au pillage ? Demander leur chemin ?

Le représentant du fiancé répond alors : si tous ces gens sont réunis c'est parce qu'un accord a été conclu, quelque chose a été décidé, l'autre jour, avant ; non ce n'est pas pour faire la guerre mais pour se procurer quelque chose. Quant à aller ailleurs, pas question.

Ainsi donc, poursuit le représentant de la fiancée, c'est ici prétendez-vous que ces gens ont affaire, vous parlez d'un accord, mais quel accord, quel est son objet ?

Cet accord, reprend le représentant du garçon, concerne un poulet, ou plutôt une poulette, une jolie poulette blanche...

Tu veux donc t'occuper d'un poulet ?

Oui, un poulet, c'est cela notre accord, une poulette je veux l'attraper, je veux la prendre

Eh bien dans ce cas, moi, dit le représentant de la fille, je ne savais pas cela, j'ignorais tout de ce poulet...

À vrai dire, précise le porte-parole du fiancé, il ne s'agit pas vraiment d'un poulet, mais d'une personne, elle, la jeune femme, la fiancée...

Tu veux parler de ma sœur ? lui demande le représentant de la fille (qui fait semblant de tomber des nues), mais alors là, quel embarras ! Quelle gêne ! Nous allons nous fâcher... car vous ne connaissez pas encore mes habitudes, mes mauvaises manières. En effet, je demande qu'on me paie, je mets à l'amende, je punis, j'exige de l'argent, et d'ailleurs je demande aussi une vache et du riz. Ainsi je ne peux pas accepter votre proposition, ...

Peu importe, s'écrie le représentant du fiancé, même une vache, même plus, car pour nous il faut respecter notre promesse de mariage, pour le reste nous nous soumettons tous à votre jugement

Eh bien, je vous plains, dit le porte-parole de la fiancée, parce que je vais vous infliger une amende, vous faire payer des sommes exorbitantes, une vache, un grand sac de riz, deux cents Pesos, mais ce n'est pas tout. Le pire c'est elle, la fiancée : elle est stupide, elle a mauvais caractère, elle est paresseuse et donc, qui la voudrait pour femme ? Quand bien même vous seriez prêts à payer l'amende, pour ce qui est de la fille, de son caractère, de ses dispositions, là ce n'est plus possible....

Les propos que je viens de résumer constituent un très long discours alterné, beaucoup plus verbeux et prolifique que cette brève esquisse (Macdonald 1974). Il recourt à toutes sortes de figures de style, métaphores, allusions, circonlocutions et indirections. Il s'agit d'une joute verbale, d'un jeu de cache-cache semé de faux quiproquos et de malentendus artificiels. Les orateurs se renvoient la balle dans le rire et l'amusement général. L'idée est que l'objet de la rencontre soit progressivement précisé pendant que les représentants de la jeune fille font semblant de n'en rien savoir et de rejeter toute avance sous des prétextes farfelus, notamment en incriminant les supposés défauts de caractère de la fiancée. Ce détail est un des plus révélateurs de l'éthique Palawan. La discussion se poursuit par d'interminables déclarations de bonnes intentions (agir selon la coutume, respecter les décisions du juge) et protestation de bons sentiments avant d'aborder la séance de questions aux fiancés et aux parents, de régler le montant exact de la prestation, d'adresser une prière aux défunts proches et inévitablement de sermonner les nouveaux mariés et leur rappeler leurs devoirs respectifs.

Il est frappant de constater que la quantité d'information contenue dans l'ensemble de la discussion est minime. L'accord a été discuté auparavant, les conditions sont plus ou moins déterminées d'avance (en ce qui concerne le montant de la prestation matrimoniale). L'assentiment des uns et des autres a été acquis. Cette longue palabre a pour fonctions de mettre au point certains détails (comme le retour de la prestation en cas de divorce), de rendre publique l'union des jeunes gens, de s'assurer publiquement du consentement des fiancés et de leurs parents et enfin et surtout de ritualiser l'événement de façon verbale et ludique. Les échanges de propos que j'ai transcrits approximativement ne sont finalement qu'une sorte de vaste blague, de grosse plaisanterie, de jeu verbal qui provoque l'amusement. Loin d'être, comme je le prévoyais à tort, une sorte de marchandage ou de négociation serrée sur le montant de la prestation exigée du fiancé et de ses parents, l'essentiel du discours n'a qu'une fonction

phatique –comme disait Malinowski–, une fonction expressive qui a pour but de rapprocher les interlocuteurs et leur auditoire dans une communauté de sentiments, dans une complicité amusée et une sorte de convivialité humoristique. Dans la cérémonie qui suit il y a aussi un épisode grotesque qui est censé produire de la gaieté (Macdonald 1972). On a pu également interpréter des propos de ce type dans une culture tout à fait semblable, les Tiruray, (Schlegel REF) comme une sorte de code renvoyant à un contenu informationnel précis et univoque. Je ne crois pas qu'il s'agisse d'une très bonne interprétation. Dans tous ces propos on reste dans le flou d'une gaudriole généralisée.

Je vois donc dans la connivence créée par cette rhétorique farceuse, par cet interminable badinage verbal, une des dimensions fondamentales du mode de vie AG, dans la mesure où à l'évidence il suscite les conditions de félicité propices au rapprochement des parties en présence.

Le rire et l'humour grivois

Un aspect encore sous-estimé d'une culture de ce type est sa propension à faire ostentation d'un humour scabreux, d'une habitude de la plaisanterie, particulièrement des plaisanteries grivoises, de l'extrême gaieté que procurent des piques ou des références à la vie sexuelle des interlocuteurs et de leurs proches. Bien qu'il s'agisse d'une forme d'humour que nous pratiquons nous-mêmes, une grande différence sépare sa pratique chez les Palawan de la nôtre.

Dans une conversation, Robin Fox me rappelait que l'ethnologie classique interprétait les références d'ordre sexuel comme des symboles de fertilité, et restait aveugle à son potentiel de joyeuseté et de pure clownerie. À cela s'ajoutait (et s'ajoute encore reconnaissons-le) la pruderie de la plupart des ethnologues dont certains censuraient carrément ces références comme trop choquantes pour la morale. Enfin, nous avons déjà longuement insisté sur le caractère implacablement sérieux et austère de tout ce qui est social et religieux, sur la « valeur providentielle de la souffrance » (Sahlins REF). L'homme est un être porté au vice et au désordre que seule la civilisation peut réformer et assagir par des interdits et des devoirs. Il n'est qu'un petit paysan mal élevé que seule peut discipliner la fêrule de l'instituteur ou, mieux, du sociologue. Le sombre travail du social ne peut être pollué par de la gaudriole et le rire, comme nous l'apprend le roman de Umberto Eco, *Le Nom de la Rose*, est subversif et contraire à la piété. La bouffonnerie et la pitrerie ne sont tolérées qu'à titre cosmétique et dans les interstices du tissu social. Ces préjugés contraires à l'esprit scientifique ont empêché de comprendre un aspect essentiel des relations interpersonnelles et du rôle du comique dans l'organisation des collectifs. Il faut donc rendre à ces comportements la place qu'ils doivent avoir dans une théorie des organisations humaines.

Tout d'abord les Palawan sont des gens qui sont portés à des accès de fou rire et à des démonstrations de gaieté bruyante et répétée. Mais leur rire n'est pas fondé sur le sarcasme. En tout cas ils rient beaucoup. J'ai trouvé dans l'ethnographie des Inuit des descriptions qui m'ont rappelé de façon frappante les manifestations joyeuses des Palawan. Lorsqu'ils jouent ou qu'ils chantent les Inuits font preuve, écrit un observateur de la plus extrême joyeuseté, en sautant sur place, gloussant de rire, se tapant sur les cuisses, poussant des cris de joie, se contorsionnant et bondissant sous l'effet d'une hilarité irrépressible (Lantis 1946 REF). Un autre observateur raconte qu'il arrive au cours de danses pendant lesquelles les hommes et les femmes se ridiculisent mutuellement, mais de façon affectueuse, que « tout le monde est si mort de rire

que plus personne ne peut danser » (Ager 1976 REF). Ces expressions d'intense gaieté et d'hilarité sans borne sont fréquentes dans le monde Palawan et ailleurs aussi.

L'une des fonctions du rire peut être d'aplanir des différends et résoudre des conflits comme cela a été décrit précédemment pour le duel verbal chez les Inuits. D'autres peuples, comme les Paliyan de l'Inde du sud, un groupe de type AG lui aussi, utilise le comique mais particulièrement le comique obscène pour restaurer la paix (Gardner, 2000 REF). Il faut donc revenir à la dimension obscène et grivoise, au sens de l'utilisation de références et d'images d'ordre sexuel et également scatologiques.

Les blagues cochonnes font rire les Palawan, mais nous aussi. La différence tient au fait que chez nous les références d'ordre sexuel ressortissent à un interdit, apparaissent comme contraires à la bienséance. En outre, les références sexuelles sont insultantes. Nos jurons et nos insultes (domaine excessivement instructif pour l'ethnologue) ont pour la plupart une dimension sexuelle ou génitale (« enculé », « fils de pute », « con », « connard », « va te faire foutre », etc.). Or les insultes et les invectives en Palawan ne sont pas basées sur une référence sexuelle. Le sexuel et le génital n'ont aucune connotation péjorative. Les insultes sont par exemple « peste » (c'est-à-dire « que la peste soit sur toi ») ou « sois dévoré par le crocodile ». Ce sont des vœux de mort. D'autre part les plaisanteries obscènes et blagues grivoises sont toujours dites en public, ne font l'objet d'aucune précaution d'étiquette, ou de remarque négative, et les oreilles des femmes et des enfants n'en sont nullement épargnées. Il n'y a donc pas de sens de l'interdit. L'obscénité ou la grivoiserie ne constituent pas, comme chez nous, des transgressions, même sans gravité. Mais ce laxisme verbal ne s'accompagne pas de promiscuité et, paradoxalement, les Palawan sont assez stricts, voire puritains, dans leur comportement sexuel.

J'ignore pourquoi le rire est provoqué par l'obscénité, pourquoi les références sexuelles amusent. Cela me paraît mystérieux, mais en tout état de cause le résultat est là et il est attesté dans une immense majorité de cultures, peut-être toutes. Ce qui est essentiel c'est que pour les Inuits, les Paliyan et les Palawan, le rire est le fondement de la paix. Un informateur me disait « si tu ne plaisantes pas, c'est que tu es en colère » et être en colère c'est vouloir tuer.

Je souhaiterais vous montrer l'extrait d'un film réalisé par mon collègue Pierre Boccanfuso. La scène se déroule dans un marché dans le sud de l'île, à Palawan. Un « ancien », arbitre de droit coutumier respecté, et guérisseur à ses heures, fils lui-même d'un très grand chaman, arrive au marché où est rassemblée une foule de badauds et de chalands. À peine arrivé sur la scène cet homme vénérable se met à s'exclamer qu'il a senti un parfum de femme et que cela le rend fou de désir. D'ailleurs il aperçoit sa petite-fille et déclare sans ambages qu'il a une envie irrésistible de commettre l'inceste. Tout le monde se tord de rire. Une vieille dame présente dans l'assistance, réputée avoir été l'amie de notre blagueur, est apostrophée. A-t-elle couché avec lui ? Ah dit-elle non, son sperme sentait trop mauvais ! Autre accès d'hilarité généralisée dans l'assistance. Je dois dire que la traduction littérale de ces propos me paraissait délicate. Elle aurait choqué un public occidental. Comme j'assurai la traduction de la bande son pour la post-production, j'ai dû me livrer à des corrections de langage et des atténuations dans les expressions pour faire passer la scène.

[Extrait de film « les Deux fils du Chamane »]

Conclusion

L'élément grotesque –pour évoquer la dimension carnavalesque analysée par Bakhtine—est donc présent au sein du quotidien (une rencontre, une scène de marché) comme dans les occasions « sérieuses » qui consacrent un mariage. J'y vois une confirmation de l'hypothèse selon laquelle les conditions de félicité de la vie collective en régime AG reposent en grande partie sur la gaieté, l'humour, le rire, et particulièrement ce qui le provoque, l'obscénité, la grivoiserie et les références sexuelles. La dimension comique et de « mise en boîte » mutuelle qu'assument ces manifestations traduit la nature immanente des relations et leur actualisation dans une interface qui les reconduit et les revivifie, assurant ainsi la fonction d'un liant collectif, qui doit être sans cesse réactivé. Nous sommes bien dans une problématique de renforcement permanent de « liens faibles ».

RÉFÉRENCES

Benjamin, G., Dentan, R., Macdonald, C., Endicott K., Steinmayer, O., Nowak, B. 2012 “Violence: finding peace”, *Science*, Vol. 338, Oct. 2012, p.327.

Damas, D. 1963, Igluligmiut Kinship and Local Groupings. A structural Approach. National Museum of Canada, Bulletin No. 196, Anthropological Series No. 64, Deptmt. Of Northern Affairs and National Resources, Ottawa.

Dentan, Robert K. 1968 *The Semai: A nonviolent people of Malaya*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

—1992 “The Rise, Maintenance, and Destruction of Peaceable Polity: A Preliminary Essay in Political Ecology”. In *Aggression and Peacefulness in Humans and Other Primates*. J. Silverberg and J.P. Gray, eds. Pp. 214-270. New York and Oxford: Oxford University Press.

—2008 “Recent Studies on Violence: what’s in and what’s out?” *Reviews in Anthropology* 37(1):1-27.

—2010 “Nonkilling Social Arrangements”. In J. E. Pims ed., *Nonkilling Societies*: 131-182.

Ingold, Tim 1999 On the social relations of the hunter-gatherer band. In *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. R.B. Lee and R. Daly, eds. Pp. 399-410. Cambridge: Cambridge University Press.

Macdonald, Charles J-H, 1972 Le mariage palawan, *L’Homme*, XII,1, pp. 5-28.

—1973 De quelques manifestations chamanistiques à Palawan, *ASEMI*, IV, 3, pp. 11-18.

—1974 Mythes de création palawan. Analyse structurale d’un mythe et de ses rapports avec le chamanisme. *Archipel*, VIII, pp. 91-118.

—1974 Perspectives d’enquête à partir des catégories du repas palawan (en collaboration avec N. Revel-Macdonald). *Informations sur les Sciences Sociales*, 13, 4/5, pp. 29-42.

—1974 Une discussion de mariage palawan; texte traduit et commenté. *ASEMI*, V, 4, pp. 81-139.

—1977 *Une Société Simple. Parenté et Résidence chez les Palawan*. Institut d’Ethnologie, Paris.

—1977 *Palawan Blowgun*. Filipino Heritage, A Roces ed., Lahing Pilipino Publishing Inc., pp. 319-321.

—1978 Notes sur les modes de cuisson, les goûts et les odeurs dans le vocabulaire palawan. *ASEMI*, IX, 3-4, pp. 229-241.

- 1979 Un mythe palawan : Lali et le chemin du ciel. ASEMI, X, 2-3-4, pp. 59-85.
- 1981 La séparation des hommes et des démons. Cahiers de Littérature Orale, 6, pp. 100-136.
- 1981 Extase et Esthétique. Réflexions sur des formes rituelles à Palawan. Pour Georges Condominas, Sudestisie/Privat, Paris, pp. 85-98.
- 1987 Le champ, le ciel, la mer et la maison. De la voûte céleste au terroir, et du jardin au foyer, Mosaïque sociographique. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, pp. 65-79.
- 1988 L'éloignement du ciel. Invention et mémoire des mythes chez les Palawan du Sud des Philippines. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- 1988 Bons et mauvais coups de Tonnerre. L'Homme, N° 106-107, Vol. XXVIII, 2-3, avr.-sept. 1988, pp. 58-74.
- 1990 Sinsin, le Théâtre des Génies. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- 1992 Invoking the spirits in Palawan: Ethnography and Pragmatics in Sociolinguistics Today: International Perspectives, Bolton, K and Kwok, H. ed., London and New York, Routledge. 1992, pp. 244-260.
- 1993 Philosophes ou Artistes ? Comparaison des formes rituelles à Palawan, L'homme, XXXIII (1) 1993, pp. 7-29.
- 1993 Protestant Missionaries and Palawan Natives: Dialogue, Conflict or Misunderstanding ? Journal of the Anthropological Society of Oxford, vol. XXIII, N° 2, 1993, pp. 127-137.
- 1996 Le Juge Palawan, Arbitre de Droit Coutumier, in Le Juge : Une figure d'Autorité, Actes du 1^{er} Colloque de l'AFAD, l'Harmattan, Paris, pp. 169-182.
- 1997 Cleansing the Earth, The panggaris ceremony in Kulbi-Kanipaqaan, Southern Palawan, in Philippine Studies, 45/408-422, Ateneo de Manila University Press.
- 1999 La mort volontaire aux Philippines, Suicide et Culture, sous la dir. d'A. Kiss, L'Harmattan, Paris et Montréal, pp. 133-151
- 1999 L'amitié dans le vocabulaire, les institutions et la littérature orale des Palawan des Philippines. Amitiés. Anthropologie et Histoire, sous la dir. de G. Ravis-Giordani, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence pp. 177-187
- 2003 Urug. An Anthropological Investigation on Suicide in Palawan, Philippines. Tonan Ajia Kenkyu (Southeast Asian Studies), Vol. 40, No 4, March 2003, pp.419-443.
- 2004 La notion de mesure chez les Palawan des Philippines, Poids et Mesures en Asie du Sud-Est, EFEO, Paris et IRSEA, Marseille (ouvrage collectif coordonné par P. Le Roux ; B. Sellato ; J. Ivanoff). Vol. I, pp. 319-334.
- 2005 Du corps déconstruit au corps reconstruit. Mythologie du corps morcelé et de l'enfant divisé aux Philippines et à Bornéo. L'Homme, 174 : 75-102

—2007 *Uncultural Behavior*. An anthropological investigation of suicide in the Southern Philippines. Monographs of the Center for Southeast Asian Studies Kyoto University, English-Language Series No. 21- University of Hawai'i Press, Honolulu.

—2009 *Indigenous Peoples as Agents of Change and as Changing Agents*. Palawan State University Journal, No. 1

—2011 "Kinship and fellowship among the Palawan", in *Anarchic solidarity: Autonomy, Equality and Fellowship in Southeast Asia*, T. Gibson and K. Sillander ed, Yale Southeast Asia Studies, Monograph 60, pp. 119-140

Gibson, Thomas. 1985. "The sharing of substance versus the sharing of activity among the Buid." *Man* 20 (3): 391-411.

—. 1986. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology No 58. London: The Athlone Press.

—. 1988. "Meat sharing as political ritual: forms of transaction vs modes of subsistence." In T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn. eds., *Hunters and Gatherers, Vol. II: Property, Power and Ideology*. London: Berg Publishers, 165-179.

Woodburn, James. 1982. "Egalitarian societies." *Man* (N.S.) 17: 431-51.

—. 1988. "African hunter-gatherer social organization." In T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn, eds, *Hunters and Gatherers I: History Evolution and Social Change*. Oxford: Berg Publishers.

—. 2005. "Egalitarian societies revisited." In Thomas Widlok and Wolde Gossa Tadesse, eds, *Property and Equality Volume I: Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*. New York: Berghahn Books.

7ÈME CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

Cosaques et Pirates : Deux exemples historiques d'Anarcho-Démocraties

Charles Macdonald



Introduction

Je vais m'aventurer dans cet exposé sur des terres qui me sont étrangères et dans des spécialités que je connais peu, notamment l'histoire de la Russie et celle des côtes de l'Afrique du Nord du 16^{ème} au 18^{ème} siècle. Mais les cas d'espèce que ces régions et ces époques recèlent sont d'un intérêt considérable pour notre propos et élargissent formidablement le champ des études sur les systèmes anarcho-grégaires. Les communautés cosaques et pirates, qui ont entre elles des affinités profondes, constituent en effet des tentatives sérieuses et durables de créer des communautés sur une base anarchique, c'est-à-dire, sans et contre l'État, avec un gouvernement démocratique, un mode de vie égalitaire ou quasi-égalitaire, une grande autonomie personnelle et des règles de partage équitable des ressources. Ces communautés ont maintenu sur des périodes de temps assez longues (deux siècles au moins) une cohésion indiscutable sans toutefois devenir des États-Nations. De ce point de vue, ces collectifs ont exhibé les caractéristiques de systèmes non sociaux, anarchiques et grégaires, doués de stabilité dans la durée, avec des cultures et des modes de vie propres.

Mais quand on parle des pirates et des Cosaques on a affaire, à bien des égards, à des formes sociologiquement et historiquement très éloignées des communautés tribales AG qui ont été étudiées précédemment. La différence tient principalement au mode de subsistance fondé sur la prédation d'autres groupes humains et sur la guerre. Tandis que les Inuits et les Palawan constituaient des cas très clairs de groupes pacifiques, qui n'organisaient pas la violence et ne faisaient pas la guerre (sauf exceptionnellement), qui ne pratiquaient pas l'homicide de façon systématique, toute l'histoire des Cosaques et des pirates n'est que batailles, expéditions militaires, exploits guerriers sur les mers ou dans les terres, rapines et violences. Celles-ci étaient principalement dirigées vers l'extérieur, tandis que la violence interne était bridée tout en faisant partie des mœurs.

Ce qui rapproche les pirates et les Cosaques ce sont leurs caractéristiques sociologiques. Il s'agit de communautés hybrides ethniquement, constituées par un mélange de transfuges, brigands, vagabonds, paysans déracinés et, d'une façon générale, de personnes fuyant les régimes despotiques et la condition d'asservissement qui était celle des paysans et des travailleurs dans les grands empires (ceux du souverain de Pologne, du Tsar de Russie et du Sultan de l'empire Ottoman). À ces bandes de guerriers et de brigands se joignaient des transfuges d'autres États, notamment les royaumes de France et de Grande Bretagne, où la condition de travailleur, notamment dans la marine marchande, était pratiquement celle de l'esclave. Ces renégats et transfuges formaient volontairement des communautés régies par des règles démocratiques. Il s'agit donc de communautés intentionnelles et on pourrait donc leur appliquer le nom d'anarchistes puisque ses membres avaient, sinon une doctrine, en tout cas un programme conscient pour un mode de vie fondé sur le refus du pouvoir autocratique, centralisé et héréditaire. Il s'agit aussi de communautés non enclavées, géographiquement hors des frontières des États, centrées sur des refuges géographiques. Il s'agit enfin de communautés permanentes et auto-suffisantes qui subvenaient à leurs propres besoins de façon d'ailleurs opportuniste, en servant occasionnellement les États voisins. Elles dépendaient donc, d'une certaine manière, de leur environnement sociologique (les États) qu'elles combattaient et servaient (en tant que mercenaires par exemple) tour à tour mais dont elles se distinguaient radicalement.

I- Les Cosaques

La meilleure introduction pourrait être ce tableau fameux de Repin, peint à la fin du 19^{ème} siècle.

[Diapo]

Dans ce tableau sont représentés des ruffians slavo-tartares qui se tordent de rire et s'esclaffent bruyamment autour d'une table où l'un d'eux écrit une lettre au Sultan Mehmet IV, sultan de l'empire Ottoman. Cette lettre célèbre, sans doute apocryphe, écrite en 1676, est rendue dans un poème d'Apollinaire qui en reproduit assez exactement certains termes (d'après deux versions originales ou supposées telles). Voici le texte du poète français :

Réponse des Cosaques Zaporogues au Sultan de Constantinople

Plus criminel que Barrabas
Cornu comme les mauvais anges
Quel Belzébuth es-tu là-bas
Nourri d'immondice et de fange
Nous n'irons pas à tes sabbats

Poisson pourri de Salonique
Long collier des sommeils affreux
D'yeux arrachés à coup de pique
Ta mère fit un pet foireux
Et tu naquis de sa colique

Bourreau de Podolie Amant
Des plaies des ulcères des croûtes
Groin de cochon cul de jument

Tes richesses garde-les toutes Pour payer tes médicaments

Cette missive répondait à la demande du Sultan de l'Empire Ottoman que les Cosaques Zaporogues se soumettent à lui. Cette lettre et le tableau de Repin livrent une image populaire en Russie des Cosaques comme autant d'anarchistes irrévérencieux et noblement insoumis à l'instar de nos Gaulois de bande dessinée. Staline même, dit-on, avait pendu une reproduction de ce tableau dans son bureau.

Quelle que soit la valeur folklorique et convenue de ces images et de ces textes, ils n'en contiennent pas moins des indices intéressants. Le premier concerne l'attitude des Cosaques à l'égard du pouvoir des nobles et de tout ce qui rappelle l'arrogance autocratique des souverains. Ils faisaient effectivement démonstration de cette attitude avec les boyards (aristocrates) de Kiev et de Moscou par exemple qu'ils insultaient systématiquement. Ce mépris du rang social révèle ce que j'appelle l'immanence des rapports sociaux et l'égalitarisme fondamental de leur mode de vie collectif.

Le second élément concerne le vêtement et l'aspect physique des personnages représentés dans le tableau. On le voit, leur vêtement est plutôt tatar et leurs armes sont des armes orientales, cimenterres et pistolets turcs damasquinés, poudrières d'argent, mousquets à crosse d'ivoire. Leurs vêtements sont loin d'être uniformes et on voit des tenues de types divers. Les uns sont couverts de lourds caftans, d'autres de vestes ou de capes ou sont carrément torse nu. On voit des tuniques, de larges pantalons flottants à la mode tatar ou mongole, des casaquins serrés par des ceintures brodées, des peaux de mouton. Les coiffes sont de plusieurs types, turbans, bonnets de fourrure et d'astrakan, couvre-chefs brodés. D'autres ont la tête nue. Cette diversité reflète une diversité ethnique qui se lit non seulement dans les traits des visages (pour beaucoup de type mongol et d'autres slaves) mais dans les habits et dans les coiffures (crânes rasés avec une longue mèche), les barbes et les moustaches. L'artiste s'est efforcé de vêtir et de parer chaque personnage de façon différente. Le caractère hétéroclite de leurs équipements, de leurs tenues et de leurs physionomies est l'image même d'une société complètement hybride, et d'une culture de l'individualisme forcené. On retrouve un de nos grands thèmes, celui de l'autonomie du sujet.

Origine des Cosaques

Le terme vient d'un mot turc (qazaq) et signifie « vagabond, bandit des steppes, pirate ». Il désignait dès le 15^{ème} siècle des petites bandes de pillards et d'aventuriers nomades qui sévissaient dans les steppes entre la Volga et le Dniepr, vaste région hors de tout contrôle gouvernemental. Notons le terme de « pirate » qui glose le mot turc. Il rappelle d'abord le fait que les Cosaques étaient aussi de redoutables pirates de la Mer Noire et de la Mer Caspienne, non seulement experts dans les raids équestres mais aussi dans la flibuste et la razzia des villes côtières. Il suggère ensuite un rapprochement avec d'autres pirates, dans d'autres mers (les côtes barbaresques de la Méditerranée et les Caraïbes dans l'Atlantique). Le terme évoque aussi un autre, celui de Vikings, autres grands aventuriers et pillards des mers du Nord et de l'Arctique. Le rapprochement entre la mer et la steppe nous permettra aussi de mieux comprendre l'affinité profonde des modes de vie que ces milieux abritaient.

Tous ces forbans de sac et de corde, écumeurs de mer, vagabonds et insoumis de tout poil, honnis par les nations policées, étaient en fait, pour la plupart d'entre eux, des transfuges, les descendants de serfs des terres seigneuriales de l'Ukraine ou des soldats échappés des armées du Tsar, ou encore de marins qui servaient dans les flottes des rois et des marchands européens. Parce que nous avons eu sur eux un regard ethnocentré et partial, le regard étatiste, qui les a jugé comme des « criminels » et des mauvais sujets, des mutins et des renégats, on n'a pas vraiment apprécié l'aspect de « révolte sociale » qu'ils incarnaient, la soif authentique de vraie liberté et de vie démocratique qu'ils revendiquaient par la force des armes. Certes les Cosaques ont fini par échapper à ce cliché négatif et ont acquis un prestige immense du à leur valeur militaire mais aussi en raison de l'évolution de leur société qui a fini par perdre son caractère anarchique initial.

Les premiers Cosaques étaient donc ces bandes inorganisées qui écumaient les steppes et ils appartenaient d'abord au monde de la steppe dont il faut dire quelques mots.

[Carte 1]

Au 15^{ème} siècle, quand apparaissent les premiers Cosaques, la steppe est le domaine des Turco-Mongols dont le plus célèbre, Temudjin (Gengis Khan), avait embrasé la totalité du continent eurasiatique de Kiev à Pékin au début du 13^{ème} siècle et créé le plus grand empire terrestre de tous les temps. Or cet État était d'abord un État nomade fondé sur une économie d'élevage et de prédation. Il représentait l'aboutissement d'une civilisation turco-mongole millénaire qui ne se comprend que comme une adaptation à cet environnement de steppe, c'est-à-dire d'étendue herbeuse quasi-infinie, non forestière, de climat très contrasté. La technologie qui va avec le cheval (et notamment l'étrier et l'arc doublement réflexe) et le mode de vie nomade faisaient de ces éleveurs des cavaliers aguerris, de grands combattants, d'une mobilité extrême et des ennemis redoutés dès l'antiquité. La « flèche du Parthe » est proverbiale et les Amazones dont parle Hérodote étaient sans doute des guerrières mongoles (Sauromates) expertes en archerie. Les concepts clés de la vie des steppes sont donc : nomadisme, élevage, guerre, prédation. Mais qui dit vol ou voleur dit volé. Pour qu'un voleur puisse vivre il faut qu'il y ait des volés, c'est-à-dire des riches. Or ces riches se trouvent tout autour des steppes, plus au nord dans les régions boisées de la Moscovie, à l'Est et à l'Ouest sur les terres agricole d'Ukraine ou du Yangtse ou enfin dans le sud, dans les terres fertiles du Moyen-Orient. L'économie de prédation des steppes est donc en symbiose avec les États agraires sédentaires voisins et les rapports entre les nomades des steppes et les royaumes de la périphérie vont alterner entre commerce pacifique et pillage, expéditions mercantiles et raids militaires, souvent d'ailleurs les deux à la fois. Les Cosaques vont entrer complètement dans cette logique géographico-politique et leur histoire est déterminée par cette dialectique de l'opposition à des États et de la collaboration avec ces mêmes États, du pillage et de l'échange, de la guerre et de la paix. Les Cosaques seront à la fois des mercenaires au service du Tsar ou du roi de Pologne, et des rebelles combattant jusqu'à la mort les armées de ces souverains.

Les premières communautés cosaques sont sans doute des rebelles tatars qui refusaient le joug de plus en plus lourd des khanats mongols transformés en petits États despotiques. À ces rebelles asiatiques viennent se joindre rapidement ces transfuges slaves dont nous avons déjà parlé. Le mélange ethnique s'opère rapidement, mais sur la base d'un mode de vie adapté à la steppe et d'un refus égal de l'asservissement qu'il soit celui des maîtres asiatiques ou celui des souverains de la Pologne et de la Moscovie. L'étonnant dans cette phase de l'émergence

cosaque c'est que ce sont des paysans slaves qui ne savaient rien des arts équestres et de la survie dans les steppes qui sont parvenus à dominer, ou en tout cas à égaler, leurs prédécesseurs asiatiques dans la maîtrise équestre et les tactiques de guérillas éclair, d'attaques surprise et de replis stratégiques dans des refuges géographiques.

La géographie n'explique pas l'histoire mais y contribue. Non seulement la steppe est un océan herbeux à perte de vue et un espace où il est facile de se perdre, mais contient des zones particulièrement bien protégées dans laquelle des armées étrangères ont du mal à pénétrer et qu'il est facile de défendre. Telle était cette zone dite « au-delà des rapides » désignée par un terme qui a fini par donner leur nom aux Cosaques qui y avaient élu domicile, les Cosaques « Zaporogues ». Cette zone située sur le cours inférieur du Dniepr, abritant la communauté de la Sitch, était en contact avec celle qui comprenait le cours inférieur du Don. Ces deux zones étaient dans la continuité du Pays Sauvage qui allait jusqu'au Terek.

[Carte]

Toute cette contrée était donc une sorte de finis terrae, de no man's land, dans laquelle les mécontents, les humiliés, les opprimés, pouvaient échapper au contrôle des souverains, despotes, rois, tsars, seigneurs, boyards, nobles, khans, pachas et sultans de tout acabit, et sortir complètement des structures étatiques.

Organisation cosaque

Les premières communautés cosaques aux 15^{ème} -16^{ème} siècles sont des villages et des campements fortifiés sur les cours inférieur du Dniepr (Zaporogie, Sitch), du Don, du Terek et du Yaïk.

L'économie est fondée sur l'élevage mais surtout sur la pêche dans les eaux très poissonneuses des fleuves, ainsi que sur les razzias, la flibuste et le mercenariat. Les Cosaques Zaporogues étaient de redoutables pirates écumant les rives de la Mer Noire sur leurs « mouettes », embarcations très maniables –grandes pirogues mues à la rame– qui arraisonnaient les galères turques. Comme les États agraires, Kiev puis Moscou, devaient se défendre des attaques des Tatars des steppes ils avaient un grand besoin d'autres guerriers nomades pour cela. Ils faisaient donc appel aux Cosaques qui en grand nombre étaient à la solde des rois de Pologne et des tsars de Russie. Les Cosaques avaient développé des techniques militaires (formation de charriots en triangle, attaque sur plusieurs lignes de cavaliers) qui, ajoutées à leur valeur en tant que combattants aguerris dès le plus jeune âge, faisaient preuve d'une efficacité formidable. Mille Cosaques pouvaient arrêter une armée de six mille guerriers tatars. Les prises des forteresses d'Azov et d'Astrakhan ont constitué des exploits militaires insurpassés par les meilleures armées européennes. Enfin les Cosaques devaient commercer pour se procurer des denrées indispensables, à commencer par le grain. En effet, ils refusèrent et même interdirent l'agriculture jusqu'à la fin du 17^{ème} siècle. L'agriculture en effet était une activité servile ou qui conduisait à l'esclavage, c'était une occupation honteuse à leurs yeux. Ils avaient besoin de métal, de poudre, d'armes, de tissus, et ils allaient s'approvisionner dans des marchés comme ceux d'Azov ou d'Astrakhan.

La « société » cosaque s'est développée à partir d'un modèle primitif égalitaire de petites communautés qui se gouvernaient sur la base d'une démocratie directe, avec une base territoriale. L'assemblée (kroug, rada) avait tous les pouvoirs. Elle était constituée par tous les

hommes (pas les femmes apparemment) de la communauté. Elle élisait un chef, l'ataman, qui était responsable devant elle et si ce chef manquait à ses devoirs ou s'il prenait une décision contraire à la volonté de l'assemblée il était remplacé, voire mis à mort. Ce chef était avant tout un chef militaire et son pouvoir n'était absolu qu'en campagne. Un rituel d'humiliation prenait place lors de l'investiture rite au cours duquel le nouvel ataman était couvert de boue. Plus tardivement les communautés cosaques ont évolué vers une sorte de démocratie parlementaire avec une bureaucratie et des conseils, mais l'ataman est resté un responsable élu jusqu'au 19^{ème} siècle.

Une caractéristique intéressante était que ces assemblées ne procédaient pas à un vote mais à un débat houleux où ceux qui criaient ou même tapaient le plus fort emportaient la décision. Ces empoignades tumultueuses qui finissaient parfois en rixes ne sont pas sans rappeler les conseils des républiques **pirates** des côtes barbaresques. Ce refus d'un compte des votes au profit du volume sonore et d'un effet de vacarme, est très curieux. Il s'explique peut-être par une volonté d'imposer l'unanimité qui est l'une des conditions d'existence d'un régime AG : pas de tyrannie d'une majorité. Mais comme il y avait bien sûr des avis opposés, c'était une sorte de compromis : on jugeait à la force des applaudissements et des assesseurs passaient dans les rangs pour évaluer le degré de popularité d'une décision.



Ce phénomène qui paraît relever du désordre et de la pure anarchie résulte sans doute d'une loi plus profonde qui est celle de l'application du principe d'unanimité à un processus d'assentiment populaire par définition divisé en lui-même.

Au départ les Cosaques de la Sitch formaient des sociétés sans femmes à l'instar des fraternités de moines-soldats du type des Chevaliers de Malte. Un modèle militaire a continué à dominer leur organisation. Il y avait donc bien un principe hiérarchique à l'œuvre, qui opérait certes dans un contexte de guerre, mais contredisait l'égalitarisme fondamental de leur organisation civile. Progressivement, plusieurs facteurs de changement ont permis l'apparition d'une hiérarchie sociale, d'une distinction entre familles d'« anciens » et de « nouveaux » Cosaques, entre riches et pauvres, l'émergence d'une oligarchie. Le Tarass Boulba de Gogol était un riche cosaque. Cette stratification interne de la société cosaque a résulté de la croissance démographique qui rendait plus difficile l'intégration de nouveaux venus. À l'origine on pouvait peut-être comparer les communautés cosaques, celles de la Sitch notamment, à une sorte de Légion Etrangère : on vous engageait sans vous demander ce que vous aviez fait avant. Le mélange racial et ethnique était complet et aucune ligne de démarcation ne séparait les slaves des Mongols ou les Blancs des Jaunes. C'était une société ouverte et sans barrière raciale. Un autre facteur important fut la distinction opérée par la couronne polonaise entre Cosaques enregistrés et non enregistrés. Les premiers avaient des droits déniés aux seconds. Enfin la dérive d'une partie de la société cosaque vers un modèle étatiste et un mode de vie confortable n'est que la répétition du processus qui a transformé la cour des khans mongols en cours chinoises. Le raffinement, le

luxe et la culture prestigieuse des souverains chinois ou moscovites eurent raison des rudes tempéraments nomades.

Le premier siècle de leur histoire reste totalement marqué par leur égalitarisme qui se traduisait par un partage en parts équivalentes des ressources et notamment du butin de guerre. Encore un trait caractéristique des organisations pirates ! Les assemblées décidaient qui avait quoi en matière de terres, de cheptel et d'argent.

L'un des traits les plus importants de leur système de vie collective était le sentiment profond d'identité culturelle alliée à une identification à un territoire régional. La solidarité entre tous les Cosaques, du Don, du Dniepr et d'ailleurs était réelle et a conduit à des alliances militaires fréquentes et des pactes d'entraide qui permettaient à une communauté d'en secourir une autre. C'était là une des grandes forces des communautés cosaques qui n'ont jamais formé d'unité politique d'ensemble et n'ont jamais eu de gouvernement centralisé ou même fédéral. Les communautés cosaques sont restées totalement indépendantes les unes des autres tout en s'alliant et se portant aide mutuellement au cours de leur histoire. Cela est une autre démonstration, fondamentale pour notre propos, de l'efficacité de l'anarchie qui s'appuie sur une logique de réseaux et non sur une logique de corporation, sur une configuration en « étoile de mer » plutôt qu'en « araignée ». Au long terme, les États agraires ont gagné la guerre du fait de leur poids démographique et de leur puissance économique mais pendant des siècles ils ont perdu maintes batailles contre leurs ennemis anarchiques et sont restés incapables de les soumettre.

Mœurs

Il faut dire un mot de leurs mœurs au sens que ce terme peut avoir pour la conduite des affaires quotidiennes et des relations interpersonnelles. Les Cosaques étaient-ils grégaires ? Au plus haut point. Comment ? Ils faisaient la fête. Tout comme les pirates grands buveurs les Cosaques étaient des soiffards invétérés. L'alcool avait un rôle important (certaines drogues comme le hachisch jouaient le même rôle ailleurs). L'idée admise habituellement chez les « sociaux » et les civilisés », chez les personnes soumises à l'idéologie étatiste (c'est-à-dire nous), c'est que l'usage immodéré d'alcool n'est que l'expression d'un caractère congénitalement déviant et que l'ivrognerie est le pendant de la scélératesse de brigands et autres criminels adonnés au vice. On peut peut-être voir les choses autrement. Les psychotropes ont un effet de communitas. La convivialité et le rapprochement des esprits et des cœurs sont indiscutablement favorisés par l'absorption d'alcool surtout dans les moments de fêtes. Le carnaval de Dunkerque en est un des multiples exemples. Les Cosaques se saoulaient abondamment, longuement, et faisaient de grandes fêtes, dansaient, jouaient du grand luth à huit cordes, chantaient des ballades et des épopées, s'adonnaient à toutes sortes de jeux et de blagues. Quand on décrit le mode de vie cosaque on les peint dansant, sautant, buvant, en réjouissances, débauches et bacchanales effrénées. La vie était une alternance de carnivals et de batailles et le Cosaque d'après Gogol, « était indifférent à tout autre plaisir que la guerre et la bouteille ». Leurs danses très spectaculaires étaient acrobatiques et les sauts, comme chez les guerriers Masai, revêtaient une connotation de virilité et de puissance sexuelle. De ce point de vue l'alcool et l'état d'ébriété avaient une valeur de rapprochement, de convivialité et d'affirmation d'un ethos grégaire fusionnel. Quant à la liberté sexuelle, nous savons que les régimes totalitaires la détestent et la répriment. Le sexe comme le rire sont subversifs. La vie sexuelle des Cosaques était très libre.

Les femmes quant à elles avaient un statut relativement élevé et participaient à toutes les activités masculines. A l'occasion elles combattaient à côté des hommes. Comme dans toute société où les hommes sont absents une partie de l'année, les femmes doivent s'occuper de toutes les tâches et sont responsables des affaires de la communauté. Mercenaires ou partis en expéditions de pillage ou de commerce, les hommes revenaient au foyer après de longues absences. Il ne semble pas que les femmes aient participé aux assemblées (bien qu'elles dussent, à n'en pas douter, faire connaître leurs avis), mais elles étaient plus libres et plus autonomes que celles des sociétés paysannes. Un proverbe affirmait drôlement que « le Cosaque se dresse fièrement sur sa selle, pendant que sa femme reste à terre....et tient les rênes».

Les Cosaques et l'histoire de la Russie et de la Pologne

On sait l'importance considérable des Cosaques dans l'histoire russe à commencer bien sûr par l'extension du territoire moscovite jusqu'aux confins de la Sibérie et même au-delà du Déroit de Behring. Je ne peux pas m'engager dans un panorama complet de l'histoire des Cosaques et de la Russie jusqu'à la Révolution de 1917. Je voudrais limiter mon propos à la première période jusqu'au 18^{ème} siècle et montrer l'influence et le poids historique de ce qui n'est finalement qu'un conglomérat de bandes armées des frontières mais dont l'idéologie a constitué et constitue encore un idéal de vie et une utopie politique qui a soulevé les masses. Il est possible que la révolution bolchévique doive une partie de son succès à l'héritage cosaque. C'est une des grandes ironies de l'histoire que les révolutionnaires russes aient dû combattre ceux-là même dont ils s'inspiraient, peut-être sans le savoir. Les Cosaques ont en effet, après 1917, rallié majoritairement les armées blanches (avant que des régiments cosaques ne soient plus tardivement intégrés dans l'Armée rouge).

Tout d'abord il faut noter l'expansion des communautés cosaques due à au moins deux facteurs : la recherche de nouveaux territoires et l'afflux de serfs et de paysans russes et ukrainiens dans les rangs cosaques en raison des politiques d'exploitation et d'asservissement prises par les souverains d'Ivan le Terrible à la Grande Catherine, à quoi s'ajoutaient les exactions des nobles polonais et lithuaniens.

Un des premiers et plus fameux épisodes de cette expansion est la conquête de la Sibérie par le chef Yermak et sa troupe de guerriers cosaques entre 1582 et 1585. Au départ il s'agissait de conquérir des marchés sur l'initiative d'une grande famille de marchands, les Stroganov. Cette conquête se fait aux dépens des Tatars et des tribus et le Tsar y voit rapidement un avantage d'expansion territoriale. Cette conquête montre que les intérêts de l'empire et ceux des Cosaques pouvaient coïncider. Les Cosaques ont joué dans ce cas le rôle de colonisateurs au profit de l'État moscovite, tout en se taillant pour eux-mêmes des espaces de liberté.

Les relations avec les États slaves ont pris une autre tournure par la suite. Les communautés cosaques ont maintenu une réelle autonomie en jouant un jeu diplomatique en faisant semblant de se soumettre aux ordres du Tsar ou du roi de Pologne qui exigeaient des marques de soumission mais comprenaient que leur pouvoir n'allait pas plus loin. C'était une farce déjà jouée par les empires chinois et ottoman avec les khans mongols.

Le fait structurel consistait dans la présence, aux portes des régimes autocratiques et esclavagistes, d'entités libres et de communautés régies par la démocratie directe et l'éthique du partage égalitaire et fraternel. Ainsi les formations cosaques ont représenté une alternative à

l'ordre social et on a pu dire que les paysans russes étaient des Cosaques en puissance. Les formations cosaques ont agi comme des aimants sur les masses paysannes asservies et exploitées. Les révoltes paysannes et les jacqueries qui ont scandé l'histoire russe se sont alimentées et se sont servies de l'exemple cosaque et s'y sont ralliées. Cette situation a duré jusqu'au 18^{ème} siècle. J'ai déjà noté la transformation progressive des communautés cosaques de type AG à l'origine vers une forme sociale, c'est-à-dire inégalitaire, en tout cas beaucoup moins démocratique, l'adoption de l'agriculture et la fixation dans des terroirs. En 1722 l'assemblée du Don est abolie et la Sitch zaporogue est conquise par l'armée impériale en 1775. Une élite émerge et une stratification sociale se développe.

Auparavant les communautés cosaques libres étaient de formidables adversaires des États comme les révoltes de Khmelnytsky, puis de Stenka Razin exécuté en 1671 et Pougatchev, le « Tsar des paysans », le « Genghis Khan de la Grande Catherine » (1742- 1775) l'ont amplement attesté. Je n'ai pas le temps d'exposer toutes ces rebellions, je ne ferai que rappeler la première, celle de Khmelnytsky en 1648.

Ce dernier faisait partie d'une catégorie particulière de Cosaques, les Cosaques ukrainiens. L'Ukraine appartenait alors à la fédération polonaise-lithuanienne. Cet État avait dès le début tenté de contrôler les Cosaques en les inscrivant sélectivement sur un registre. Les Cosaques « enregistrés » étaient des propriétaires terriens relativement prospères mais restaient aux yeux des pan-polonais des sujets de seconde zone et des ennemis. Cela créait du ressentiment et Khmelnytsky en fut un cas d'école. Un autre facteur de discorde existait entre Cosaques et Polonais. Les premiers étaient fidèles à la vieille religion orthodoxe et les Polonais, catholiques, étaient leurs ennemis jurés sur le plan religieux.

Suite à une expropriation et au rapt de sa femme, bien que Cosaque enregistré et riche propriétaire, Khmelnytsky se rallie à la Sitch zaporgue dont il devient l'ataman puis conduit les troupes cosaques à une grande victoire, celle de Korsun en 1648. Cette campagne voit l'écrasante défaite militaire de l'armée polonaise et déclenche un immense soulèvement populaire de la paysannerie ukrainienne. Des massacres à grande échelle de Polonais et de Juifs ont lieu, d'une ampleur qui ne sera égalée que par les troupes nazies pendant la seconde guerre mondiale. Khmelnytsky est consacré par l'Eglise orthodoxe et il crée un État indépendant sous le patronage de Moscou. Aujourd'hui Khmelnytsky est encore le symbole de l'unité ukrainienne.

Cet épisode démontre encore une fois l'importance qu'a eue dans l'histoire des États l'existence de collectifs de type AG. Dans le cas des Cosaques on doit tenir compte de la conjonction de facteurs particuliers, notamment leur adaptation initiale au monde de la steppe et à son mode de vie violent et prédateur. Mais la virtuosité militaire combinée avec une stratégie de repli sur des « refuges » naturels n'a pas été en elle-même déterminante dans l'effet d'entraînement social et révolutionnaire. C'est l'idéologie et la pratique constante d'un mode de vie égalitaire dont avaient soif les grandes masses paysannes qui ont fait vaciller les empires pendant au moins deux siècles. Le bref survol de l'histoire cosaque nous enseigne également à quel point ces collectifs AG sont doués de plasticité et combien ils peuvent se montrer protéiformes, mais d'une grande solidarité. Mais nous savons que leur logique n'est pas d'ordre mécanique. La dimension grégaire et anarchique est toujours marquée par l'entropie et l'aléatoire et la logique de réseaux. Ils en ont démontré l'efficacité redoutable sur le plan militaire et sociologique.

8^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

LES UTOPIES MODERNES

Charles Macdonald



LES UTOPIES MODERNES : MOUVEMENTS D'ENTRAIDE POST-CATASTROPHIQUES ET FAMILLE « RAINBOW »

Introduction

Pour faire suite à l'investigation proposée dans les conférences précédentes, je tournerai mon attention vers des formes plus proches de nous et de notre temps, des formes de vie collective de types anarcho-grégaire, qui se développent et s'épanouissent en dehors de la sphère étatique et même contre celle-ci. Les deux exemples que je choisis d'examiner sont :

1. D'une part, les mouvements spontanés de coopération qui apparaissent après les grandes ou moins grandes catastrophes naturelles (comme les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, les tsunamis, les inondations, les incendies, les typhons, etc.) ou provoquées par l'homme (accidents de centrales nucléaires, contamination chimiques, bombardements, attaques terroristes du genre de celle du WTC à New York le 9/11),

2. d'autre part, une communauté post-hippie nomade, la « Famille Rainbow (arc-en-ciel) » qui forme un mouvement international à visée utopique, dans la lignée des communes des années 60.

J'ai choisi ces exemples pour leurs propriétés intrinsèques (ils manifestent les traits incontestables d'anarchie et de grégarité au sens définis dans les conférences précédentes) mais aussi parce qu'ils ont été particulièrement bien analysés dans deux ouvrages respectivement, sur lesquels je m'appuierai principalement : le livre de Rebecca SOLNIT, paru en 2009 chez Viking (New York et Toronto) sous le titre *Un Paradis construit en Enfer (A Paradise Built in Hell)* : Les Communautés extraordinaires qui naissent après un désastre, et celui de Michael I.

NIMAN Gens de l'Arc-en-Ciel (People of the Rainbow) : une Utopie Nomade, paru en 1997 aux Presses de l'Université du Tennessee à Knoxville.

Ces deux exemples renvoient l'un à l'autre, par des homologues internes, mais aussi par des rencontres factuelles. Ils renvoient aussi à des grandes thématiques déjà vues : l'esprit du carnaval, les anti-structures et inversions de rôles chères aux anthropologues, le sentiment de communitas, les utopies anarchistes (qu'il vaudrait mieux qualifier de libertaires) et un vaste ensemble de mouvements d'émancipation. Ils évoquent aussi les réactions haineuses et irrationnelles de l'État face à tout ce qui est authentiquement libertaire. Ils nous rappelleront que les valeurs cardinales de l'égalité, du partage et de l'immanence des liens interpersonnels sont constitutives de ces entités à la fois utopiques et bien réelles.

1. Les mouvements de solidarité et d'entraide post-catastrophiques

L'ouvrage de Solnit appartient à un genre hybride dont le propos circule entre la sociologie, l'histoire, le journalisme et la philosophie politique. La sociologie des catastrophes est d'ailleurs devenue une branche importante de cette discipline. Les cas étudiés dans ce livre sont tous américains et je me contenterai de rappeler les éléments de deux d'entre eux, le tremblement de terre et le grand incendie de San Francisco de 1906 et l'inondation suite au cyclone qui a frappé la Nouvelle Orléans en 2005. Ces deux événements, séparés par un siècle, répètent le même scénario, celui d'une population qui agit spontanément, avec solidarité, et celui d'un gouvernement qui intervient de façon inepte et meurtrière.

Au départ, ce qui intéresse les sociologues et les anthropologues dans une catastrophe ou un désastre touchant toute une population, c'est la réaction de celle-ci. Dans une situation où les services publics sont momentanément au moins paralysés, les pouvoirs publics provisoirement impuissants, où les conditions de vie normale sont abolies, où tout manque, où les habitations sont détruites, les biens anéantis, les familles dispersées, les communications interrompues, les gens vont-ils céder à la panique et le chaos va-t-il s'installer avec son cortège de pillages et de destructions, chacun prenant ce qu'il peut où il peut dans une « guerre de tous contre tous » à la Hobbes ? Ou bien est-ce que la population va agir rationnellement et pacifiquement, s'organisant pour faire face à la situation, chacun aidant son prochain de façon altruiste et efficace ? Finalement cette situation est une *experimentum crucis* (expérimentation cruciale) pour départager la thèse hobbesienne (et faussement darwinienne) de l'homme fondamentalement égoïste, de la thèse rousseauiste de l'homme originellement altruiste. Si l'on peut administrer la preuve que la seconde hypothèse est la mieux attestée empiriquement, le résultat a d'autant plus de valeur qu'il s'applique à des êtres sociaux, des humains qui sont nés et ont grandi dans des systèmes hiérarchiques, inégalitaires, compétitifs, à groupes fermés, à idéologie hobbesienne. Si ces mêmes individus, sous l'effet de circonstances exceptionnelles, font preuve des qualités qui caractérisent les anarches et les grégaires, il serait donc possible de supposer que ces qualités sont indépendantes du milieu où se sont développés ces individus. L'hypothèse d'une nature humaine acquise, – en partie au moins, et dès la naissance –, à la solution rousseauiste est moins improbable.

Mais il y a une autre question intéressante, celle de savoir comment se comportent les appareils d'État et les forces qui en dépendent. Le seul recours sérieux ne vient-il que de celles-ci ? Nous allons voir que non. C'est l'autre volet de cette investigation qui amène à se demander si une utopie libertaire ne se trouve pas en fin de compte vérifiée par les faits, aussi paradoxal que cela puisse paraître.

Le tremblement de terre de San Francisco

À 5h du matin le 18 avril 1806 une secousse sismique frappe la ville de San Francisco et détruit environ 28 000 bâtiments, tue à peu près 3000 personnes et rend la moitié de la population sans abris. Ce tremblement de terre a pour effet immédiat la rupture des conduites de gaz et des explosions, ce qui met le feu à la ville. L'incendie qui se propage alors a des effets aussi ou plus destructeurs que le séisme lui-même.

Dans les 24 heures qui suivent le séisme, la population commence à s'organiser. Elle doit faire face au problème du feu qui se propage, au problème du logement et à celui du ravitaillement en eau et en nourriture. Il faut soigner les blessés, secourir les victimes, veiller à la sécurité des personnes, mais aussi trouver à manger. À partir d'initiatives individuelles, des cantines, des cafés et des soupes populaires s'organisent. On amène des tréteaux, des bâches, des sièges, du matériel de cuisine. Des vivres sont apportés par des personnes qui en ont encore. Certains s'improvisent cuisiniers. Ces cantines et restaurants improvisés distribuent des repas gratuitement. Une touche d'humour agrémente les enseignes : le « Palace Hotel », la « Maison de la Joie », le « Tueur d'Appétit » peut-on lire à l'entrée de ces cantines. La population s'organise dans la joie et la bonne humeur. Apparemment la panique, le crime, le chaos, le pillage, le meurtre ne sont pas au rendez-vous. Il y a peu de vols ou de bagarres. Tout cela nous le savons grâce aux témoignages publiés dans un magazine, l'Argonaute, et par ceux qui ont écrit et publié leurs mémoires.

Une communauté post-catastrophique s'organise. Elle est caractérisée par la solidarité et par un sentiment de joie collective, d'euphorie, de bonheur même. Il n'y a plus d'argent, on ne peut plus vendre ni acheter. Certains commerçants donnent alors tout leur stock. Un grand abattoir met à la disposition du public des tonnes de viande qui sont distribuées également entre les membres de communautés ethniques : blanche, chinoise, vietnamienne, mexicaine. Les barrières raciales semblent être tombées à ce moment-là. L'Utopie devient réalité. Jamais les habitants de San Francisco ne se sont sentis plus à l'aise, plus chez eux, qu'après le tremblement de terre. Dans les mémoires des témoins, il n'y a pas eu de peur, de désespoir, de traumatisme, mais au contraire de l'action dominée par un sens de l'implication individuelle, quand chacun se sent investi d'une tâche importante, lui donnant du sens et une place dans la communauté. On vit dans l'immédiateté, dans l'urgence d'un quotidien dominé par la précarité certes, mais aussi, ou surtout, par le sentiment d'une parenté profonde et chaleureuse avec les voisins et les autres rescapés. Parce que le drame est collectif et qu'il est vécu collectivement, la misère n'est plus individuelle. Elle en est allégée d'autant.

Face à cette utopie heureuse et efficace, une autre réaction se manifeste et forme le second volet de l'histoire. C'est celle des autorités civile et militaires et de l'armée qui est appelée à la rescousse par le gouvernement. Le Brigadier Général F. Funston commande alors le camp militaire qui se trouve au nord de la ville. Le Général Funston est un traîneur de sabre qui croit aux vertus de la discipline militaire. Il a en face de lui une population incontrôlée qu'il s'agit de mettre au pas. Les habitants de San Francisco, voilà l'ennemi. Il va pouvoir obéir en toute bonne conscience (il prétend « aider » la population) à sa vocation de guerrier. Même si la loi martiale n'est pas officiellement déclarée il va agir comme si elle l'était. Il a affaire, d'après lui, à une « foule dangereuse et débridée » (l'anglais « mob » désigne une foule de manifestants violents qui se livrent à des lynchages et des pillages). Le maire de la ville donne l'autorisation aux troupes et à toutes les forces de police de tuer toute personne trouvée en train de piller ou

voler. Restaurer l'ordre devient donc un acte de guerre contre une population supposée non seulement impuissante à se secourir elle-même, mais menacée par le chaos et l'anarchie. On a affaire à ce que Solnit appelle la « panique des élites ». On assiste alors à des meurtres perpétrés par les troupes sur des citoyens en général innocents qui vont dans les maisons ou les bâtiments pour chercher et aider des victimes, ou récupérer des vivres et du matériel utile. On estime à plusieurs dizaines voire plusieurs centaines les morts dues à ces exécutions. Mais il y a pire. Comme le feu se propage, la population s'est arrangée pour éteindre les foyers d'incendie au moyen de couvertures imbibées d'eau ou de vinaigre. Les habitants font face au feu avec des sceaux d'eau. Par exemple la poste centrale est sauvée grâce aux employés qui refusent d'évacuer les lieux et utilisent des sacs postaux pour étouffer les flammes. Mais l'inepte général pense différemment. Il emploie notamment de la poudre à canon pour provoquer des explosions qui doivent, d'après lui, servir de contre-feux. Il n'en est rien et l'utilisation de poudre, plutôt que de dynamite, a l'effet inverse et contribue à augmenter et propager l'incendie. Il empêche bien sûr les habitants d'intervenir par leurs propres moyens.

Ce qu'on peut appeler la réponse de l'État se résume donc à une réaction de peur devant le spectre du désordre (il faut donc restaurer l'ordre et traiter la population en ennemi) et à des mesures contre-productives (en empêchant les habitants de trouver eux-mêmes les moyens de faire face au problème). Cette intervention de la force militaire est d'autant plus absurde qu'elle ajoute du chaos là où il y avait une forme d'ordre, spontané et non réglementé par l'État, et qu'elle crée de la confusion et de la destruction là où il y avait de l'entente et de la coopération utile. L'État apparaît dans toute sa dimension de haine irrationnelle face à la spontanéité populaire dont elle dénie systématiquement l'existence et la valeur. Un témoin a écrit à propos de l'incendie de SF de 1906 : « Ces histoires n'ont qu'un début et qu'une fin. Elles commencent avec l'imbécillité criminelle des militaires ; elles finissent avec l'héroïsme victorieux des citoyens ».

D'autres éléments de l'histoire méritent d'être rapportés. Le maire mit en place un comité dit « Comité des Cinquante » qui servit de gouvernement provisoire à la ville. Une de ses tâches fut de relocaliser la ville chinoise. Or la communauté chinoise importante de SF occupait une des parties les mieux situées de l'espace urbain et d'une grande valeur immobilière. Le plan consistait à exproprier les Chinois sous prétexte de reconstruire leur quartier et de les déplacer afin de s'emparer de cette aubaine immobilière. Le plan n'aboutit pas (?) mais cette tentative en dit long sur les manipulations venues d'en haut. D'autres exemples peuvent être cités. Ainsi les cantines improvisées furent remplacées par des soupes populaires contrôlées par les autorités. Il fallait maintenant des tickets pour obtenir un repas. La crainte était que les gens abusent du système et que certains se servent au détriment d'autres. Il fallait désormais aller dans des centres de secours officiels où on préparait les repas. La population qui préférait faire la cuisine elle-même et l'accès libre aux repas prit ce nouveau dispositif en grippe et refusa d'aller manger dans ces soupes populaires. Les gens ne voulaient pas de « charité ». Ils voulaient de l'entraide. Ils préféraient avoir faim que d'être ainsi humiliés.

Par une coïncidence remarquable un des témoins de ce qui se passa à SF fut le grand psychologue et philosophe William James, père du pragmatisme en philosophie. L'Université de Stanford l'avait justement invité cette année-là pour enseigner la philosophie. Or James avait consacré quelques réflexions à l'utopie socialiste et en avait tiré la conclusion que l'utopie, malgré son caractère improbable et irréaliste, servait à donner une assise à l'espoir d'un monde

meilleur. Sa conférence sur « l'équivalence morale de la guerre », préfigure l'essai qu'il consacra au tremblement de terre de SF qui intervint six semaines plus tard. Il soutenait l'idée que la guerre était une sorte d'utopie qui consacrait les valeurs de sacrifice de soi et d'héroïsme au service de la nation. Mais en même temps il défendait l'idée que la société avait besoin de paix et devait éviter la guerre. Il était résolument anti-impérialiste et s'opposait par exemple la guerre contre l'Espagne et à l'annexion des Philippines comme colonie des États-Unis. Il fallait donc trouver une utopie pacifique remplaçant l'utopie belliqueuse, un « équivalent moral à la guerre ». Celle-ci se trouvait précisément dans une sorte de guerre contre la nature et il la trouva dans la lutte que livra la population pour sa survie et dans l'organisation spontanée des volontés individuelles en vue du bien commun. Dans son essai sur « quelques Effets Mentaux du Tremblement de Terre » il observa dès le premier jour une absence remarquable de peur. Il retourna dans la ville huit jours après et constata 1°) le retour de toute la population qui pouvait travailler au travail, 2°) une ambiance de joie et de gaieté générale, ou en tout cas de fortitude morale, 3°) une situation de parfaite discipline collective. Il soulignait deux points en particulier : la rapidité de la population à improviser des solutions pour sortir du chaos et cela sans aucun chef ou structure de commandement, et ensuite la bonne disposition d'esprit, calme et sans débordement de pathos. Pendant ce temps les media de la côte Est se lamentaient à grands cris et faisaient état de la confusion tragique et de la douleur sans borne des habitants. Mais ces cris et ces lamentations étaient ceux de journalistes et du public éloigné de la scène du désastre. Sur place personne ne se plaignait ni ne gémissait. Il avait donc trouvé là ce qu'il cherchait, « l'équivalent moral de la guerre ». Il l'avait trouvé simplement dans la solidarité unissant une population faisant face à l'adversité, avec courage, détermination et un esprit inventif. Il pensait qu'il avait mis en évidence un trait qui n'était pas seulement le propre des Américains ou des Californiens mais de tout homme. Bref, qu'il avait trouvé un trait propre à la nature humaine.

Nos sciences humaines et sociales, supposées être progressistes, en refusant systématiquement tout recours au concept de nature humaine et en se défendant de tout soupçon de rousseauisme, ont prouvé au contraire qu'elles étaient des idéologies réactionnaires, aveugles au potentiel altruiste que manifestaient non seulement les citoyens de San Francisco mais qu'ont manifesté régulièrement toutes les populations qui ont été observées à la suite de grandes catastrophes. Nos sciences humaines participent en vérité de ce que Solnit appelle la « panique de élites », parce que la croyance implicite en une nature humaine qui ne dit pas son nom, égoïste et agressive, est ancrée au fond de l'esprit de bien des philosophes et des sociologues qui ont influencé le cours des sciences humaines. La sociologie des catastrophes est venue remédier à cette erreur et apporte maintenant des nombreuses preuves du contraire, tout en nuancant l'image de ce genre de situations qui comportent bien sûr des côtés plus sombres.

L'ouragan Katrina et l'inondation de la Nouvelle Orléans.

Le 29 août 2005 un ouragan d'une force exceptionnelle baptisé Katrina frappe de plein fouet la Nouvelle Orléans. Des vents d'une violence extrême et des vagues furieuses provoquent la rupture des digues protégeant les bas quartiers de la ville des eaux du Mississippi. Une inondation engloutit environ 80% de la cité. Cet ouragan a pour effet de provoquer d'autres inondations dévastatrices tout le long de la côte. Il s'agissait là de la plus grande catastrophe causée par un ouragan (cyclone, typhon) de toute l'histoire des États-Unis.

Il est remarquable qu'un siècle après le tremblement de terre et l'incendie de San Francisco, la même histoire se répète, dans les mêmes termes, en commençant par l'imbécillité criminelle des autorités et se poursuivant avec l'héroïsme spontané des citoyens. Il faut dire que cela s'est produit durant la présidence d'un élu particulièrement malfaisant et stupide, le Président Bush second du nom.

Quand les eaux sont montées un grand nombre d'habitants, plus de 1600, montent sur le toit de leur maison et attendent des secours qui ne viennent pas. Dans les jours qui suivent beaucoup meurent par noyade, manque d'eau et de médicaments, arrêts cardiaques, ou sont tués par d'autres. La chaleur est très élevée, les eaux sont infestées par des alligators et des serpents venimeux. Quelques secours sont envoyés : des hommes armés qui transportent les rescapés jusqu'à l'autoroute conduisant au Superdome (un stade de sport transformé en centre de regroupement) mais qui les abandonnent en chemin. La Garde Nationale se comporte en armée d'occupation. La ville est tout entière traitée comme une prison et ses habitants comme des prisonniers dangereux. L'effet de « panique de l'élite » joue avec une force particulière : peur du désordre, peur des gens pauvres, des minorités, des immigrants, crainte obsessionnelle de pillages, de vols, recours à la force armée, réaction à partir de rumeurs infondées. Ce sont les médias et les autorités qui sont à la source de ces rumeurs de viols, de meurtres, de fusillades et de pillages. Par exemple la chaîne de télévision CNN déclare que « dans les rues non éclairées des gangs se déplacent en tirant avantage d'une ville laissée sans défense. Quiconque s'aventure hors de chez lui est menacé d'être volé ou tué. C'est un état de siège. » Le New York Times dans son édition du 1^{er} septembre déclare que « le chaos s'est emparé de la NO et les pillards se déchainent ...ils mettent à sac les magasins et pillent tout, la nourriture, les vêtements, les appareils électroménagers, les ordinateurs, la bijouterie, les armes. » En réalité ce qui se passait c'est que la population réquisitionnait tout ce qu'elle pouvait pour s'en servir et le distribuer. Quant aux vols et aux rapines elles ont eu lieu aussi mais les coupables étaient tout autant les policiers que les civils. Cela on ne l'annonçait pas.

Les témoignages directs indiquent ce qui s'est passé. Par exemple un groupe de rescapés campait près d'un centre commercial à côté du Convention Center. Ce centre devient un des principaux refuges. Mais d'abord c'est la police qui vient ouvrir les grilles de ce centre commercial. Ces policiers sont venus pour voler. Une fois les grilles ouvertes, les réfugiés s'installent et se servent comme ils peuvent de ce qu'ils trouvent dans les magasins pour survivre. Par la suite la rumeur fait de ces réfugiés des pillards et des bandits. Les photos prises de réfugiés noirs qui transportaient des marchandises sont légendées « pillages » tandis que les photos de blancs qui faisaient la même chose sont légendées « transport de provisions ». Ainsi s'installe le mythe du pillage et du criminel, particulièrement Afro-Américain, d'autant plus que la majorité de la population qui est restée à la NO et qui est victime du cyclone est noire et pauvre. Les blancs, dans leur majorité, ont pu s'échapper à temps. La population défavorisée n'a pas d'autre lieu où chercher refuge et ne possède souvent pas les moyens de transporter les membres de la famille qui sont vieux ou handicapés.

Le 31 août la catastrophe naturelle est devenue un désastre social. Les réfugiés entassés dans le Superdome et dans le Convention Center (Centre des Congrès) sont laissés à eux-mêmes. La nation toute entière peut les voir mourir de soif, de maladie, de désespoir, d'épuisement. Certains se rebellent contre les forces de l'ordre qui les tiennent à la pointe de leurs armes. Le FEMA (Agence Fédérale d'Organisation des Secours) refuse toute proposition et repoussent

tous les volontaires, les offres d'aide et de vivres. Il n'est pas prudent dit-on d'entrer dans la ville. L'organisation des transports par autobus est confiée à un protégé du Président Bush, un propriétaire d'une entreprise de transports par camions, ne connaissant rien au transport de passagers en bus ; il doit s'adresser à des compagnies de bus qu'il sous-contracte. Cette décision entraîne des délais considérables et constitue une forme de pillage des ressources par la présidence. Pendant ce temps les rumeurs dépeignant des Noirs mettant la ville à feu et à sang se répandent. Ces rapports sont progressivement retirés fin septembre et début octobre, mais le mal est fait. Même la presse britannique s'en fait l'écho et l'éditorialiste T. G. Ash y voit une nouvelle démonstration de la nature bestiale de l'homme qui se dissimule sous le mince placage de la civilisation. Hobbes est remis à l'honneur. Dans le NY times l'éditorialiste M. Dowd écrit que la NO « est devenue une fosse de serpents où règne l'anarchie, la mort, le pillage, le viol, le règne des brutes, la souffrance des innocents, ... ». Les rumeurs enflent jusqu'à faire croire à des actes de cannibalisme. La police et la garde nationale sont tellement persuadés que la foule est prête à les massacrer eux et tout ce qui se présente qu'ils n'osent pas s'approcher et la tiennent à distance avec leurs fusils et armes automatiques. Ils ne s'approchent pas avec les camions d'eau dont a désespérément besoin la population et les hélicoptères jettent des provisions et des bouteilles d'eau d'une hauteur de 15 mètres de sorte que les cartons explosent en arrivant à terre. Les réfugiés entassés dans le Centre des Congrès sont laissés sans secours et sans ravitaillement. Ils voient passer les Gardes nationaux qui les menacent et ne leur apportent rien, pas d'eau, pas de vivres.

Pour ce qui est des rumeurs concernant les bandes armées elles étaient vraies dans la mesure où ces bandes existaient mais consistaient en fait en groupes de volontaires qui s'organisaient pour s'entraider, pour s'approvisionner, pour apporter de secours et des soins aux blessés, pour donner de l'eau et des vêtements, pour protéger les enfants et pour secourir les vieilles personnes, elles surtout. Un témoignage affirme : « Nous étions enfermés comme des animaux, mais je n'ai jamais vu autant d'humanité à l'œuvre ». Le 26 septembre l'agence de presse Newhouse conclut que « la grande majorité des supposées atrocités commises par la population évacuée –telle que meurtres en série, viols, passages à tabac—se sont révélées être de fausses rumeurs, en tout cas des rumeurs que les autorités civiles et militaires n'ont pu confirmer par aucune espèce de preuve ».

Dans certains quartiers des groupes d'auto-défense font leur apparition. Il s'agit de blancs qui s'arment et se préparent à défendre leurs maisons contre les attaques des pillards. C'est dans un quartier nord de la ville, relativement épargné par l'inondation du fait de sa topographie, qu'ils sont les plus visibles. Ces vigiles tirent à vue sur toutes les personnes qu'ils ne connaissent pas. Un témoin victime de ces groupes d'auto-défense a relaté son expérience en face de la caméra de Spike Lee, le metteur en scène, pour son film documentaire intitulé « Quand les Dignes se Rompirent ». Il faisait partie des Noirs Américains sur qui ces vigiles ont tiré, tuant dix-huit d'entre eux. L'histoire de ce témoin, Donnell Herrington, est la suivante : au départ il commence par aider ses voisins, tous ceux qu'il peut secourir. Il ne peut évacuer son quartier qui est totalement inondé parce que ses grands-parents ne peuvent en sortir et qu'il veut les secourir. Il s'empare d'une chambre à air et part à la nage. Un de ses cousins passe près de lui avec un bateau et ils se mettent à transporter des gens de leurs maisons jusqu'à la route nationale. Après des heures passées à agir en secouriste il décide de se rendre dans le quartier d'Alger (quartier qui a été épargné par l'inondation) où il a aussi un logement afin d'y chercher des secours pour ses grands-parents. Il est accompagné par deux autres jeunes gens. Tandis qu'il marche et qu'il

parle à un de ses compagnons un homme blanc surgit et lui tire dessus sans sommation avec une cartouche de grenailles. Les plombs percent la chair de Donnell qui se met à perdre du sang de multiples blessures. L'agresseur lui tire une seconde fois dans le dos. Miraculeusement Donnell arrive à se relever et finit par trouver du secours. Le vigile qui lui avait tiré dessus pensait tout simplement que n'importe quel Noir marchant dans son quartier était un assassin et un pillard et qu'il fallait le neutraliser immédiatement et sans sommation.

Donnell dans son malheur a la chance de rejoindre l'hôpital de Gretna, une banlieue proche d'Alger. Mais le sheriff de Gretna décide dans les heures qui suivent de fermer l'accès à ce quartier épargné et où les réfugiés du Centre des Congrès et du Superdome auraient pu échapper aux conditions de misère qui étaient les leurs. Il y avait un pont qui menait directement du Centre des congrès à Gretna. Mais le sheriff et ses hommes en avaient bloqué l'accès à tel point que même Fox News, la plus réactionnaire des chaînes de télévision, s'en était émue. Gretna était la porte vers la liberté et la sécurité mais les forces de l'ordre interdisaient tout passage. La NO était effectivement devenue une prison.

Pendant ce temps les manifestations de coopération et d'entraide abondaient, les actes de compassion se multipliaient. Des petites communautés se formaient dans des écoles ou des bâtiments se trouvant hors de la zone inondée. Les uns cherchent de la nourriture dans des magasins qui ont été vandalisés, les autres s'occupent de trouver des vêtements. Les deux choses, nourriture et vêtement, sont ce qui manque le plus. De l'aide est apportée de l'extérieur mais l'entraide à l'intérieur de la ville est constante et généralisée. L'aide extérieure est coordonnée par des associations locales comme le HCNA (Association de Quartier de la Sainte Croix) qui reçoit les dons et l'aide d'églises, de l'acteur Brad Pitt, d'étudiants, de jeunes anarchistes et du Sierra Club. Cette association s'oppose notamment à un plan concocté par des hommes d'affaire et des promoteurs qui veulent faire main basse sur le quartier (le 9^e arrondissement). C'est encore une fois l'histoire de Chinatown à SF qui se répète. Le HCNA était une association qui se battait déjà pour la réhabilitation du quartier et formait une structure préexistante adaptée aux circonstances post-catastrophiques de Katrina. Ce type d'association et d'autres ont constitué un tissu associatif et des réseaux qui ont permis d'organiser les secours en maintenant des liens solidaires et responsables, en intégrant les apports extérieurs. Des structures de ce type, qui préexistent à une catastrophe, sont un élément essentiel à la mise en place de dispositifs de secours et à une structure d'entraide adaptée aux besoins. Elles se sont avérées plus efficaces que l'Agence Fédérale FEMA qui disposait de moyens financiers et matériels bien supérieurs.

Les conséquences d'une catastrophe naturelle sont ainsi atténuées dans la mesure où les personnes peuvent s'organiser librement et improviser collectivement des solutions. Lorsque les forces de l'État criminalisent et emprisonnent la population, ces solutions sont difficiles ou impossibles à trouver. Il faut dire que l'État Fédéral était dirigé par un Président monstrueusement incompétent. On lui avait dit le 28 août que les digues menaçaient de rompre. Le 1^{er} septembre il affirmait : « Je pense que personne ne pouvait prévoir la rupture des digues » ! Quand Katrina frappa, le Président prenait des vacances dans son ranch et il mit plusieurs jours à aller inspecter, du haut de son avion présidentiel, les ravages subis par la ville.

Revenons encore sur le volet d'entraide et de coopération qui se développe dans une situation de ce type. La disparition des services gouvernementaux, la situation de besoin dans une

configuration de survie, font surgir des forces latentes et endormies dans le tissu social. Après Katrina on vit réapparaître les valeurs promues par le grand mouvement des droits civils dont le porte-parole avait été Martin Luther King. Celui-ci ne luttait pas seulement contre la ségrégation raciale mais pour une société juste, pacifique et fondée sur l'amour du prochain. Ce grand mouvement fut ressuscité et de nombreuses églises et congrégations chrétiennes (catholique, mennonites, méthodistes et autres) se mobilisèrent. Par exemple une église mennonite eut l'idée de faire appel à tous les propriétaires retraités de camping-cars pour venir avec leurs véhicules fournir des logements mobiles. Ces rassemblements furent l'occasion de toutes sortes de festivité et activités conviviales (pique-niques, repas collectifs, concerts, équipes de travail). Mais il n'y eut pas que des structures permanentes et officielles qui sont intervenues, des groupes de la contre-culture ont été très présents. C'est le cas des panthères Noires (Black Panthers) et de la Famille Rainbow dont nous allons parler plus tard. Ces groupes ont des savoir-faire très utiles. Par exemple beaucoup de leurs membres sont des charpentiers, ou des maçons. Ils savent organiser des cuisines en plein air et des cantines, bâtir des latrines, préparer des repas pour une nombreuse assistance, apporter des soins de premier secours. Ainsi un membre de l'organisation des Black Panthers et deux militants blancs des droits civils se sont réunis et ont fondé, le 5 septembre, une association appelée « Terrain Commun » (Common Ground). L'idée était de trouver un terrain commun d'entente, de mettre de côté les différences idéologiques ou politiques. Ils ont mis chacun vingt ou trente dollars dans le pot commun. Ce pot allait atteindre des millions les semaines suivantes. Ils appelèrent toutes sortes d'associations et de personnes, dont les Vétérans pour la Paix, une mère de famille, Cindy Shean, qui avait protesté devant le ranch de Bush et qui avait attiré une foule de sympathisants, des étrangers (dont des Français), et bien d'autres. Le groupe grossit et mit en place son propre programme d'aide. Parmi leurs actions il y avait une action médicale qui comprenait des médecins allant à vélo sur la rive gauche, soignant les vigiles blancs comme les victimes noires. Ce faisant ils contribuèrent à restaurer la paix entre ces communautés. Ils mirent en place une station de prêts d'outils. Leur action était donc d'ordre utilitaire et social et malgré des errements ces improvisations tous azimuts étaient bénéfiques.

C'est donc dans un paysage de ruines qu'apparaissent ces communautés spontanées d'entraide et de coopération bénévole. Elles se parent des attributs caractéristiques de deux autres phénomènes collectifs ludiques et festifs qui s'apparentent à ces communautés de besoin : les carnivals et les communautés de type anarcho-hippie dont l'une, la Rainbow Family va retenir notre attention. Chants, danse, musique, déguisements, mais aussi plaisanteries, humour, jeux et atmosphère de liesse sont à l'honneur. Nous les avons vues alors que nous étudions les carnivals, les rites d'inversion de rôle, les communautés cosaques, les « débauches » des pirates. La création de telles communautés même temporaires ne peut se passer de ces manifestations où le rire et la rigolade, l'amitié et l'affection, la danse et la musique créent des connivences et des complicités qui sont l'essence de ce que j'ai appelé les conditions de félicité de la vie collective et qui permettent de consolider des liens faibles. La présence et l'action de membres de la Rainbow Family à la NO après Katrina sont tout à fait révélatrices de l'affinité profonde qui existe entre ces deux formes de vie collective : la forme post-catastrophique qui répond à un besoin de survie, et la forme ludique et idéologique qui correspond à une utopie. Un grand rassemblement Rainbow avait eu lieu un mois avant la catastrophe en Virginie. Dès l'annonce du désastre les membres de cette communauté se sont concertés et ont décidés de venir en renfort sur les lieux de la catastrophe. Ces membres de la Rainbow Family savaient particulièrement bien comment organiser des camps et des cantines, aménager des sanitaires et

s'occuper de crèches. Ils se sont donc rendus dans la ville de Waveland qui avait été sinistrée. Ils y rencontrent une association religieuse avec laquelle ils s'entendent pour faire action commune, malgré leur orientation idéologique complètement différente (les uns sont chrétiens et les autres anarchistes). Ils mettent sur pied deux cuisines distinctes qui ne tardent pas à fusionner. La RF sert des repas mais produit de l'aide médicale, donne des outils, aide à la reconstruction et fait également des interventions de type visite et écoute. Les deux organisations collaborent efficacement et démontrent que ces deux structures, l'une permanent et établie, l'autre nomade et temporaire, sont également utiles. La contre-culture et l'Église se sont montrées capables de collaborer dans la meilleure entente.

En conclusion provisoire, on peut avancer que les situations post-catastrophiques sont grosses de promesses utopiques qui se réalisent au moins partiellement et qui mettent en œuvre les mécanismes déjà analysés des collectifs anarcho-grégaires : partage (en l'absence de moyens de paiement), coopération volontaire, absence de chefs ou de structures hiérarchiques, projets créés dans un souci d'efficacité immédiate, préoccupations centrées sur l'ici et le maintenant, donc immédiateté couplée à l'immanence, à la priorité de la relation personnelle sur la relation de statut, renforcement des liens par la joie, la convivialité gaie, la musique, la danse, la commensalité, l'écoute attentive, phénomène de *communitas*, sentiments forts d'appartenance à une communauté où chacun a un rôle à jouer sans donner ou recevoir d'ordres, ouverture du groupe, abolition des barrières de classe et de race...en face se manifeste le « social » dans toute sa dimension hiérarchique, agressive, fermée.

Certes toutes les situations post-catastrophiques ne se ressemblent pas exactement, mais l'émergence des dimensions et des forces d'entraide est un fait incontestable attestées dans n'importe quelle situation qui suit un désastre (chez nous, de récentes inondations dans le Var en sont un exemple).

2. Un exemple de communauté intentionnelle : l'utopie nomade de la Famille Rainbow

Création et définition

La Famille Rainbow (Famille Arc-en-Ciel de la Lumière Vivante, appelée aussi Tribu ou Nation Arc-en-Ciel) est un mouvement post-hippie né en 1972, lors de sa première réunion dans le Colorado. La Famille Rainbow (FR) est devenue la communauté utopique la plus importante d'Amérique du Nord. Des chapitres se sont créés en dehors des États-Unis, en Europe notamment (premier rassemblement en 1983), et la Famille est devenue un mouvement international d'une certaine ampleur.

C'est un groupe « intentionnel » dont le but est de faire l'expérience d'une forme de vie collective « utopique » idéale et de construire une culture meilleure que celle offerte par la société industrielle et capitaliste moderne appelée, par les membres de ce groupe, « Babylone ». Ceux-ci veulent influencer le cours des choses, réformer Babylone, par l'exemple et par des prières destinées à amener de la paix et de l'harmonie dans le monde. Ils prêchent par l'exemple et par des moyens spirituels et mystiques. Leur action n'est pas politique au sens d'une action directe sur les structures de la société ni d'une volonté de prise de pouvoir. La FR est résolument pacifiste.

La caractéristique importante est qu'il s'agit d'une communauté « temporaire » qui ne se réunit que périodiquement en rassemblements nationaux annuels ou régionaux. Elle ne se réunit pas aux mêmes endroits et change de lieu de rencontre à chaque fois. Elle est, de ce point de vue, « nomade ». Mais surtout elle n'est pas une communauté de vie qui produit les moyens de son existence économique, comme d'autres communautés utopiques, fouriéristes, par exemple, ou du type Longo Mai. Les membres de la FR sont pour une part des marginaux ou des bohèmes qui vivent sans domicile fixe, mais pour une plus grande part des professionnels qui gagnent leur vie normalement comme employés, fonctionnaires, ou professions libérales et qui ont des revenus tirés d'activités accomplies en milieu « babylonien ».

Une autre caractéristique de ce mouvement qu'il faut souligner au départ est son ouverture totale. Il suffit de se dire membre ou de simplement entrer dans le périmètre d'un rassemblement pour être de facto membre du groupe. L'idée est d'ailleurs que tous les êtres vivants font par principe et dès l'origine partie de la RF, vue comme une communauté vivante universelle. Ce point est très révélateur. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner l'ouverture du groupe comme un trait essentiel des collectifs AG. Contrairement aux formes de vie collective « sociale », il n'y a pas de carte de membre, de conditions préalables, d'examen de passage, de décision d'une autorité tierce, de prix à payer, de preuve à amener. Tout est immanent et l'appartenance est assumée par la présence. Le corollaire est qu'aucun engagement définitif n'est attendu de personne. Cela contraste bien entendu avec l'habitude « sociale » d'engagement à court, moyen ou long terme. J'ai appelé ce principe « l'appartenance subjective ». Il suffit de se penser comme appartenant à la communauté pour effectivement en être membre. C'est le sujet qui décide, pas la communauté. Cela est paradoxal, voire inacceptable, d'un point de vue « social », mais tout à fait avéré dans les faits. Des populations tribales et d'autres associations mettent ce principe en œuvre.

La qualité « anarchique » de cette organisation se manifeste encore plus catégoriquement dans son effort quasi obsessionnel pour éliminer toute hiérarchie entre ses membres et toute nuance d'inégalité entre hommes et femmes, jeunes et vieux, anciens et nouveaux. Même si des différences se font jour inévitablement et réintroduisent un soupçon de hiérarchie entre les membres, il y a un effort conscient permanent pour éliminer l'existence de rangs et abolir le pouvoir de décider pour ou à la place des autres. On ne donne pas d'ordre et personne n'est censé obéir à quiconque. Il n'y a pas de chef. Les responsables sont des « focalisateurs ». Il n'a pas de pouvoir personnel ou d'une faction. Toute prise de pouvoir ou même d'influence excessive est considérée comme une menace et le groupe exerce une grande vigilance à cet égard. Cela n'empêche nullement le respect de normes et de décisions collectives prises par consensus. J'y reviendrai car le problème du consensus ou de l'unanimité est l'un des problèmes les plus difficiles à résoudre pour un collectif AG. La FR a eu une approche unique dans ce sens.

Sources historiques

La FR a fleuri sur un terrain depuis longtempsensemencé par des mouvements communautaires de type AG, mouvements dont certains se confondent avec le peuplement de l'Amérique du Nord par les colons européens. On peut citer les Huttérites (anabaptistes allemands qui ont migré aux États-Unis en masse à la fin du 19^e siècle), et de nombreuses communautés utopiques, fouriéristes et autres qui ont existé et existent encore dans ce pays. L'Amérique comporte aussi une tradition intellectuelle très forte d'anarchisme et de pacifisme dont le représentant le plus

connu est sans doute Thoreau (Henry Daniel Thoreau 1817-1862, auteur de *Walden* et de *Civil Disobedience*, transcendentaliste). Cette tradition est proche d'une autre, d'orientation écologiste et de défense de la nature, représentée par le Sierra Club qui dès le début du 20^e siècle mène de grands combats pour la préservation de la nature. La Dépression a également joué un rôle en générant une population de vagabonds nomades, les « hobos » dont va s'inspirer Kerouac par exemple. À partir de ces sources plus lointaines se développe la contre-culture des années 60 et 70, avec le mouvement hippie, la mobilisation contre la guerre du Vietnam et les tournées de groupes iconiques comme les Grateful Dead. Au commencement la FR unit deux groupes principalement : d'une part des hippies imbus d'une vision utopique et quasi-mystique de l'avenir, avec des références à toutes sortes de philosophies et religions orientales (soufisme, taoïsme, bouddhisme, tantrisme), une tendance hédoniste et un désir de retour aux sources indigènes (Indiens d'Amérique dont une légende hopi aurait prédit l'apparition de « guerriers de l'arc-en-ciel », d'où le nom de la FR), et d'autre part des vétérans de la guerre du Vietnam devenus pacifistes. Les premiers apportaient leur vision et leur culture et les seconds leur expérience et leur dégoût de la violence. Ils étaient unis par un engagement pacifiste commun. Les seconds ont eu un rôle déterminant du point de vue de la composition sociologique de la FR mais aussi par l'apport de savoir-faire essentiels, notamment dans la mise sur pied de campements, le secourisme, la sanitation, l'alimentation et la logistique d'une façon générale. Les racines idéologiques et historiques, les sources d'inspiration et la composition même du mouvement sont d'une très grande diversité.

Organisation et gouvernement

La pièce centrale du dispositif est le Conseil de la FR. Il se réunit lors des rassemblements annuels nationaux et les petits rassemblements régionaux ou locaux ont également leur conseil. Il faut préciser encore que la collectivité FR n'existe concrètement que lors de ces rassemblements estivaux qui prennent place dans des sites publics, à distance des lieux habités, dans la nature, et réunissent des dizaines de milliers de participants à la manière des vastes jamborees des scouts. Ces rassemblements évoquent ceux de Woodstock ou de Burning Man mais s'en distinguent en ce sens qu'ils ne sont pas des spectacles commerciaux (il n'y a pas de droit d'entrée) et qu'ils proscrivent l'usage de l'argent et de toute forme de commerce autre que le troc, l'échange et la prestation gratuite et volontaire de services. Rappelons aussi que ces rassemblements ont pour but de faire l'expérience concrète d'une vie communautaire utopique et pas d'assister à un concert, même si la musique a une place de choix dans ces réunions.

Les conseils sont des séances de prises de parole et de délibérations devant aboutir à des décisions collectives fondées sur le consensus. Il n'y a pas de vote parce que celui-ci créerait une majorité et une minorité et donc un pouvoir et une inégalité. En principe même un seul vote contraire à une décision approuvée par tous a un pouvoir de veto. On ne peut rien faire, engager aucune action, sans que tous ne l'approuvent. Ce problème de prise de décision à l'unanimité est donc une question centrale pour la FR.

Les participants (tous les membres du rassemblement qui le souhaitent) forment un grand cercle. Chacun parle à son tour et personne ne peut interrompre l'orateur tandis qu'il parle. Le respect absolu de la parole de l'autre est un principe fondamental. C'est la forme verbale du partage : on ne peut interrompre l'orateur et chacun dit ce qu'il veut. Dans un premier temps chacun se présente et parle de ses propres préoccupations (on appelle cela le « chant du cœur » heartsong), puis dans un second temps, l'ordre du jour est discuté. Le conseil se réunit en effet

pour discuter de dispositions à prendre, en général des questions pratiques telles que la construction de latrines, le ravitaillement, la garde des enfants, le tracé des chemins, les relations avec les autorités (comme la bureaucratie des parcs nationaux et la police).

Comme il arrive souvent les discussions sont interminables, beaucoup de participants interviennent hors sujet et aucun accord unanime n'émerge de ces séances. La réaction d'un observateur « social » est de trouver cet exercice inutile, inefficace, et une ridicule perte de temps. Mais pour les membres de la FR il s'agit au contraire d'une mise en œuvre de ce qu'il y a de plus fondamental dans ces réunions : donner à chacun son importance et sa place. Il est plus urgent pour la FR de respecter l'existence et le rôle de chaque individu (tel qu'il se représente dans sa parole) que d'aboutir à une décision. Cela est tout à fait paradoxal et inadmissible dans ce que nous appelons, dans nos démocraties étatiques, le processus démocratique. Cela paraît contre-productif. Mais pour la FR il est primordial de reconnaître le besoin d'existence de l'individu avant celle de la collectivité. Le mode opératoire, inclusif et fondé sur le respect, est plus important que le résultat en termes de décisions prises et d'efficacité pratique.

Malgré tout, des décisions sont finalement prises par les conseils et l'expérience montre que le processus consensuel est viable même sur une grande échelle (des groupes supérieurs à quelques centaines de personnes). Il permet d'abord d'unifier le groupe dans un mode opératoire inclusif. Il développe les valeurs de respect de l'autre. Ce processus repose aussi sur la confiance faite à la rationalité individuelle. La FR est unique dans sa détermination à respecter et mettre en œuvre le consensus ou le principe d'unanimité. Aucune autre communauté anarchique et égalitaire ne l'a mis en pratique avec le même degré d'adhérence à la norme, trouvant que le processus était trop long, trop dispendieux, peu efficace pratiquement. Un système majoritaire ou autoritaire s'est toujours imposé. La RF a fait de multiples essais et tentatives et un ensemble de dispositions ont été mise en place : d'abord une séparation entre un temps de partage individuel (heartsong) et un temps de discussion de l'ordre du jour. Ensuite la désignation d'assesseurs appelés « vérificateurs de vibrations » (vibeswatchers) qui peuvent interrompre les discussions s'il y a des manifestations d'agressivité. Ils invitent les participants à s'embrasser (hug) à entonner la syllabe « om » ou à prier avant de reprendre le débat. D'autres sont préposés à faire respecter des temps de parole. Un objet rituel (plume ou autre) est passé à celui ou celle qui prend, à son tour, la parole dans le cercle, pour signifier qu'il ne peut être interrompu. D'autres dispositions facilitent le processus, par exemple la création de sous-comités (conseils) qui préparent les décisions du conseil, la résolution consistant à déclarer l'unanimité quand une seule voix ou deux seulement s'y opposent, etc. Dans certains conseils on parle ad libitum et quand plus personne n'a rien à ajouter on déclare l'unanimité. Cette expérience est très intéressante et rappelle mutatis mutandis les débats du kroug cosaque ou du divan des républiques barbaresques. En tout cas elle prouve que le principe de l'unanimité peut être modulé et être réalisé dans la pratique, même s'il demande du temps, des ajustements et un effort certain. Ce mode de représentation collective est aux antipodes de celle qui prévaut dans le suffrage universel à bulletin de vote anonyme.

Non-violence et pacifisme

La FR est un mouvement non violent et son engagement pacifiste est à la base de son idéologie et de sa politique. Elle est cependant confrontée à la violence à l'intérieur et à l'extérieur. Face à des provocations, exactions et menaces de la part de la police et de l'armée ou de la part des

agents du Service National des Forêts, lors de du rassemblement en Caroline du Nord de 1987, la réaction des 16 000 participants a été calme et non violente.

Une tactique utilisée par la FR est d'encercler la ou les personnes qui sont violentes ou en menacent d'autres et d'entonner la syllabe « om ». Ils appellent cela « ommer ». Tous les membres de la FR sont en principe « gardiens de la paix » ou shanti sena (du sanskrit « centre de paix ») mais en réalité certains forment une sorte de police organisée, non violente mais qui a un certain pouvoir de coercition. Une de ses tâches est d'identifier des éléments étrangers qui s'infiltrèrent dans les groupes pour créer des perturbations. Ainsi deux principes de la FR sont violés : un certain pouvoir est accordé à certains plus qu'aux autres et la qualité de non membre est attribuée à des personnes présentes. Des actes d'intimidation ont été commis par les shanti sena qui ont ainsi transgressé les normes de la culture FR attachée à un mode d'anarchie non violente et égalitaire. Mais le mouvement a fait effort pour éliminer de tels groupes et résoudre les problèmes de violence par des méthodes pacifiques. Lors des rassemblements, alors même que la présence d'alcool est découragée, des buveurs font fréquemment du grabuge. Les membres du conseil sont alertés et une foule de participants viennent s'attrouper de façon pacifique, en chantant et en dansant, autour des buveurs dont l'agressivité se trouve ainsi neutralisée.

Les voleurs, les pédophiles sont souvent pris en charge par des membres de la FR et ne sont pas livrés à la police ou emmenés dans des hôpitaux psychiatriques.

Le problème de l'alcoolisme a été un point délicat pour les rassemblements américains (moins pour les européens semble-t-il). Un camp spécial situé à la périphérie du rassemblement FR proprement dit a été créé pour les buveurs d'alcool souvent violents et indisciplinés. Mais le problème de savoir s'il fallait les intégrer ou non ne semble pas avoir été complètement résolu et a continuellement embarrassé la FR américaine, prise entre un désir de se protéger et sa vocation à secourir les victimes de Babylone.

La FR n'a donc pas été épargnée par des épisodes et des actes violents internes mais, à part le rôle contesté de shanti sena, n'a pas organisé de contre-violence. Elle s'est heurtée au problème des perturbateurs alcoolisés et dangereux en trouvant un compromis (les camps périphériques). La capacité de la FR à résister à la violence externe est le fait qu'elle n'est pas territorialisée de façon permanente. Un rassemblement se disperse au bout d'un ou deux mois pour aller se reconstituer ailleurs un an plus tard. Les conflits qui peuvent opposer un rassemblement à la population locale se dissipent automatiquement.

Relations avec l'État et les Forces de l'Ordre

Les campements de la FR dans des zones forestières ont continuellement provoqué des tensions entre le Bureau des Forêts, faisant appel à divers services de maintien de l'ordre (la police de l'État ou du Conté, le Bureau des Narcotiques, le FBI même) et la FR. Tout d'abord la constitution américaine reconnaît le droit de se réunir de façon pacifique sur des terres publiques et de protéger ces rassemblements. Le Bureau des Forêts ne l'entend pas exactement de cette oreille et au cours des années, depuis la fondation de la FR, il s'oppose ou entrave les rassemblements de différentes façons. C'est tout le volet de la réaction hostile des forces de l'État observée pour les situations post-catastrophiques. D'une façon générale les forces de l'ordre considèrent les Rainbow comme de dangereux anarchistes qui viennent perturber l'ordre

public. D'un autre côté, la justice (par la voie de décisions de la haute cour) et le Bureau des Forêts, dans des rapports officiels, reconnaissent les droits des Rainbow, réproouvent les abus des forces de l'ordre et parviennent à une compréhension exacte de ce qu'est la RF.

À certaines occasions, en 1983 notamment, le Bureau des Forêts laissa la RF libre d'organiser son rassemblement national sans entrave. Mais lors des rassemblements de 1987 et de 1988 le Bureau des Forêts mit tous les obstacles à son déroulement et organisa leur sabotage, et cela malgré les rapports favorables qui avaient été faits sur le comportement de la RF et le respect qu'elle avait montré pour l'environnement en laissant les lieux nettoyés et intacts.

Dans les négociations avec les autorités la première difficulté tient à l'absence de leadership et de structure de commandement de la part de la FR. Les forces de l'ordre et la bureaucratie n'arrivent pas à trouver de chefs ou de représentants qui peuvent parler au nom de la RF qui se refuse à en nommer. Il y a bien des personnes qui font office de liaison mais ils changent tout le temps et n'ont aucun pouvoir de décision. Dans ces négociations, le Bureau des Forêts (BF) s'est évertué à faire signer des « permis » (pour camper, pour parquer des véhicules, pour faire du feu, pour utiliser l'eau des rivières, etc.). Or ces « permis » n'avaient aucun caractère légal, ils n'étaient que des moyens d'entraver ou d'empêcher les rassemblements, et la FR a finalement refusé de signer quelque permis que ce soit. Les tribunaux leur ont donné raison.

Aux États-Unis, après le Maccarthisme et la fin de la guerre froide, la drogue a remplacé le communisme et la répression de leur usage est devenue une excuse pour emprisonner un grand nombre de gens. Malgré sa politique anti-alcool et anti-drogue, les membres de la FR, réputés hippies adonnés aux hallucinogènes, ont été ciblés par la police et le Bureau des Narcotiques ; des contrôles sévères ont eu lieu aux abords des lieux de rassemblement sur tous les véhicules qui s'en approchaient. Des saisies ont eu lieu mais elles n'ont aucunement dépassé celles que l'on pouvait faire au hasard sur toutes les routes américaines et beaucoup de ceux qui avaient été arrêtés avec des doses de marijuana ou autres drogues n'avaient rien à voir avec la FR. L'échec de découvrir des caches de drogue importantes et des trafics significatifs a eu pour résultat d'augmenter la méfiance des policiers et des agents de la lutte anti-drogue. Ils ont pensé que les Rainbow étaient des trafiquants supérieurement organisés et parvenaient à déjouer magistralement les contrôles !

Un autre facteur qui sert d'excuse aux forces de l'ordre pour espionner et si possible réprimer les Rainbow est d'ordre politique. La FR aux États-Unis a organisé effectivement des rassemblements pour la paix, à l'occasion des Jeux Olympiques de Los Angeles par exemple. De telles manifestations sont une bonne raison de s'attaquer à la RF et de la faire passer pour une organisation anarchiste dangereuse.

On peut encore invoquer deux autres facteurs qui alimentent l'hostilité des forces de l'ordre. Face à une organisation qui parvient à démontrer que la paix ne résulte pas de la répression, ceux qui ont pour métier la répression se sentent forcément mis en question. L'autre est une certaine forme de corruption : les policiers et les agents du BF étaient payés en heures supplémentaires et profitaient financièrement d'une surveillance renforcée. Cet abus se fait l'écho des profits que les promoteurs immobiliers ou les protégés du pouvoir attendaient des dégâts provoqués par les catastrophes naturelles de San Francisco et de la Nouvelle Orléans.

La RF a été en but à toutes sortes de persécutions au cours de son histoire mais les pouvoirs publics ont été parfois indulgents et même coopératifs. Certains agents ont perçu exactement quelle était la nature du mouvement. L'un d'eux écrit : « [les Rainbow] ont un code moral très strict, mais différent des autres. Ils méprisent les lois, les règlements, le gouvernement, les intérêts du monde capitaliste. Ils respectent la terre, la nature, les Indiens d'Amérique et les opinions individuelles. » (Dans un rapport écrit par un officier du BF en 1984). Sous une forme un peu brutale et simpliste c'est une assez admirable définition de la FR.

Les forces de l'ordre et les représentants de l'État ont porté des jugements variables, allant de la sympathie (les FR sont des idéalistes et pacifistes respectables) à la haine (de méchants anarchistes et drogués qui veulent la ruine de la société) en passant par un paternalisme condescendant (les hippies sont de petits enfants). Dans l'ensemble la FR a survécu à toutes les tentatives de suppression. Est-ce se montrer trop idéaliste de dire que cela est dû à son attitude radicalement non violente, son enthousiasme communicatif, son adhérence aux principes d'égalitarisme et de liberté individuelle, son respect de l'environnement, la sobriété de la plupart de ses membres, son attitude positive et tolérante à l'égard de ceux mêmes qui l'agressent ?

Comment peut-on mesurer le degré de succès de cette expérience ? Car il s'agit bien d'une expérience, dans l'esprit des fondateurs et participants de la RF, l'expérience d'une forme de vie collective juste et fraternelle, libre, égalitaire, coopérative, avec des valeurs pro-environnementales. L'idée est que si cette expérience réussit elle doit se propager par l'exemple et gagner d'autres secteurs de la société mondiale.

Un premier critère est la longévité. La FR existe depuis plus de quarante ans et de ce point de vue elle a réussi à passer l'épreuve du temps. Si on la compare à d'autres expériences communautaires non religieuses en Amérique du Nord, au 19^{ème} siècle par exemple, la FR est plus durable que beaucoup d'autres. Ses principes ont été appliqués et le sont encore dans les rassemblements et la communauté FR est bien vivante. En France on peut s'en assurer en allant consulter leur site (<http://www.hippierainbow.new.fr/>). Il y a aujourd'hui un rassemblement FR quelque part dans le monde à tout moment, que ce soit en Amérique du Nord ou du Sud, en Europe de l'Est ou de l'Ouest, en Australie-Nouvelle Zélande (pas en Asie apparemment ?). Les communautés enclavées les plus anciennes et qui ont la vie la plus longue sont des communautés religieuses (Huttérites, Mennonites, Amish), mais elles sont basées sur des principes radicalement différents : uniformité de croyance, respect d'une hiérarchie, patriarcat et très forte inégalité sexuelle, participation forcée dès la naissance, etc. La FR ne peut en aucune façon entrer dans la même catégorie que les communautés religieuses ou sectaires.

On peut aussi mesurer son degré de succès ou d'échec au degré de maintien des principes communautaires (pas de hiérarchie ni de gouvernement central, tolérance, liberté et autonomie des membres, absence d'enrichissement et de distinction de statuts économiques ou autre, participation volontaire, partage des ressources, pacifisme et non-violence, etc.). Niman fait une comparaison intéressante avec une autre communauté fondée au même moment (1971) dans le Tennessee, la « Ferme de Summertown », rassemblant jusqu'à 1500 membres dans un établissement coopératif et communautaire agricole. La différence principale est que la « Ferme » est un établissement permanent et sédentaire qui subvient à ses propres besoins par des activités économiques diversifiées (purement agricoles au départ, puis intervenant dans le

secteur de la construction, de l'aide médicale et du développement). La Ferme a connu un succès incontestable et a duré aussi longtemps que la FR. La différence c'est que la Ferme a abandonné ses principes utopiques du départ, s'est scindée en factions, a adopté en grande partie une mode de vie basé sur l'économie capitaliste, a réintroduit la propriété privée à l'exclusion du principe de partage, a imposé un droit d'entrée et des taxes. Économiquement viable au départ elle est victime des crises du système environnant, crise agricole puis crise financière. Beaucoup s'en vont. Elle perd plus des deux tiers de ses membres dans les années 80. La Ferme demeure une collectivité gérée démocratiquement et non de façon autoritaire, mais elle abandonne certains des principes qui faisaient d'elle une organisation anarchique et grégaire.

En comparaison La RF fait figure d'utopie réalisée dans les faits puisqu'elle arrive à maintenir ses principes avec une beaucoup plus grande rigueur et continue à répondre aux critères d'un collectif anarcho-grégaire.

Ce qui fait la faiblesse et la force de la FR c'est son caractère nomade et son existence intermittente. N'étant pas une communauté permanente ancrée dans un territoire elle n'a aucun moyen de devenir une entité collective qui subvient aux besoins de ses membres, particulièrement lorsque ceux-ci sont âgés et dans le besoin. Elle n'a du point de vue étatique aucune réalité politique. Au fond, c'est une sorte de camp de vacances, de Club Méditerranée utopique et gratuit. Mais cette propriété d'impermanence lui confère une vigueur renouvelée. Si un rassemblement se solde par un échec (hostilité des autorités, mauvais temps, participation faible, épidémie de dysenterie, disputes entre membres, problèmes de ravitaillement, manque d'argent...) rien ne vient entraver la mise sur pied d'un autre rassemblement et le fiasco d'une réunion ne retentit pas sur le succès d'une suivante.

Conclusion

Après avoir expérimenté avec succès sur presque un demi-siècle les principes de vie collective égalitaire, libre et dépourvue de structure hiérarchique, la FR a presque prouvé qu'une utopie était possible et durable. Les principes mis en œuvre sont pour certains des principes de vie qui ont gagné Babylone (la société environnante). Par exemple celui de non-violence appliqué à l'école. Notre société est gagnée par la violence dans la cour de récréations et dans les classes ; elle se rend compte qu'un processus pour apprendre et intérioriser la non-violence, tout en donnant de l'autonomie aux élèves, en les soustrayant au carcan hiérarchique, est un processus d'apprentissage valable, voire nécessaire. La FR a appliqué ce principe de façon stricte dès le départ. Il n'est pas besoin non plus de démontrer l'importance grandissante dans la vie politique des préoccupations environnementales qui ont été celles des mouvements du type de la FR. Ainsi Babylone commence à ressembler un peu à la FR. Une autre grande préoccupation des démocraties est celle de la tolérance religieuse et de la sécularisation. La FR a pratiqué le principe du pluralisme idéologique dès le début et toutes les croyances, de la foi religieuse la plus fervente jusqu'à l'athéisme le plus radical, sont également acceptées. Enfin les mesures pratiques et les solutions matérielles conçues par la RF pour des situations d'urgence ont été reconnues par l'État de Californie avant qu'elles ne soient effectivement appliquées à Waveland en Louisiane après l'ouragan Katrina.

Il est donc indispensable de se départir du mépris couramment affiché pour ceux que l'on considère trop facilement comme des rêveurs irresponsables. Il faut reconnaître leur effort d'expérimentation utopique comme contribuant à ce qu'on pourrait appeler un effort de

civilisation. Les embryons de communautés utopiques qui naissent spontanément après de grandes catastrophes sont là pour prouver que ces deux phénomènes, communautés intentionnelles et mouvements d'entraide spontanés, participent de la même réalité et surgissent d'un même fond, commun et répandu dans une très vaste section de l'humanité.

9ÈME CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE ANTHROPOLOGIE DE LA PAIX & DE LA GUERRE

Charles Macdonald



GUERRE ET PAIX CHEZ LES CHIMPANZÉS

Introduction

Dans cette présentation je développerai une problématique qui élargit les limites des discussions précédentes consacrées aux fondamentaux de la vie collective et de son organisation en « sociétés » d'une part et en collectifs anarcho-grégaires (AG) de l'autre. La question de la paix et de son contraire interpelle et met en cause la notion de partage entre les structures « sociales » et les formations de type AG. Ces dernières étaient principalement représentées par des communautés de chasseurs-cueilleurs et d'essarteurs étudiées par les ethnologues, communautés qui présentaient pour la plupart des caractéristiques de non-violence et de paix. Les sociétés hiérarchisées, avec des mécanismes compétitifs, à groupes fermés, technologiquement plus complexes ou plus modernes, par leur armement en particulier, semblaient présenter des terrains plus favorables aux conflits armés et à la guerre. Qu'en est-il vraiment ? Au fond, cette question peut s'entendre comme l'écho d'une autre, qui opposerait un homme primitif pacifique et sans armes à un être humain civilisé et belliqueux. Dans les termes qui ont été les miens, peut-on conclure comme je l'ai fait que les collectifs AG sont intrinsèquement pacifiques et paisibles, et les groupes à structure sociale des terrains fertiles pour la guerre et les conflits armés ? Prenant les choses plus largement encore, peut-on penser que les humains laissés à eux-mêmes sont destinés à se faire la guerre et à vouloir s'entre-tuer, ou bien qu'ils sont originellement pacifiques et qu'ils répugnent à agir violemment contre les membres de leur propre espèce. On rejoint ici le vieux débat entre les tenants de Hobbes et ceux de Rousseau.

Or ce débat est toujours d'actualité et deux écoles de pensée s'affrontent. Des ouvrages récents publiés aux États-Unis par des auteurs influents comme Jared Diamond (*The World until Yesterday*, Viking Press, 2012) et Stephen Pinker (*The Better Angels of our Nature*. Penguin

Books, New York, 2011) accréditent la thèse que l'homme est violent et que seuls la civilisation et l'État peuvent remédier à l'insécurité résultant nécessairement de ses inclinations meurtrières. Ces auteurs dénoncent ce qu'ils considèrent comme une illusion, celle de croire que l'homme est initialement non violent, plus enclin à la paix qu'à la guerre. Ils récusent le témoignage des ethnologues qui ont décrit des sociétés pacifiques et les accusent d'avoir falsifié leurs données (Benjamin et collègues, 2012). Les peuples primitifs sont tous adonnés à la violence, prétendent-ils, l'homicide et les conflits armés sont monnaie courante, les agressions de tous ordres sont attestées dès la préhistoire. Ils en donnent pour preuve de nombreux faits ethnographiques rapportés par les observateurs ; les guerres et les batailles des tribus de Nouvelle-Guinée, ainsi que les mœurs violentes de populations amérindiennes figurent en bonne place dans ce panorama de l'agressivité humaine. Pour eux, l'idéologie rousseauiste et tout ce qu'elle implique n'est qu'un fatras de croyances erronées. La violence disent-ils fait partie de la structure mentale humaine et l'évolution de l'homme jusqu'au 21^{ème} siècle est marquée par une progressive réduction de la violence initiale qui a caractérisé toute la préhistoire et les débuts de l'histoire. C'est le paradigme du chimpanzé en tant que mâle démoniaque qui leur sert de modèle.

Les anthropologues de la paix de leur côté contestent vivement cette vision des choses et apportent pour preuve l'existence de nombreuses sociétés qui ne font pas la guerre, trouvent des solutions négociées et pacifiques à leurs conflits et refusent toute forme de violence. L'agressivité, selon eux, n'est pas une composante fondamentale et permanente de la psychologie humaine. Ils peuvent démontrer l'existence de nombreux peuples pacifiques sur tous les continents et invoquer à leur tour le cas des bonobos qui font l'amour et pas la guerre, au contraire des chimpanzés qui font les deux, mais surtout la seconde. Il est vraisemblable d'après eux que les chasseurs-cueilleurs de la préhistoire aient été pacifiques et non violents.

On peut faire un tableau simplifié de cette situation :

GUERRE	PAIX
FAUCONS, BELLICISTES	COLOMBES, PACIFISTES
WRANGHAM, PINKER, DIAMOND, CHAGNON, KEELEY...	DE WAAL, FRY, SPONSEL, DENTAN, FERGUSON...
CHIMPANZÉS	BONOBOS
HOBBS	ROUSSEAU
MÂLE DÉMONIAQUE	BON SAUVAGE
COMPÉTITION	COOPÉRATION

Pour y voir plus clair et se former une opinion, il faut transporter le débat sur trois théâtres de campagne, celui de l'ethnologie, celui de la primatologie, celui de la préhistoire et de la paléanthropologie. On opère ainsi la triangulation classique entre 1- ce que nous savons des

populations les plus simples et qui vivent essentiellement de chasse, de cueillette et de pêche, comme nos prédécesseurs ont vécu pendant 190 000 ans, 2- ce que l'on peut extrapoler des restes humains les plus anciens, 3- ce qu'enseigne l'observation des primates les plus proches de nous, à savoir les grands singes et plus particulièrement les chimpanzés, les bonobos et les gorilles. La synthèse entre ces trois sources fait appel aux mécanismes de l'évolution et de la génétique, ainsi qu'aux découvertes des neurosciences. Tout cela permet de placer l'homme tel qu'il existe aujourd'hui dans l'évolution de l'espèce, à l'endroit qu'il occupe dans l'arbre généalogique des primates et de se faire ainsi une idée de ses tendances comportementales innées.

Je commencerai mon exposé par examiner les données et les conclusions des primatologues et à regarder du côté des grands singes dont nous savons qu'ils possèdent des organisations collectives, qu'ils n'agissent pas au hasard, ni en fonction d'instincts étroitement programmés, que leur comportement obéit toutefois à des régularités et à des règles. Nous savons beaucoup de choses que nous ignorions totalement il y a une cinquantaine d'années et nous en apprenons tous les jours plus. Les bords du fossé qui paraissait infranchissable il y a plus de cinquante ans entre l'homme et les grands singes anthropoïdes se sont rapprochés et il paraît aujourd'hui vraisemblable que les chimpanzés détiennent les clés du comportement originel de ceux qui, il y a cinq millions d'années, sont devenus nos ancêtres directs. Mais quels chimpanzés ? Pan troglodytes, qui est une brute, ou Pan-paniscus qui est un tendre ?

Mâles démoniaques

Dans un ouvrage qui fait date, deux primatologues, R. Wrangham et D. Peterson, expliquent pourquoi l'homme appartient à une espèce par nature vouée à la violence, sur la base de leurs observations sur les grands singes et tout particulièrement les chimpanzés (Pan troglodytes) à l'état sauvage. Leur ouvrage s'intitule « Mâles démoniaques. Les grands singes et l'origine de la violence humaine. » (1996, Boston & New York, Houghton Mifflin Company ed.) . Ces auteurs sont des scientifiques sérieux et des hommes de terrain. Wrangham, qui est professeur à Harvard, a été l'élève de Jane Goodall, la mère de l'éthologie des chimpanzés à l'état sauvage, celle à qui le monde doit la découverte d'un continent scientifique inexploré jusque dans les années 60. Leurs conclusions sont basées sur des observations de première main et sur la synthèse d'études menées par leurs collègues sur une trentaine d'années. Il ne s'agit pas d'un ouvrage écrit par des amateurs ou des idéologues et il convient de l'examiner avec soin. Il s'agit d'ailleurs d'un ouvrage bien écrit et d'une lecture captivante.

Pendant la première période d'observation, sur une dizaine d'années, Jane Goodall n'avait jamais été témoin d'un acte de violence homicide chez les chimpanzés qu'elle avait suivis dans leurs déplacements et observés dans leur quotidien. Ce n'est qu'au début des années 70 qu'une série d'observations concordantes mettent à jour le fait indéniable que des chimpanzés tuent d'autres chimpanzés. Il s'agit de faits perpétrés de façon intentionnelle. La victime est le plus souvent un mâle isolé et les agresseurs une coalition de plusieurs mâles. Ces agressions et ces « meurtres » se déroulent au cours de « raids » durant lesquels une « patrouille » de chimpanzés mâles pénètre dans un territoire adjacent occupé par une autre communauté de chimpanzés. Lorsqu'ils repèrent un mâle isolé de cette dernière, ils s'en rapprochent et l'attaquent à plusieurs contre un. Le chimpanzé qui est ainsi surpris est immobilisé par un ou deux assaillants tandis que les autres lui lacèrent le corps à coups de dents et le frappent violemment à coups de poing, avec des branches ou des pierres. Il est laissé pour mort et, s'il

vit encore, il ne tarde pas à succomber à ses nombreuses blessures. Une fois leur acte accompli les agresseurs rentrent dans leur territoire. Une telle attaque a été observée pour la première fois en 1974. Depuis, d'autres raids mortels ont été rapportés, par Wrangham et d'autres observateurs. Ces attaques répétées d'une communauté contre une autre aboutissaient dans certains cas à l'extermination complète d'une communauté. Les victimes pouvaient être des femelles. Ces observations étaient troublantes pour trois raisons au moins.

1. D'abord on avait cru que les chimpanzés étaient des mammifères pacifiques, qui ne se battaient pas jusqu'à ce que mort s'ensuive, ou qui n'avaient recours à la violence que rarement ou sporadiquement et sans létalité. Ils étaient d'innocents habitant d'un Eden simien. Ils nous renvoyaient l'image d'un paradis perdu. Grosse erreur.

2. Ensuite ces attaques d'une violence sanguinaire extrême ne semblaient pas avoir de fonction évidente : elles n'étaient pas destinées à se procurer des femelles –en tout cas pas dans l'immédiat—ni de la nourriture, ni à occuper le territoire de la communauté voisine –tout au moins pas tout de suite—. Les combats entre mâles ailleurs dans le règne animal sont typiquement des duels destinés à asseoir la suprématie d'un mâle sur les autres en vue de féconder des femelles, ou de défendre un territoire. L'assassinat d'un mâle isolé chez les chimpanzés ne correspond à aucun de ces objectifs. A quoi ces actes de violence pouvaient-ils donc servir ?

3. Enfin, de tels actes d'agression aboutissant à la mort de l'adversaire sont rares dans le règne animal. On sait depuis les travaux de Konrad Lorenz que les rivalités entre mâles d'une espèce se règlent par des démonstrations de supériorité visuelles et auditives en vue d'intimider, ou sont atténuées par des facteurs d'inhibition qui bloquent l'agressivité et l'empêchent de suivre un cours mortel. Le perdant a la vie sauve.

L'explication de ce comportement déviant chez les chimpanzés repose sur plusieurs facteurs qui tiennent à leur organisation « sociale ». Avant d'aborder cette explication, il faut savoir pourquoi ce type de conduite nous importe du point de vue évolutionnaire. En un mot, et pour suivre Wrangham et Peterson, si nous ne sommes pas des chimpanzés notre ancêtre direct l'était, lui. (Voir figure : arbre généalogique des primates). Et s'il était un chimpanzé c'est que nous le sommes restés, au moins en partie. Mais nous aurions pu être gorille ou orang-outan. Nous ne le sommes pas parce que, nous disent les généticiens, l'animal dont la proximité génétique est la plus grande par rapport à Homo, c'est bien Pan et non Gorilla, ni Pongo. L'ancêtre le plus direct que nous avons sur le phylum est un être qui ressemblait au chimpanzé actuel et qui a vécu il y a environ 5 à 7 millions d'années. Il semble en effet que les chimpanzés ont peu évolué et qu'il s'agirait d'une espèce plus conservatrice que celle de l'homme qui a subi des modifications anatomiques et mentales plus rapides et plus profondes sur les quelques millions d'année de son évolution depuis sa séparation avec les ancêtres des chimpanzés. En regardant un chimpanzé on regarde notre ancêtre, à peu de choses près. C'est du moins ce qu'affirment Wrangham et Peterson. Comme le comportement des chimpanzés et que leur organisation en groupe est différente des autres grands singes, les particularités de ce comportement nous concernent plus directement.

Revenons maintenant aux facteurs qui permettent d'expliquer ces agressions intraspécifiques. Celles-ci ne se limitent pas aux raids et incursions en territoires ennemis mais concernent aussi les rapports entre mâles et femelles d'une part, les rapports internes au groupe pour l'accession au rang dominant chez les mâles. Ces deux types de violence (pour la soumission des femelles

et pour la dominance hiérarchique) n'aboutissent pas à la mort de l'autre mais sont marqués cependant par une considérable brutalité. La structure sociale chimpanzé est une structure hiérarchique avec un mâle dominant. Les mâles dominés tentent constamment de renverser le dominant et s'allient entre eux pour le faire, de sorte que la hiérarchie change constamment dans un jeu perpétuel de chaises musicales. La fluidité et l'instabilité de l'organisation sociale des chimpanzés nous est déjà connue (voir conférences précédentes). Les défis et les combats sont violents mais pas mortels ou pas toujours mortels. Les chimpanzés sont caractérisés d'autre part par une domination masculine très forte. Les mâles sont nettement plus grands et plus lourds que les femelles, le dimorphisme est très important, et cet avantage de taille et de musculature est mis à profit par les mâles pour humilier constamment les femelles et leur rappeler leur rang inférieur. Un jeune mâle qui sort de l'adolescence va systématiquement battre les femelles. Toutes se font rosser, mordre et violer. La violence est donc incontestablement un attribut du sexe masculin, et pas seulement chez les chimpanzés. Chez les humains si on compare le taux d'homicides perpétrés sur le même sexe (homme tuant un autre homme, ou femme tuant une autre femme) la fréquence statistique masculine est de 92 à 100% (contre 0 à 8% pour les femmes). Chez les humains comme chez les chimpanzés ce sont les hommes qui tuent, pas les femmes.

Il faut rappeler que les chimpanzés observés dans la forêt à l'état sauvage vivent sur des territoires assez bien délimités, en groupe dominés par des mâles issus de mâles nés au même endroit. Cette philopatrie masculine (les femelles quittent la communauté d'origine) s'accompagne d'une structure hiérarchique masculine. Ce ne sont pas les femelles qui forment des coalitions et des groupes hiérarchisés (comme chez les babouins ou les bonobos) mais les mâles. Philopatrie masculine, patriarcat, dominance masculine, compétition pour accéder aux rangs supérieurs de la hiérarchie (compétition qui concerne encore une fois les mâles et pas les femelles), soumission systématique des femelles sont la matrice d'une dynamique de violence interne mais sont à la source également des ensembles territoriaux xénophobes, qui dirigent leur hostilité contre les étrangers. L'inimitié règne entre membres de deux communautés territoriales et, comme on l'a vu, on essaie de s'éliminer physiquement d'une communauté à l'autre. Pour ce faire, comme vu précédemment, des raids sont menés par de petits groupes ou patrouilles.

Cette forme d'organisation en cliques ou gangs (« party-gang » en anglais) est différente de la formation en « troupes » comme chez les babouins. Celles-ci apparemment sont plus grandes, comptent plus de membres et surtout ont une composition fixe. Les cliques, elles, varient en taille et en composition. Certaines espèces seulement connaissent cette forme de groupement. Chez les chimpanzés elles se montent à quelques mâles (quatre ou cinq) auxquels une femelle se joint occasionnellement. Mais la taille de ces cliques varie en fonction des ressources alimentaires saisonnières présentes sur le territoire. Plus il y a de fruits, plus grandes seront ces cliques et plus large leur périmètre d'exploration. La structure sociale chimpanzé est donc aussi marquée par une grande fluidité : les hiérarchies sont instables, les groupes en cliques se font et se défont.

Cette situation rappelle-t-elle des situations semblables chez les humains ? Incontestablement. Lutte de gangs pour un territoire, domination et violence principalement masculines, hiérarchies instables, luttes de pouvoir, soif de dominance, viols et comportement brutal envers les femmes, sentiments intensément xénophobes, patriotisme de clan ou de communauté, on croit lire une liste complète des ressorts de la violence humaine, telle qu'on la montre dans les romans et les

films du Parrain aux Rois Maudits. Les homologues vont encore plus loin dans le détail, comme on le verra. Il faut déjà cependant extraire deux concepts qui vont jouer un rôle important sur les théories anthropologiques de la guerre. Il s'agit des « groupes d'intérêt fraternels » (abréviés FIG en anglais pour « Fraternal Interest Groups ») et de « l'équilibre des forces ».

Groupes d'intérêt fraternels

Le premier concept renvoie à l'existence de groupe de mâles de préférence jeunes, étroitement apparentés et vivant ensemble. On se rappelle que les chimpanzés suivent le régime de « philopatrie masculine », c'est-à-dire que les mâles restent sur place et que les femelles se dispersent à la puberté. Cela facilite les coalitions de mâles apparentés et co-résidents. En termes ethnologiques, cette situation suggère celle de système « patrilinéaire » et « patrilocal », et les règles correspondantes de filiation et de résidence. Dans tous les cas les femelles quittent le groupe d'origine et le noyau du groupe local est formé de mâles étroitement apparentés. Les travaux d'Otterbein l'ont bien montré : chez les humains, si vous avez des FIG vous avez de la violence et si vous avez de la violence c'est qu'il y a très probablement des FIG à l'œuvre quelque part.

Équilibre et déséquilibre des forces

En ce qui concerne la seconde notion, celle d'équilibre des forces, elle peut être appliquée non seulement aux violences intercommunautaires chez les chimpanzés (les fameux raids décrits plus haut) mais aux guerres dans des populations tribales. L'équilibre des forces est un terme qui recouvre en fait l'effort constant pour déséquilibrer les forces en présence en sa propre faveur, en d'autres termes, d'obtenir ou de préserver une position dominante d'un groupe sur les autres. En effet, les meurtres de chimpanzés ne s'expliquent pas par la seule défense du territoire (qui n'est pas menacé) ni par le rapt de femelles, ni par le vol de nourriture. L'observation au long terme montre seulement que c'est la récurrence de ces expéditions meurtrières qui affaiblit progressivement le groupe voisin et finalement le réduit à néant, ce qui libère le territoire, permet de prendre les femelles survivantes après avoir tué leurs petits, et ouvre un espace de ressources non disponible auparavant pour le groupe agresseur. Les choses se passent apparemment de la même façon, mutatis mutandis, dans les populations Enga de Nouvelle-Guinée et le modèle pourrait s'appliquer à d'autres populations humaines.

On comprend pourquoi l'explication ultime de la violence en général chez les chimpanzés est fournie d'après Wrangham et Peterson par le désir insatiable de dominance, à l'intérieur du groupe et entre groupes. Les incursions en territoire ennemi et les opérations de commando destinées à tuer les membres d'autres communautés ont pour but la domination, l'élimination à tout prix des autres mâles et donc l'affaiblissement progressif des forces ennemies. Ce qui s'est passé, pensent Wrangham et Peterson, c'est que ce désir a été intériorisé et est devenu le ressort principal du vécu de ces primates. Le simple et élémentaire désir de vaincre et de dominer a pris le relais sur celui d'acquérir des femelles ou de posséder un territoire.

Cette motivation reste au service de la maximisation de la transmission égoïste des gènes : la domination permet aux mâles de s'assurer une descendance à l'exclusivité d'autres mâles. Comme toujours dans l'hypothèse de Dawkins, un être vivant n'est qu'un instrument qui utilise un gène pour se reproduire. La poule est le moyen qui utilise un œuf pour fabriquer un autre œuf. La suprématie gagnée par un mâle sur le plus grand nombre possible d'autres mâles lui assure une chance maximum de transmettre ses propres gènes à la génération suivante. Nous

voilà donc au cœur du problème : la volonté de pouvoir chez les mâles de l'espèce. On retrouve la hiérarchie et la compétition comme éléments fondamentaux de la matrice qui suscite la violence généralisée. Dans la compétition pour la reproduction des gènes, le vainqueur est le mâle démoniaque, pas le gentil coopérateur.

Mais qu'en est-il des bonobos qui offrent une disposition entièrement différente, voire opposée à celle des chimpanzés, tout en étant eux-mêmes des chimpanzés puisqu'en terme zoologiques il s'agit de deux espèces du même genre, voire de deux sous-espèces de la même espèce ?

Les bonobos

Du point de vue phylogénétique les bonobos seraient un rameau plus tardif sur la branche chimpanzés, ils auraient commencé à diverger des autres chimpanzés il y a 1,5 à 3 millions d'années. Anatomiquement ils sont très légèrement différents des chimpanzés, avec une ossature plus fragile. Leur apparence est très semblable mis à part quelques détails : leur visage est de couleur plus sombre et leurs lèvres plus rouges (voir diapo). Leur observation à l'état sauvage est plus récente que celle de ces derniers et celui qui a été leur premier témoin est le primatologue Japonais Takayoshi Kano qui a commencé ses investigations en 1974. Ses études et celles de ses collaborateurs sur plus de vingt ans permettent d'avoir une connaissance assez exacte de leur comportement. Il n'est pas impossible toutefois qu'ils nous réservent encore de grosses surprises comme cela a été le cas avec les chimpanzés supputés à tort non violents (et dont on a découverts qu'ils étaient des brutes sanguinaires), mais il est clair dès le départ qu'ils sont beaucoup moins adonnés à la violence que leurs cousins.

Leur comportement paisible et non violent est attesté aux trois niveaux des relations entre sexes (les mâles ne battent pas et ne violent pas les femelles), des relations entre mâles et des relations entre communautés. Il n'existe aucun témoignage ou observation rapportant un mâle forçant une femelle, ou tuant un enfant. Les communautés ne se font pas la guerre et parfois se rassemblent amicalement. Il n'y a pas de raids meurtriers entre elles. Il n'y a pas de compétition violente pour la domination dans le groupe. Et pourtant, à presque tous les autres égards, les bonobos et les chimpanzés sont pratiquement identiques. Même dimorphisme sexuel (mâles beaucoup plus grands et forts que les femelles), même vie collective en communautés à base territoriale, même philopatrie masculine (les femelles partent, les mâles restent), même tendance à ordonner linéairement les membres du groupe.

La présence de hiérarchies est attestée, avec des individus dominants et des individus dominés, mais cette fois les deux sexes font jeu égal, il y a codominance. Il y a des femelles dominantes et des mâles dominants mais ils sont égaux entre eux. Chez les chimpanzés tous les mâles sont dominants par rapport aux femelles. Chez les bonobos les femelles coopèrent entre elles de façon plus marquée que les mâles. Elles savent s'organiser beaucoup mieux. Lorsqu'un mâle se dispute avec une femelle et qu'il l'attaque les compagnes de cette dernière viennent tout de suite à la rescousse et le mâle n'a aucune chance, il doit battre en retraite. De ce point de vue, les femelles sont dominantes, elles sont les plus fortes et peuvent s'opposer victorieusement à la violence masculine.

L'agression n'est pas absente de la société bonobo. La compétition pour les positions dominantes prend la forme d'attaques au cours desquelles des coups et des morsures sont infligés à l'opposant. A l'issue de ces échauffourées les combattants font la paix. Seulement ces

bagarres sont moins violentes et moins fréquentes chez les bonobos. Un chimpanzé mâle peut perdre la vie après avoir été attaqué par des rivaux, mais pas un bonobo. La compétition est très atténuée. De même l'accès aux femelles ne fait pas l'objet d'un enjeu aussi sévère et les relations sexuelles d'un mâle avec une femelle ne sont pas scrutées avec autant de suspicion. D'une façon générale les relations sexuelles et les contacts génitaux (caresses, frottement des vulves entre femelles, pénétration par les mâles) sont couramment utilisés comme signes de relations affectueuses, amicales, pour créer une bonne entente.

La violence intercommunautaire n'est pas totalement absente mais elle est considérablement réduite. En tout cas, des patrouilles et des incursions dans le territoire ennemi à la recherche d'un individu à tuer n'ont pas été observées. Au contraire, des rencontres pacifiques entre communautés, toujours initiées par des femelles, ont été observées entre communautés. Cela s'explique en partie par le fait que les femelles circulent d'un groupe à l'autre. Ainsi des femelles d'un groupe X ont des relations amicales avec d'autres femelles dans le groupe Y où elles ont grandi. Ces liens jettent un pont entre les communautés X et Y.

Cette quasi absence de relations violentes et une réelle disposition à nouer des liens amicaux sont difficile à expliquer au vu de la situation décrite chez les chimpanzés. Les bonobos sont une branche divergente des chimpanzés et on peut donc poser qu'ils sont des primates au départ violents mais dont les mœurs ont été adoucies au cours du temps. Par quoi et comment l'auraient-elles été? Deux facteurs sont pris en considération : le fait que les bonobos vivent encore en groupes fraternels formés de mâles défendant un territoire (comme les chimpanzés) mais avec une tendance à la domination de femelles qui coopèrent et à un renforcement du lien entre mère et enfants à l'âge adulte.

L'explication avancée par Wrangham-Peterson est d'ordre écologique. Les cliques (en anglais « parties ») formés par les bonobos sont plus importantes (comportent plus d'individus) et surtout un nombre plus élevé de femelles. Cela est rendu possible parce que la zone occupée par ces animaux dans la boucle du fleuve Zaïre a une particularité que n'a pas la zone occupée au-delà du Zaïre par les chimpanzés, à savoir d'offrir une nourriture plus abondante au sol sous la forme d'herbes et de feuilles comestibles, une nourriture prisée et normalement monopolisée par les gorilles qui sont fort heureusement absents de la zone en question. Le coût des déplacements est réduit de ce fait, les membres du groupe en déplacement trouvent de quoi se nourrir tout le long du chemin. Cette abondance de nourriture permet aux cliques d'aller plus loin dans leurs expéditions à la recherche de fruits et d'inclure plus de femelles. La taille plus importante et la composition plus stable de cliques rend ces groupes plus forts (donc moins vulnérables à des attaques par des étrangers) et crée un équilibre entre les sexes. Ils ne sont pas sujets aux violences caractéristiques des espèces à petites cliques de mâles apparentés. Ces agrégats reposant sur une composition mixte et donnant aux femelles un rôle décisif, favorisent l'entente paisible et une meilleure cohésion. Le FIG chimpanzé est soluble dans la clique bonobo.

Je m'arrête un instant sur cette explication qui fait sourire. En mangeant de l'herbe les bonobos seraient devenus des chimpanzés non-violents. Ce type d'explication mécaniste et déterministe, qui faisait les beaux jours de l'anthropologie matérialiste à la Marvin Harris, ne peut pas convaincre. Mettons que les bonobos ont mis deux millions d'années à se distinguer de leurs cousins dans la forme actuelle. Les transformations qu'ils ont subies sur le plan mental pour en

arriver à être les doux primates qu'ils sont maintenant ont dû être très profondes. Ce qui est devenu déterminant c'est la qualité des relations entre sexes et la disparition de l'obsession hiérarchique. Incontestablement les « conditions de félicité » de leur vie collective ont été renforcées, en particulier en recourant au plaisir sexuel. La soif de domination s'est atténuée, les rapports interpersonnels sont devenus plus complexes, plus fins, plus malléables, ce qui suppose peut-être une intelligence plus déliée. Le développement de la coopération altruiste leur donne un registre supplémentaire de socialité. Leur disposition grégaire a dû subir un changement radical, une réelle mutation, avant de permettre à ces cliques de devenir des troupes stables, non pas l'inverse. Pour s'agréger il leur fallait le vouloir, en avoir aussi les moyens cognitifs et les structures émotionnelles ; ce n'est pas parce qu'ils ont été mécaniquement réunis par une abondance de nourriture qu'ils en sont arrivés à créer une société non violente. Il fallait renoncer à la guerre avant de créer des conditions stables de paix. Car, comme nous allons le voir plus loin, la paix n'est pas l'absence de guerre pas plus que l'égalité n'est le degré zéro de la hiérarchie. La paix est construite tout autant que la guerre et repose sur des dispositifs au moins aussi complexes. On ne peut pas réduire cela à une seule question d'alimentation. Certes le facteur environnemental et alimentaire a joué un rôle mais on ne peut pas raisonnablement y voir une cause unique et suffisante comme le veulent Wrangham et Peterson. On ne voit d'ailleurs pas pourquoi des coalitions plus fortes diminueraient les chances de rencontre hostile. Des gangs de quatre ou cinq hommes sont portés à attaquer des individus isolés, mais des compagnies de plusieurs centaines de guerriers peuvent tout aussi bien faire assaut contre d'autres groupes armés de taille égale ou inférieure.

Nos primatologues, en quittant le terrain de leur spécialité font des raisonnements simplistes et réducteurs. C'est qu'ils ne peuvent pas pour l'instant expliquer cette différence considérable entre les deux espèces. En retenant la thèse que l'homme est finalement plus proche du chimpanzé que du bonobo ils font un choix qui est plus idéologique que scientifique. Il a fallu au premier cinq millions d'années pour se distinguer des deux suivants et sur cette durée immense il a subi une complète transformation mentale. Rien ne prouve qu'il n'ait pas suivi la voie du bonobo vers la coopération pacifique, l'égalité sexuelle et la non-violence comme prérequis de ses toutes premières sociétés. Alors, chimpanzé ou bonobo ?

Wrangham, Pinker, Diamond, Keeley et sans doute une majorité plus ou moins consensuelle dans le monde des sciences sociales, insistent pour nous comparer aux chimpanzés et affirmer que le mâle démoniaque est la figure centrale de l'histoire humaine. J'examine dans la conférence suivante leurs arguments, fondés également sur la comparaison entre les sociétés tribales, les données de la préhistoire et les primates de la forêt africaine.

Discussion : les chimpanzés et les humains sont-ils des tueurs nés ?

Je reprendrai d'abord les remarques de deux anthropologues, Sussman et Marshak, dans un document de 2010 publié par le Center for Global Nonkilling (CGN, Sussman and Marshak 2010). Pour reprendre les thèses de Wrangham, la violence chez l'être humain est innée et congénitale. Elle résulte de trois facteurs mis en place au cours de l'évolution : la coopération meurtrière (« coalitionary killing »), la pulsion de domination (« dominance drive ») et la tendance au déséquilibre des forces entre groupes ou communautés.

Sans entrer dans un débat théorique concernant la validité d'une approche sociobiologique inspirée par Wilson, Dawkins et d'autres (le gène égoïste « selfish gene », le succès reproductif

« inclusive fitness », l'altruisme réciproque « reciprocal altruism ») on peut objecter à Wrangham et collègues que la coopération meurtrière n'est pas aussi rare qu'ils le disent dans le règne animal. Les lions, les hyènes, les loups et beaucoup d'insectes sont coutumiers du fait (comme le reconnaît Wrangham d'ailleurs). L'erreur consiste, selon Sussman et Marshak (S&M) à rassembler dans une même catégorie des comportements qui se ressemblent mais ne relèvent pas du même principe. Les ressemblances ne prouvent pas que les fonctions sont les mêmes. En second lieu la pulsion invoquée (« dominance drive ») fait partie de ces notions qui permettent de tout confondre en offrant l'apparence trompeuse d'être un phénomène ou un processus unique. À ces arguments méthodologiques –qui ont peu de force—il faut ajouter des objections factuelles.

Toujours selon S&M, les actes de violence collective sont rares chez les deux espèces en cause (Pan troglodytes et Homo sapiens) ; leur fréquence est exagérée par Wrangham et collègues. La coopération dans l'agression meurtrière se traduit souvent par des escarmouches sans gravité. Pourquoi est-ce que Jane Goodall aurait jugé les chimpanzés pacifiques, « et bien plus encore que les humains », jusqu'en 1974, s'ils avaient manifesté cette constante brutalité que leur impute Wrangham ? Par la suite, aux meurtres constatés directement par celui-ci, un nombre important de cas ont été simplement supputés sur la base de cadavres (six de 1970 à 82 par Nishida et collègues, un autre par Wrangham et collègues entre 1984 et 1991). D'autres cas, au nombre de 12 pour des cadavres qui ont été autopsiés et 17 pour des disparitions inexplicables, ont été ajoutés au compte final, soit 29 cas suspects mais discutables. Les agressions n'ont pas été observées dans ces cas. La fréquence des agressions létales vérifiées est donc très faible et celle des infanticides et viols encore plus. Il semble donc que les chimpanzés sont beaucoup moins violents que ne le veulent Wrangham et ses collaborateurs et qu'ils ne sont pas les brutes assoiffées de sang qu'ils dépeignent. Au final « l'homme tueur » auquel ce supposé chimpanzé démoniaque aurait donné naissance n'est, disent les « colombes », qu'un mythe de plus, à verser au dossier des fables construites par les « faucons », des paléontologues et anthropologues mal informés, tels Raymond Dart ou Robert Ardrey.

Wrangham a répondu point par point à ces objections dans le document publié par le CGN (Wrangham 2010). La question fondamentale est en effet celle de la fréquence de la coopération meurtrière (agressions mortelles par plusieurs individus qui se liguent et agissent de concert). Pour les chimpanzés le risque de mourir de mort violente est dans une fourchette de 69 à 287 pour 100 000. Les comportements agressifs observés chez les chimpanzés sont suffisamment fréquents et nombreux pour autoriser sans conteste un diagnostic de violence comportementale et de dangerosité. Le compte final même en excluant les cas litigieux (69 pour 100 000 dans des violences intercommunautaires et 271 pour 100 000 dans des violences intra-communautaires) est suffisamment élevé pour asseoir la certitude de morts violentes dues à des actes coordonnés collectifs.

Wrangham s'appuie par ailleurs sur la comparaison entre chimpanzés et sociétés tribales « anarchiques » et/ou « préétatiques », et y voit une indication décisive de la transmission génétique du facteur d'agressivité intraspécifique. Les statistiques de mort violente réunies sur un échantillon de sociétés de chasseurs-cueilleurs, des plus pacifiques au plus violentes, donnent une moyenne de 164 pour 100 000 (Wrangham et al. 2006), chiffre qui tombe dans la fourchette des 69 à 287 pour les primates africains. Un trait caractéristique commun aux deux espèces est qu'il s'agit de situations qui mettent en cause des communautés basées sur un

territoire et indépendantes les unes des autres. L'hypothèse du déséquilibre des forces s'applique particulièrement bien à ce type de situations. L'exemple des indigènes des îles Andamans est invoqué. Eux aussi faisaient preuve d'un comportement de chimpanzés en attaquant systématiquement tout membre d'une communauté ou tribu étrangère.

Tableau - Risque de mort violente chez les chimpanzés et les chasseurs-cueilleurs :

Chimpanzés	Chasseurs-cueilleurs
Morts viol. Inter-com.	69/100 000
Morts viol. Intra-com.	271-281/100 000
Moyenne 170-175/100 000	164/100 000

Ensuite, la mise en cause de la « pulsion de domination » (« dominance drive ») est surtout une question de mots et qu'on appelle cela tendance, pulsion, appétence ou autre il est incontestable que les chimpanzés mâles font preuve d'agressivité. Wrangham répond encore à d'autres critiques, en particulier sur les interférences supposées des observateurs dans le comportement d'animaux sauvages. Enfin il rappelle que Pan est notre plus proche parent génétiquement et réaffirme que la coopération meurtrière entre mâles est bien une spécificité de l'homme et du chimpanzé dans le règne animal, rarement observée dans d'autres espèces.

Conclusion

La position des primatologues, pour tout dire, est assez cohérente sur la question de l'agressivité telle qu'elle est observée chez les chimpanzés. Les objections de Sussman et collègues ne sont pas terriblement convaincantes. Reste la question des bonobos. Les modèles construits par les « chimpanzistes » ne les intègre pas. Rien n'interdit de penser qu'homo sapiens a suivi une voie parallèle à Pan-paniscus et que ses antécédents évolutionnaires depuis qu'il s'est détaché de la branche simienne ne se soient pas caractérisés par un développement des comportements de coopération pacifique et de dispositifs d'inhibition forte contre la violence intraspécifique. En dépit des raisons invoquées par Wrangham rien ne prouve que le chimpanzé violent et agressif nous offre une meilleure image de notre passé que le bonobo pacifique, sensuel et conciliateur.

La controverse n'est donc pas close et la question n'est pas tranchée une fois pour toutes. Sur le plan idéologique les deux camps se renvoient la balle, les faucons traitant les colombes de rousseauistes naïfs empêtrés dans d'antiques illusions sur la nature angélique de l'homme, les colombes ne tarissant pas de sarcasmes sur les faucons obnubilés par de vieux mythes post-édéniques et des obsessions hérités de Hobbes sur la méchanceté foncière de l'homme et les vertus pacificatrices du Léviathan.

Il faudrait donc reprendre la question en examinant plus attentivement cette fois des groupes humains qui ont pu être observés directement, et se poser encore la question de savoir s'il y a effectivement une continuité entre ces groupes et les chimpanzés. Cette continuité a sans cesse été affirmée par Wrangham, Pinker et d'autres en recourant à des parallèles nombreux entre ethnographie et primatologie, comme indiqué précédemment. Une autre question cruciale est de savoir s'il existe ou non des sociétés humaines totalement pacifiques. De telles sociétés n'existent pas à en croire les faucons (voir Wrangham p. 75 et Pinker), elles existent et on les a

vues, prétendent les colombes (Benjamin et al., Fry). Il faudrait cependant commencer par interroger les archéologues avant de frapper à la porte des ethnologues. C'est ce que nous allons faire dans la conférence suivante.

10^{ÈME} CONFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

GUERRES PRÉHISTORIQUES & GUERRES TRIBALES

Charles Macdonald



Introduction

Nous connaissons quelques-uns des éléments d'explication de l'agressivité conduisant à la violence individuelle et collective : présence de groupes ou communautés territorialisées, ayant une conscience de leur identité et s'opposant à d'autres avec les rapports de force qui en découlent, soit de dominance (particulièrement chez les mâles mais pas uniquement) et compétition au sein de hiérarchies, organisation collective en vue de tuer (coalitionary killing), groupes d'intérêt fraternels. Ces éléments semblent communs aux grands singes et aux humains. Mais entre les populations contemporaines qui ont été observées durant les deux derniers siècles et les premiers hominiens la violence était-elle présente, voire même généralisée ? Est-ce que la préhistoire nous livre des indices suffisants pour répondre à cette question ? Il faut interroger les archéologues, préhistoriens et paléoanthropologues avant de poser la question aux ethnologues.

Traces de violence organisée dans la préhistoire

Dans leurs ouvrages respectifs les « faucons » J. Diamond et S. Pinker considèrent que notre préhistoire est remplie de massacres. Diamond cite le charnier de Talheim (5 000 ans avant notre ère) où 34 squelettes ont été retrouvés, dont 7 femmes et 16 enfants. Des fractures à l'arrière du crâne racontent les exécutions à la hache de ces familles (Diamond 2012 chap. 4). Pinker appelle comme premier témoin Ötzi, l'Homme des Glaces retrouvé dans les Alpes tyroliennes, vieux de 5000 ans lui aussi, et portant dans l'os de l'épaule une pointe de flèche. Des traces de sang et l'examen de DNA prouvent qu'ils s'est battu, qu'il a blessé et tué plusieurs hommes avant de tomber lui-même sous les coups de ses adversaires. L'Homme de Kennewick, trouvé dans l'État de Washington, est encore plus ancien (9 400 ans). Il garde enfoncé dans l'os du pelvis un projectile en pierre qui l'a blessé sans le tuer. D'autres restes, dont celui de Lindow en Angleterre, (druide sacrifié ?) ou ceux, datant de 4600 ans avant le présent, de toute une famille, (père, mère et deux garçons tous tués et enterrés au même moment), attestent des

violences perpétrées par nos ancêtres et, à en croire ces auteurs, de la guerre chronique qui régnait alors.

À ces autopsies il faut aussi ajouter les éléments archéologiques qui indiquent clairement des actions meurtrières ou guerrières, comme les fortifications des Maori ou les habitations encastrées dans les falaises des Indiens Anastazi, preuves indiscutables d'un état de guerre précédant largement l'arrivée des Européens. D'autres éléments encore permettent d'inférer des pratiques violentes : armes (à distinguer d'outils), peintures rupestres d'homme armés ou de combats (voir diapo), etc. Pour nos auteurs l'affaire est claire : les hommes de la préhistoire se massacraient régulièrement.

Dans son ouvrage *War before Civilization* (Oxford University Press, Oxford & New York, 1996 – traduction française sous le titre *Les Guerres Préhistoriques*), l'archéologue Lawrence Keeley s'est efforcé de démontrer que la guerre constituait un état de choses ancien et présent dans toutes les sociétés à toutes les époques de l'histoire. Les sociétés primitives se livraient elles aussi à des guerres « totales », concept qui a été retrouvé mais pas inventé par les généraux américains Sherman et Grant.

LIEU RESTES CHRONOLOGIE

Grimaldi (Italie) 1 squelette d'enfant +projectile Paléolithique ancien -36 000 à -27 000

Tchécoslovaquie Squelettes avec os fracturés Id.

Vallée du Nil (Égypte) Squelette avec projectiles -20 000

Nubie 59 squelettes, dont 40% avec multiples fractures Paléolithique supérieur-14 000 à -12 000

Ofnet (Allemagne) Cache avec 34 crânes adultes et enfants Mésolithique -10 000 à -8 000

Talheim (Allemagne) 18 adultes + 6 enfants coups avec haches Néolithique -5 000

Roaix (France) 100 cadavres avec traces de mort violente Néolithique -2 000

Alpes tyroliennes Ötzi Néolithique -5000

Les restes humains les plus anciens portant des traces de violence datent de 34 000 à 24 000 ans avant le présent. A Grimaldi en Italie, un site aurignacien (-36 000 à -27 000), on a trouvé un squelette d'enfant portant un projectile encastré dans la colonne vertébrale. Un autre crâne porte des traces de scalp possible. En Tchécoslovaquie des sites de la même époque contiennent des squelettes dont les os ont été fracturés par des armes. Dans la vallée du Nil en Égypte une tombe vieille de 20 000 ans contient un squelette avec des projectiles encastrés dans les os du bassin et du bras.

Au Paléolithique supérieur en Nubie (-12 000 à -14 000) on a trouvé des fosses contenant les restes de 59 personnes. 40% des squelettes ont des projectiles en pierre enfoncés dans les os et certains portent les traces de multiples fractures. Les enfants ont tous des traces de coups sur la tête et dans le cou, ce qui suppose qu'ils ont été exécutés.

Au Mésolithique européen (-10 000 à -8 000) on trouve une cache où ont été rangés en bon ordre les crânes de trente-quatre hommes, femmes et enfants qui ont tous des trous correspondant à des pointes ou lames de hache en pierre. Certains datent les premières guerres de cette période.

On a déjà vu le site de Talheim pour le néolithique européen (-5 000) avec une fosse commune contenant les restes de 18 adultes et 16 enfants, tous portant les traces de coups mortels infligés par des haches. À Roaix en France (-2 000) on a découvert une fosse avec 100 personnes inhumées après mort violente.

Avec les premiers villages du néolithique les preuves de combats se font plus nombreuses, notamment des fortifications qui ont été incendiées et au pied desquelles se trouvent de nombreuses pointes de flèches.

L'Amérique du Nord contient également des indices archéologiques attestant de violences et de tueries.

Dans l'ensemble les violences et les coups, blessures et traumatismes qui ne s'expliquent que par de chocs causés par des armes ou des instruments parsèment toute la préhistoire depuis la date la plus ancienne et se font de plus en plus nombreuses à partir de 10 000 ans avant le présent. Il n'est pas vraisemblable, d'après Keeley, que les affrontements violents et les morts causées par des attaques ou des coups n'aient commencé qu'au néolithique ou avec l'apparition de l'agriculture. L'homme préhistorique était, selon lui, incontestablement violent et vivait dans un état de guerre permanente.

Une préhistoire non violente ?

Cette lecture de l'archéologie préhistorique fait l'objet de vives critiques, notamment par l'un des anthropologues qui a le plus travaillé sur cette question, Brian Ferguson. Dans deux articles récemment publiés (« *Pinker's List. Exaggerating Prehistoric War Mortality* », pp. 112-, et « *The Prehistory of War and Peace in Europe and the Near East* », pp. 191-240, in Fry ed., *War, Peace, and Human Nature*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2013) il veut démontrer que la guerre n'était pas du tout omniprésente au cours de la préhistoire mais, bien au contraire, rare. L'état de guerre, soutient-il, n'a pas été un état normal pour Homo sapiens et n'a donc pas pu forger cette psychologie de la violence qui nous est attribuée par les psychologues évolutionnaires comme Pinker, ou par Tooby et Cosmides. Pour eux l'état de guerre était un phénomène tellement habituel qu'il constituait un mécanisme de sélection naturelle expliquant les traits de notre comportement actuel comme par exemple le goût pour le sport et pour les sports violents en particulier, ou comme les différences comportementales entre les hommes et les femmes. Il en va de même, comme nous l'avons vu, pour les primatologues comme Wrangham ou les archéologues comme Keeley. Même les politologues s'y sont mis, tel Fukuyama.

C'est à la liste de Pinker que s'attaque Ferguson parce qu'elle résume le mieux, dans une compilation concoctée par Pinker à partir de résultats de fouilles, la somme des arguments sur lesquels on fait reposer le chiffre de 15% de morts violents durant les quelques 100 000 ans ou plus précédant l'histoire écrite. Ce chiffre est devenu une sorte d'article de foi. Or il ne repose sur rien de sérieusement documenté.

La liste de Pinker contient 21 cas correspondant à des données réunies dans 21 sites de fouilles. Sept peuvent être mis de côté immédiatement parce qu'ils ont fait l'objet d'une évaluation tendancieuse (si par exemple, sur six squelette trouvés côte à côte, un seul présente des signes de mort violente, Pinker conclut que les six sont morts de la même façon). Sur les quatorze

restant et examinés à la loupe par Ferguson, trois (Jebel Sahaba, Dniepr et Indian Knoll) sont les plus anciens et tout à fait exceptionnels, trois autres datent du Mésolithique européen et relèvent d'une culture exceptionnellement violente et distinctes de celles qui l'ont précédée et suivie, et enfin quatre sites de la côte Nord-Ouest (Colombie Britannique) et de Californie appartiennent à des cultures récentes (14^{ème} siècle) et dont on sait qu'il s'agissait de cultures exceptionnellement guerrières. Les cas sélectionnés par Pinker sont tendancieux et sélectifs, ils sont partiels, et les généralisations qui s'appuient sur eux sont spéculatives.

Par ailleurs il existe des données qui prouvent que la guerre était absente d'une grande partie de la préhistoire en tout cas européenne et proche orientale. Les restes les plus anciens en Europe et au Proche Orient ne livrent aucune trace de guerre. Celle-ci fait son apparition tardivement au néolithique, après une période de paix qui dure un demi-millénaire. Ce n'est qu'au fur et à mesure que l'on avance dans le temps que la guerre devient la norme. Il faut examiner la totalité des données livrées par l'archéologie préhistorique pour faire la part des choses et ne pas se limiter aux seuls cas attestant de morts violentes pour en faire la norme.

Pour l'Europe la situation est la suivante. Chez un hominidé antérieur à sapiens (*Homo antecessor*) vivant il y a environ 780 000 ans, on trouve des restes présentant des traces de cannibalisme. Il faut attendre le Mésolithique (à partir de -10 000 av. J-C) pour retrouver des signes de guerre et de violence (Dniepr). Des cimetières datant de 8200 à 5500 av. J-C contiennent 418 squelettes mais seuls six (2,5%) présentent des traces de mort violente. Autre exemple : un autre cimetière au nord de la Russie datant de 4000 av. J-C contient les restes de 170 individus et aucun ne présente des signes particuliers indiquant une fin violente. Cette période, le mésolithique, est pourtant celle où l'on peut situer le début des guerres, mais les pourcentages se situent entre 2,4 et 5,5% et non pas 15%. Le paléolithique contient peu de signes de mort violente et aucune preuve d'activité guerrière. Le mésolithique en fournit quelques-unes mais réparties sur plusieurs millénaires. Les preuves se multiplient au néolithique mais après une période sans violences de 500 à 1000 ans.

Pour le Proche Orient la situation est encore plus claire. Il n'existe en effet aucune preuve de guerre ou de violence pour cette région, pour toute la durée du paléolithique, et cela en dépit des recherches fiévreuses des archéologues « faucons » du genre de Keeley pour les trouver. Il faut bien, comme l'écrit Ferguson, faire exception à l'adage selon lequel « absence de preuves n'est pas preuve de l'absence ». Ici l'absence de preuves d'activité violente ou guerrière, malgré un effort systématique pour les trouver, est une forte indication de l'absence des activités en question. Il faut attendre le néolithique et une période relativement récente (3000 ans av. J-C) pour récolter des indications probantes dans ce sens.

La conclusion générale de cet examen des données archéologiques est que la guerre n'a pas toujours existé, qu'elle apparaît tardivement, que le résultat des fouilles n'indique pas une progression constante mais des intermittences de périodes violentes, séparées dans l'espace et le temps. Ce sont d'autre part des signes de violence interpersonnelle (homicides ou coups) et non pas d'activité guerrière (violence collective organisée) qui ont été recueillis.

Plus généralement on peut dire que nous ne sommes pas programmés génétiquement pour nous battre ou tuer d'autres êtres humains, que la violence ne fait pas partie de la nature humaine. Pour citer Ferguson : « La guerre est sortie d'un monde sans guerre. L'humanité a horriblement

souffert parce que des systèmes d'organisation guerrière ont conquis notre existence sociale. » (Ferguson 2013 : 229).

Guerres primitives : statistiques

L'ouvrage de Wrangham et Peterson abonde en parallèles entre formes d'agression chez les chimpanzés et formes d'agression humaine, rapportées par des documents ethnographiques fiables. Les plus paradigmatiques de ces exemples de violence tribale sont tirés de l'ethnologie sud-américaine avec les Yanomami (ou Yanomamö) et les Waorani, de l'Amazonie, et de l'ethnologie océaniste avec divers groupes de Nouvelle-Guinée, en particulier les Engas (à ne pas confondre avec les Anga) et les Dani. Je reviendrai plus en détail sur certains de ces groupes mais pour l'instant je reprends les points saillants de cette comparaison chimpanzés-populations tribales.

Tout d'abord les statistiques. Wrangham-Peterson ainsi que S. Pinker (*The Better Angels of our Nature*. Penguin Books, New York, 2011), s'appuyant sur des rapports et des études produites par des ethnographes et des anthropologues, fournissent des statistiques de morts violentes dans un échantillon de populations de chasseurs-cueilleurs et d'horticulteurs (correspond aux catégories « bandes » et « tribus » respectivement dans la vieille classification de E. Service toujours utilisée).

En face des 30% estimés (chiffre approximatif) de morts violentes observées par Goodall sur les chimpanzés de la réserve de Gombe, Wrangham et Peterson mettent les 60% de morts violentes chez les Waorani d'Équateur, les quelques 30% chez les Yanomami, une autre tribu amazonienne. Ils citent d'autres chiffres, notamment les 19,5% de morts violentes dans la population masculine des Huli de Nouvelle-Guinée. Les Dani et les Mae Enga de la même région ont une mortalité d'adultes ayant péri de mort violente située entre 25 et 28,5 %.

Pinker, dans un tableau comparatif (fig. 2-2), a collationné les statistiques de décès pour causes de guerre dans 21 sociétés tribales et dans les sociétés à État. Pour ce qui est des bandes de chasseurs-cueilleurs, on arrive à 30% chez les Ache d'Amérique du Sud et 20% chez les Murngin d'Australie, avec une moyenne de 15% sur l'ensemble de l'échantillon des chasseurs-cueilleurs. En ce qui concerne les populations d'horticulteur à organisation acéphale (tribus), ce sont les Waorani (60%) qui ont le premier prix, suivi des Jivaros voisins (35%) et des incontournables Yanomami (30%). La moyenne de ces populations tribales d'horticulteurs-chasseurs se situe autour de 25%. Ces chiffres relatifs (nombre de morts rapporté au chiffre total de la population) comparés à ceux obtenus pour les sociétés à État centralisé, anciens et modernes, démontrent à leurs yeux l'importance considérable de la mortalité due à la violence et à la guerre dans tous les groupes humains avant l'apparition d'un appareil étatique qui met fin à cet état de choses. En effet on estime que la société étatique la plus meurtrière était celle du Mexique précolombien avec 5% de tués, tandis que dans les sociétés à État moderne les guerres font comparativement peu de morts, aussi paradoxal que cela paraisse. Ainsi le nombre relatif de tués au cours des deux guerres mondiales du 20^{ème} siècle s'élève à 2% seulement de la population mondiale ! Au cours du 20^{ème} siècle tout entier le pourcentage de morts au combat ne dépasse pas 0,7% de la population mondiale. Il y a eu des millions de morts mais par rapport à la population mondiale ces millions comptent moins que les quelques dizaines de tués dans les combats de minuscules groupes tribaux. Ce genre de statistiques est également invoqué dans un livre récent et largement commenté dans la presse de Jared Diamond (*The World until*

Yesterday, Viking Press, 2012) qui lui aussi se pose en défenseur de la thèse du primitif violent et du civilisé pacifique, ou pacifié.

Dans un article du 19 juillet 2013 de la revue *Science*, Douglas Fry—un anthropologue qui défend la thèse des « colombes » ou « peacenik »—analyse un échantillon de 21 sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades « simples », non équestres, vivant en petites bandes. Il obtient un total de 148 agressions mortelles, dont 69 sont dues aux seuls Tiwi, une ethnie aborigène d’Australie.

Tableau 1

Si on extrait de la liste ce groupe particulier (voir tableau ci-dessus) la moyenne d’agressions mortelles est de 4 (3,95). Sur un total de 135 cas pour lesquels on possède une information suffisante, un peu plus de la moitié (55%) impliquent un seul agresseur et une seule victime ; 23% impliquent plusieurs agresseurs, 22% plusieurs agresseurs et plusieurs victimes. Chez les Tiwi, qui présentent un cas d’espèce tout à fait singulier, 56% des cas impliquent plusieurs agresseurs et plusieurs victimes. Dans 85% de tous les cas d’agression mortelle (décès de la ou des victimes) les agresseurs et leurs victimes font partie du même groupe. Environ 96% des agresseurs sont des hommes, les femmes n’étant impliquées directement que dans 4% des cas. Les raisons de ces agressions sont détaillées dans le tableau suivant :

Tableau 2

Comme la majorité des cas impliquent un seul agresseur et une seule victime il n’est pas surprenant que ce sont des conflits personnels qui soient à l’origine de ces évènements.

À partir de ces données, le résultat final est que les chasseurs-cueilleurs de ce type (simples, nomades, non équestres) ne sont pas du tout des gens qui font la guerre. Leurs conflits mortels sont de nature essentiellement individuelle et interpersonnelle. La violence n’est pas organisée à l’échelle du groupe. Il faut noter en particulier (voir Tableau 1) que la moitié des groupes considérés (9 sur 10) n’ont pas d’agression mortelle comportant plus d’un agresseur. Ces évènements sont dus à des individus isolés. Ces observations donnent tort à Pinker et Wrangham et d’autres pour qui la violence en groupe (« coalitionary killing ») est un phénomène primitif caractéristique des sociétés les plus simples. La violence est le plus souvent dirigée pour des motifs personnels contre un individu en particulier et ne résulte pas d’une hostilité générale d’un ensemble de personnes contre un autre. Les humains primitifs auxquels peuvent ressembler les chasseurs-cueilleurs actuels ne baignent donc pas dans un état de nature imprégné de violence et d’hostilité perpétuelle. La majorité des agressions mortelles sont des meurtres, une partie moindre représentant des vengeances, la dernière et plus petite partie seulement pouvant être assimilés à des guerres.

Dans son dernier ouvrage (*The Anthropology of War*, Waveland Press, Long Grove, 2009) Otterbein revient sur la question des guerres préhistoriques et des guerres chez les CC. Pour ce qui est des guerres du paléolithique, les trois facteurs qui militent pour l’existence de la guerre ou de la violence organisée et systématique sont :

1. La présence de FIG
2. L'existence d'armes de jet
3. La chasse au gros gibier

On connaît les FIG. La présence d'armes et surtout d'armes qui tuent à distance est un facteur décisif. L'homme préhistorique tenait le même raisonnement que les stratèges modernes: tuer avec le maximum de chances de ne pas l'être soi-même. Des armes de jet facilitent considérablement ce projet. Enfin la chasse au gros gibier (bisons, aurochs, éléphants, mammouths, grands prédateurs) est dangereuse, elle suppose une stratégie collective, de préférence masculine et favorisée par l'existence de FIG. La chasse au petit gibier est en soi moins violente et moins dangereuse, elle est plus individuelle. Ce fait n'est pas toujours vérifié par l'ethnographie. Les !Kung du Kalahari sont des chasseurs de très gros gibier (girafes par exemple) qui n'hésitent pas à s'affronter à des lions, mais ce sont des gens tout à fait pacifiques qui ne font pas la guerre.

Les chasseurs-cueilleurs modernes se divisent en plusieurs classes : les chasseurs équestres (Cheyennes, Sioux), les pêcheurs sédentaires (Kwakiutl), les pré-horticulteurs, les chasseurs-cueilleurs nomades simples. Les deux premiers types sont guerriers, les deux autres non, avec toutefois des exceptions comme pour les Waorani (horticulteurs). Les aborigènes d'Australie forment encore une catégorie à part car ils semblent contredire toutes les typologies : ils sont guerriers, ont des systèmes de filiation unilinéaires et des systèmes d'alliance matrimoniale généralisés et/ou restreints, mais ce sont des chasseurs-cueilleurs purs. Otterbein distingue encore les CC « symbiotiques » (qui dépendent de sociétés agraires comme les Mbuti), les CC de gros gibier divisés en micro- et macro-bandes (ex : Cree et Yukaghir). Cela donnerait le tableau suivant :

Types de chasseurs-cueilleurs (CC) et guerre (Otterbein, 2009, p. 72)

Type A – guerre	Type B – pas de guerre
Paléolithique supérieur	Chasseurs de gros gibier en macrobandes
Australiens	
Pêcheurs sédentaires	CC simples
Epoque récente	Chasseurs équestres
	Chasseurs de gros gibier en microbandes
	CC symbiotiques
	Pré-horticulteurs

Otterbein en fin de compte, se rallie dans l'ouvrage cité (Otterbein, 2009) au point de vue des « colombes ». En excluant les Australiens, les pêcheurs sédentaires et les chasseurs équestres, les CC pacifiques représentent 80% du total (p. 73). Tout dépend de la sélection que l'on fait. En gardant les catégories précédentes, le pourcentage de groupes pacifiques diminue. Fry de son côté mettait lui aussi en évidence le caractère guerrier des chasseurs équestres et des CC à organisation complexe (comme les pêcheurs sédentaires) et le caractère majoritairement pacifique de tous les CC simples. Un autre anthropologue, Elman Service, avait également atteint la même conclusion à savoir que les CC, ou groupes au niveau sociétal de la bande, ne connaissaient qu'exceptionnellement un état de guerre (Service 1979).

On sait que les chasseurs du paléolithique ancien étaient des chasseurs de gros gibiers, on peut supposer qu'ils étaient violents et se livraient à des attaques entre eux. La disparition progressive du gros gibier a pu s'accompagner d'une réduction de la violence interpersonnelle.

Guerres primitives : modalités

Mais tout n'est pas seulement une question de chiffres. Les modalités et styles d'agression et de confrontation violentes sont invoqués par les « faucons » pour démontrer la parenté étroite existant entre le comportement des chimpanzés et celui des humains. En prenant l'exemple des Yanomami dans la description qu'en fait N. Chagnon –leur plus célèbre ethnologue— Wrangham et Peterson n'ont pas de mal à démontrer que les deux suivent des procédures semblables ou même identiques et vont jusqu'à dire que les Yanomami fournissent un « pont conceptuel » (p. 64) entre les chimpanzés et l'homme. Cette tribu amazonienne connue pour sa « férocité » (angl. *fierce* « féroce », *waiteri* dans la vernaculaire) réelle ou supposée forme une population d'essarteurs et de chasseurs, d'environ 20 000 personnes réparties en villages de 90 habitants en moyenne. Ces villages sont des communautés autosuffisantes et indépendantes, qui se livrent une guerre perpétuelle. Il n'existe pas d'autorité supra-villageoise et chaque communauté locale (village) est formée sur une base patrilinéaire et patrilocale. Cela fait penser bien sûr aux communautés de chimpanzés. Les rivalités inter-villageoises se traduisent par des attaques sournoises ou des pièges du type de l'enlèvement des Sabines –mais sans l'élément chevaleresque et courtois rapporté par Tite-Live—. La forme la plus fréquente et la plus typique d'attaque armée est le raid mené par une clique ou commando d'une douzaine de guerriers déterminés à tuer un individu en particulier. Ce détachement s'approche la nuit du village ennemi et attend en embuscade qu'un homme sorte seul, auquel cas il est tué d'une volée de flèches. Si plusieurs hommes capables d'offrir une résistance sérieuse se présentent l'attaque n'a pas lieu et dans les deux cas le groupe armé prend la fuite et rentre dans son village où il attend de pied ferme le raid ennemi qui doit, à terme, venger cette agression. Si une femme, dans l'opération, peut être enlevée, elle est prise puis violée par tous les hommes du groupe et ramenée au village où elle est encore violée puis mariée de force. La culture yanomami honore les guerriers qui ont tué des ennemis et se sont illustrés au combat. Ils ont plus de femmes que les autres et leur progéniture, à en croire Chagnon, est plus nombreuse. La violence est donc, pensent ces auteurs, au service du succès reproductif (« inclusive fitness ») des mâles violents. Cet argument ne tient pas comme nous allons le voir plus loin, mais il reste que le parallèle entre le raid d'une clique de chimpanzés et l'incursion d'un groupe de guerriers yanomami est assez frappant. En toile de fond la taille relative des groupes concernés (communautés territoriales et villages, cliques et commandos) et surtout leur composition (philopatrie masculine et patrilocalité) laissent penser que la structure sociale est du même genre. Enfin, et peut-être surtout, le style de l'attaque, l'approche silencieuse et sournoise, la ruse, l'effet de surprise, l'agression finale de plusieurs contre un, la fuite en cas de rencontre d'une force égale, la mise à mort impitoyable de la victime, sont des traits qui s'appliquent identiquement au comportement des primates africains et des Indiens de l'Amazonie. Ces éléments caractéristiques alliés à une ambiance d'excitation, d'effervescence et d'exaltation guerrière trouvent un écho dans d'autres populations, par exemple chez les Ilonggot des Philippines. Ces derniers se livrent également à des raids destinés à surprendre un membre d'une communauté ennemie et à le tuer, par ruse, lors d'une attaque de plusieurs contre un. Le gang de guerriers s'est préparé longuement, est entré en se dissimulant dans le territoire ennemi, attend en embuscade et se rue sur la victime isolée qui est alors littéralement coupée en morceaux, le but de l'opération étant d'abord de la décapiter. Le guerrier capable de le faire se saisit de la tête et

la jette au loin. Il rentrera au village couvert de gloire (voir R. Rosaldo et M. Rosaldo). Après, des chants de victoires seront entonnés avec une ferveur exaltée.

Les guerres intercommunautaires et intertribales prennent donc souvent la forme de raids et d'embuscades qui font peu de morts mais qui sont très sanguinaires. Dans d'autres cas, de véritables armées s'affrontent mais selon des modalités qui ne sont pas celles de la guerre moderne. Quelles que soient les formes prises par ces affrontements, les deux principes vus plus haut semblent être à l'œuvre : la présence de groupes d'intérêt fraternels (FIG) et le rapport des forces entre communautés.

Groupes d'intérêt fraternels (FIG) et développement des organisations militaires

Les travaux de Keith et Charlotte Swanson Otterbein ont porté sur les origines et les causes de la guerre dans les sociétés humaines. Ces auteurs et d'autres (van Velzen et van Wetering entre autres) ont démontré que des groupes d'hommes étroitement apparentés et vivant ensemble étaient le plus souvent à l'origine des conflits violents, des vendettas et des homicides internes à un groupe politique ou à une communauté (à distinguer de la guerre intercommunautaire). Ces groupes se constituent sur la base de la patrilocalité et de la filiation patrilinéaire, donc des frères ou des cousins patrilatéraux qui résident et vivent au même endroit. Otterbein et Otterbein ont par exemple montré que dans des sociétés acéphales et simples, la présence de tels groupes induit automatiquement des cycles de vendettas, alors que dans le même type de société la résidence matrilocale disperse ces groupes de frères et freine la prolifération des cycles de vengeances. Le pouvoir centralisé de chefs ou de rois s'oppose difficilement à l'existence de vendettas là où se trouvent des FIG (Otterbein et Otterbein 1965 et 1968). Pour mettre fin à ces vengeances répétitives il faut un État centralisé fort et encore... La continuité entre la philopatrie masculine des chimpanzés et les FIG chez les humains comme soubassement de la violence semble donc vérifiée.

Toujours d'après K. Otterbein (*The Anthropology of War*, Waveland Press, Long Grove, 2009), les FIG auraient joué un rôle déterminant dans ce qu'il appelle les sociétés de type A, soit des formations tribales caractérisées par un désir d'expansion externe et par une compétition interne intense (voir diapo). Leur habitat est dispersé, la résidence est patrilocale, elles tendent à être égalitaires (par exemple Yanomami, Waorani, Iban, Dani, Zoulous anciens). Dans ce type de société comme dans d'autres, la présence de FIG est le meilleur indicateur de la présence de vendettas chroniques, de violences internes à répétition. L'existence simultanée de ces groupes et de la compétition masculine pour acquérir du statut constitue une formule tout à fait explosive.

Ces sociétés (de type A) se différencient d'un autre type (B) caractérisé par un faible degré de compétition, peu ou pas de violence, la résidence matri- ou uxori-locale, une filiation souvent matrilineaire et des réseaux indépendants de relations sociales et interpersonnelles. Les Iroquois, les Cheyenne, les Semai, les Palawan en sont des exemples. Ces groupes, selon Otterbein, pratiquent une guerre défensive organisée à partir de milices villageoises. On vérifie bien que la filiation matrilineaire et surtout la résidence uxori-locale (qui disperse les mâles) ont un effet pacificateur. Les hommes apparentés ne vivent pas ensemble et ne s'engagent pas toujours dans les mêmes activités, participant ainsi à de multiples réseaux qui se recoupent partiellement mais ne se superposent pas exactement.

Dans le schéma évolutionnaire que présente Otterbein (diapo) il y a donc deux types de phénomènes distincts, les premiers cantonnés dans les groupes tribaux préétatiques et même précédant le stade des chefferies (selon le schéma de Service), les seconds dans les sociétés agraires primitives (horticulteurs) puis dans les systèmes plus centralisés (dont il distingue deux espèces correspondant à deux formes d'organisation militaire : les États primitifs avec une troupe de guerriers d'élite, et les États développés avec une armée de soldats conscrits).

Équilibres et déséquilibres de force entre communautés

Wrangham et ses collaborateurs (Wrangham et Peterson 1996, Wrangham et Manson 1991) ont posé l'hypothèse que les agressions entre mâles de communautés différentes résultaient de la différence démographique entre groupes de taille inégale. Le but des opérations est de réduire au maximum les effectifs du groupe adverse. C'est une guerre totale (Keeley 1996). Elle a pour but essentiel, in fine, d'ouvrir un accès à des ressources alimentaires. C'est une lutte pour le territoire. Chagnon, pour les Yanomami (1988) pensait plutôt que l'enjeu était les femmes et Meggit, pour les Engas de Nouvelle-Guinée pensait que c'était le territoire (1977). Dans tous les cas il s'agit d'affaiblir l'adversaire jusqu'à l'anéantir pour lui prendre des ressources convoitées. Ce n'est pas l'avis d'une anthropologue qui a étudié l'histoire des guerres chez les Engas (P. Wiessner, 2006 « Testing the Imbalance of Power Hypothesis among the Enga », *Journ. of Anthr. Research*, 62, 2 : 165-191)

Cette population de Papouasie Nouvelle Guinée compte 350 000 habitants et se subdivise en sections tribales de 1000 à 6000 membres qui se subdivisent à leur tour en clans et lignages agnatiques. Ce sont des horticulteurs qui cultivent des patates douces et des ignames dans leurs jardins et qui élèvent des cochons. Les relations sociales sont à la fois égalitaires et compétitives et connaissent l'institution du « big man » qui est un personnage éminent jouant un rôle déterminant dans les grands échanges cérémoniels. Ceux-ci occupent une place considérable dans la vie de cette population et concernent de vastes réseaux intertribaux qui s'étendent sur tout le territoire.

Aussi loin que remonte la mémoire des Engas, il y a eu des guerres et des vengeances. Elles se sont succédées en périodes d'intensité variable. Il faut noter que ces guerres traditionnelles, avant 1950, faisaient relativement peu de victimes (environ quatre tués pour chaque guerre). Les batailles et les échanges de coups obéissaient à des règles strictes, duraient quelques heures et étaient interrompues par des pauses. L'étude historique des guerres chez les Engas sur une période qui remonte à 1885 montre que les guerres avaient pour fonction de rétablir un équilibre de pouvoir et de réputation entre alliés et entre ennemis. À quelques exceptions près ces conflits avaient pour but de restaurer l'honneur et le prestige des groupes en présence afin de perpétuer le cycle des échanges. Il ne s'agissait donc pas d'une guerre totale destinée à éliminer un ennemi pour occuper son territoire, mais d'un effort pour rétablir un équilibre social sans lequel les grands cycles d'échange ne pouvaient pas se perpétuer. Pour Clausewitz la guerre était la continuation de la politique par d'autres moyens, pour les Engas la guerre est le moyen de continuer les échanges. Pour Peterson l'équilibre des forces devait faire place à un déséquilibre, pour Wiessner le déséquilibre doit faire place à un équilibre. Les deux thèses se rejoignent dans le principe mais diffèrent sur un point crucial, celui de savoir s'il faut éliminer l'adversaire ou pas.

Conclusion provisoire

En tout état de cause, que l'on ait affaire à un équilibre ou à un déséquilibre entre deux populations en termes de prestige ou en termes d'effectifs, que ce soit en vue d'acquérir du territoire ou d'asseoir son statut social, la guerre s'explique comme une confrontation entre deux communautés territoriales ou deux groupes sociaux qui ont conscience d'eux-mêmes et développent une xénophobie mutuelle. La dimension fondamentale est celle de la conscience du groupe et de son identité en opposition à d'autres. L'enjeu collectif est prioritaire et les motivations individuelles lui sont subordonnées, ce qui peut s'accorder avec la théorie d'une sélection naturelle au niveau du groupe. Mais cette idée est tout à fait discutable. Les sociétés militairement fortes ont conquis plus d'espace sur la planète, mais des groupes pacifiques ont vécu aussi longtemps que les sociétés belliqueuses.

Si les guerres s'étaient multipliées à l'infini le résultat final appartiendrait à l'un de ces trois cas d'école :

- ou bien les groupes humains se seraient livrés à une lutte sans merci et l'humanité aurait péri,
- ou bien l'un de ses groupes serait parvenu à éliminer tous les autres et il n'y aurait plus qu'une seule société vivante,
- ou bien un équilibre de forces stable se serait installé et on aurait affaire à une sorte de « guerre froide » permanente.

Aucune de ces éventualités ne s'est réellement présentée, en tout cas de façon durable. La situation de guerre froide n'a duré que pendant une brève période historique (de la fin de la 2nde guerre mondiale à la chute du Mur de Berlin). Malgré la conquête victorieuse de l'Occident depuis le 16^ème siècle sur le reste de la planète, elle n'a pas abouti à l'élimination de toutes les autres sociétés, et il s'en faut. Même si nous entrons dans une ère de mondialisation les groupes humains gardent leur spécificité. Il faut bien faire une place à une autre logique, à une logique opposée à celle de la guerre et de la compétition violente, pour rendre compte de l'histoire des sociétés.

La coopération pacifique a donc constitué une force évolutionnaire de première importance. L'apparition des États forts et très centralisés a pu correspondre à un accroissement de l'activité guerrière mais l'évolution des États à une époque récente a effectivement contribué à une baisse de la violence sociale inter- et intracommunautaire.

Quel est donc le tableau général qui se dégage des observations des archéologues d'une part et des ethnologues d'autre part ? C'est un fait que des violences sont attestées depuis le paléolithique ancien, mais il n'est pas sûr du tout que ces violences aient été commises systématiquement ou sur une grande échelle, ni qu'elles aient été la règle. Il est vraisemblable que l'homme a vécu de façon essentiellement pacifique pendant la plus grande partie de sa présence sur terre en tant qu'homo sapiens. Pour ce qui est des peuples dits « primitifs » étudiés par les ethnologues, le tableau est varié. Ceux qui se rapprochent le plus, par le mode de vie, des chasseurs-cueilleurs du paléolithique sont incontestablement peu ou non violents. Les Pinker, Wrangham, Keeley, Diamond et autres nous ont trompés sur ce point. Cela dit, la violence, les agressions physiques et même les guerres « totales » sont présentes dans un nombre important de populations prémodernes, en Afrique, en Nouvelle-Guinée, en Amérique du Sud notamment. Il y a là un problème que les classifications proposées et les concepts utilisés ne parviennent pas à résoudre complètement.

En m'appuyant sur des cas précis je proposerai une approche de la question fondée sur la théorie des systèmes anarcho-grégaires et sur une autre conceptualisation de la violence. Je montrerai que la violence collective et organisée est liée organiquement à la hiérarchie. Je montrerai d'autre part qu'il y a deux phénomènes distincts qui se ressemblent dans leurs effets mais appartiennent à des ordres de réalité distincts. L'un est d'origine émotionnelle et personnelle et l'autre d'origine sociale. Le premier constitue une sorte de violence « flottante » qui ne relève d'aucune détermination sociologique particulière, l'autre est un phénomène culturel et social qui dépend d'un processus de socialisation. Les deux ont des effets sociaux mais ils ne sont pas également déterminés par le milieu social.

PAGE ANTHROPOLOGIE POLITIQUE SUR R71



*Pour retrouver ce PDF et tous les autres ► **LES PDFs RÉALISÉS PAR JBL1960***

Qui sont en lecture, téléchargement, impression, diffusion et partage totalement libres et gratuits, car nous estimons, les uns et les autres, que tout ce qui participe du développement de l'humanité et de l'éveil de nos consciences **DOIT** être accessible à **NOUS TOUS** et gratuitement.

Jo Busta Lally

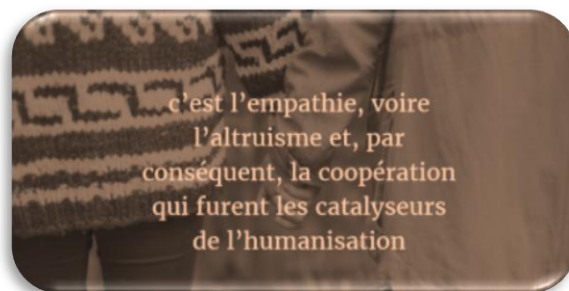


CAUSERIE de Charles Macdonald du 10 octobre 2014 au CIRA de Marseille, publié par R71 le 27 juillet 2019 dans ► Gilets Jaunes : Anthropologie de l'anarchie pour un changement radical de paradigme (causerie de Charles Macdonald) ► Dans une version PDF N° 108 de 23 pages offerte pour diffusion et partage ; Causerie de Charles Macdonald du 10 octobre 2014 au CIRA de Marseille.

EN ANALYSE :

Gilets Jaunes : Le mouvement est-il anarchiste ? (Charles MacDonald, anthropologue CNRS), publication R71 du 6 juillet 2019 ;

Anthropologie Politique et les valeurs de l'anarchie en tant que partie intégrante de la nature humaine... Publication R71 du 5 juillet 2019



Puisque nous coopérons pour faire se lever l'aurore de la Société des sociétés, voici des lectures complémentaires proposées par Résistance 71 dont j'ai réalisé la plupart des versions PDF et citées par Charles Macdonald ;

Manifeste Politique pour la société des sociétés par Résistance 71

Marcel-MAUSS-Essai-sur-le-don-1923-4

Clastres Préface Sahlins

40ans Hommage Pierre Clastres

Pierre Clastres De l'ethnocide


Pierre Clastres Echange-et-pouvoir-philosophie-de-la-chefferie-indienne

La nature humaine : Une illusion occidentale par Marshall Sahlins

Fragments Anthropologiques pour changer l'Histoire de l'Humanité avec David Graeber

James C Scott L'art de ne pas être gouverné

James-C-Scott-Contre-le-Grain-une-histoire-profonde-des-premiers-etats



**Qui contrôle le passé contrôle
l'avenir. Qui contrôle le présent
contrôle le passé.**

George Orwell

*Comme le démontre la lecture de la 10ème et dernière conférence de Charles Macdonald, **NON l'homme n'a pas toujours fait la guerre**, et cela n'est nullement **inscrit dans ses gènes**, comme on veut à tout prix nous l'enfoncer dans nos cortex pour pouvoir nous contrôler et nous manipuler totalement.*

*Dans la rubrique **Déconstruction d'un mythe : Non les Hommes n'ont pas toujours fait la guerre !** Entamée ici avec Marylène Patou-Mathis (Professeure & Chercheuse) qui reconfirme ce que Pierre Kropotkine, considéré par beaucoup aujourd'hui comme le « père » de la socio-biologie, avait démontré dès la fin du XIX^e siècle, notamment dans son œuvre phare L'Entraide, un facteur de l'évolution. Et qui n'arrange pas du tout les affaires de l'Oligarchie régnante pour qui l'invention de la Théorie de « **L'homme est un loup pour l'homme** » justifiait et justifie toujours les pratiques prédatrices et criminelles du plus petit nombre au pouvoir, que nous avons pu déterminer ne représenter que 0.0001% seulement...*

À NOUS AUTRES = LES 99.9999% RESTANTS ;

Toutes ces lectures combinées, **mettent en lumière ce que l'État, les institutions, le pouvoir oppresseur se sont efforcés, depuis des millénaires, à nous cacher, sinon à nous en abstraire tant**, précisément, les **valeurs morales de l'anarchisme d'un point de vue anthropologique lorsqu'on les étudient, émergent, jaillissent tout naturellement à un moment donné de notre réflexion**, constituant sans nul doute ce déclic, cet éveil ou cette prise de conscience politique individuels d'abord, collectifs ensuite, **qu'en nourrissant avec des lectures idoines, connexes, comme celles-ci, s'affute, s'aiguise pour devenir aussi tranchante qu'une lame**, afin d'être en capacité de trancher la tête de l'Hydre/Bête/Système seule action indispensable pour rompre avec ce cycle mortifère conduit par une mini-élite totalement consanguine et dégénérée dont la finalité se confirme être bien pire que l'inévitable Nouvel Ordre Mondial promis, par Sarkozy, Macron ayant été chargé de parachever ce Plan ; soit une **DICTATURE TECHNOTRONIQUE** qui se met en place comme vous pourrez le lire dans ce **DOSSIER COMPLET en version PDF** que j'ai réalisé précisément pour **dénoncer et refuser ce GATTACA planétaire**, cette énorme **SMART-CITY INTERCONNECTÉE**, ce **GOULAG/GHETTO d'écrasement de l'Humanité** pendant que les parasites du haut s'enferment dans des « **ZONES VERTES TRANSHUMANISTES** » aux fontaines de jouvences promises...

Ces lectures complémentaires, en version PDF, pour se lever, pour DIRE NON, ensemble, collectivement, au délire des transhumanistes et S'Y TENIR ;

Tabula rasa et l'après-Histoire ou la révolution par le don réciproque et universel de Zénon, dans Les Chroniques de Zénon

L'Anarchisme Africain, l'histoire d'un mouvement Par Sam Mbah et I.E. Igariwey

Les INDISPENSABLES de Paulo Freire

L'INDISPENSABLE de Pierre Kropotkine

Kaia'nere:kowa ou la Grande Loi de la Paix de la Confédération Iroquoise (datant de 1142 et plus ancienne « **constitution** » ou charte confédérale active au monde) pour l'usage de toutes et tous, en analyse dans cette dernière traduction de Mohawk Nation News « Génocide de Papier – Le Nationalisme blanc » du 20 août 2019.

Toutes ces lectures nous démontrent que nous avons *absolument le choix et la possibilité dans cet ICI & MAINTENANT, et d'OÙ NOUS SOMMES, de changer le cours de l'Histoire de l'Humanité, TOUS ENSEMBLE, NOUS les 99.9999% qui restent car ils sont bien peu (0.0001%) alors que d'évidence, nous sommes beaucoup plus nombreux...*

JBL1960

