

KLESIS – REVUE PHILOSOPHIQUE / HOMMAGE A CLAUDE LEVI-STRAUSS
= 10 : 2008

**LEVI-STRAUSS ET LES RELATIONS ETRANGERES DES TRIBUS
PRIMITIVES**

Frédéric Ramel (Université de Paris XI)

À l'instar du républicanisme avec Rousseau et Robespierre, mais aussi du socialisme avec Marx et Lénine, peut-on considérer que l'anthropologie eut Mauss et Lévi-Strauss ? Un tel rapprochement de filiations intellectuelles risque de paraître intenable au premier abord, notamment du point de vue des conséquences publiques. Les deux premiers couples se situent sur le plan des doctrines politiques alors que le troisième porte sur la définition d'une discipline scientifique. Au-delà de cette différence, se manifeste néanmoins une convergence : ces trois couples posent la question de l'interprétation des pensées fondatrices. Ainsi, Lévi-Strauss se réclame explicitement de Mauss dans son entreprise critique des anthropologues anglo-saxons comme Malinowski, Radcliffe-Brown ou Mead. Ces derniers limitent leur ambition à une simple compilation des différentes façons de vivre. Ils cantonnent l'activité à un travail d'inventaire des diversités : c'est-à-dire classer. L'élaboration de ces nomenclatures se fonde sur un relativisme culturel que Mauss avait déjà dénoncé en son temps. Le neveu de Durkheim chercha une assise plus généralisante pour l'anthropologie. Celle-ci ne pourrait prétendre au statut de science qu'en adoptant une conception universaliste : chercher des propriétés communes derrière les apparentes disparités. En rédigeant la fameuse introduction au recueil classique des écrits de Mauss¹, Lévi-Strauss s'inscrit dans son sillage et reprend à son compte le projet déjà bien engagé, notamment en ce qui concerne la notion de don. Mauss, en tant que fondateur d'une pensée, lui offre un cadre de réflexion indispensable. Ainsi, « ce qui apparaît au départ comme une modeste et rituelle préface fait date et constitue la première définition d'un programme unitaire proposé à l'ensemble des sciences de l'homme »². Toutefois, l'état d'esprit qui préside à ce prolongement manifeste des écarts avec celui de Mauss selon plusieurs commentateurs, notamment Georges Gurwitsch. Avant la publication de cette introduction, Claude Lefort eut l'intuition de ces inflexions à caractère critiquable. Dans un article des *Temps modernes* de 1951 repris plus tard dans ses *Formes de l'histoire*³, il affirme que Lévi-Strauss suit une fâcheuse

¹ C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, pp. ix-lii.

² F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, tome 1, Paris, La découverte, 1992, p. 43.

³ C. Lefort, « L'échange et la lutte des hommes » repris dans *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.

penne scientiste⁴. En effet, il « substitue à la réalité concrète de l'échange décrite par Mauss un modèle mathématique entièrement construit et abstrait »⁵. Claude Lévi-Strauss verrait dans Marcel Mauss un précurseur qui ouvre la voie à une formalisation plus rigoureuse des résultats en anthropologie. Il en appellerait à une mathématisation croissante⁶. Or, Mauss serait rétif à cette tendance. Le contenu est tout aussi important que le contenant car il permet d'accéder à la signification du don dans ses propriétés internes⁷. La reconnaissance de dette⁸ se transformerait en déformation de la vérité. L'œuvre de Mauss ne subirait pas les tentations de formalisation excessive en matière mathématique et accorderait une importance majeure à la signification des choses échangées plutôt qu'à la forme que revêt l'acte d'échanger.

La présente contribution entend discuter cette filiation maussienne dont se réclame Lévi-Strauss à partir d'un champ particulier : celui des relations entre tribus primitives. Le problème sous-jacent n'est rien d'autre que celui des relations étrangères « élémentaires » (I). Sur la base d'un matériau empirique qu'il puise dans ses enquêtes de terrain, Lévi-Strauss conçoit des relations intertribales sur le mode de l'échange. L'essence de la société primitive ne serait donc pas la guerre mais la lutte contre celle-ci. Il semble ainsi en accord avec les réflexions formulées par Mauss. Cependant, la conception de l'échange qu'il livre présente une déviation par rapport à celle élaborée initialement par Mauss, notamment son rapport au symbole. Et ce, bien que sa posture révèle une critique du naturalisme qui prolonge la réflexion du neveu de Durkheim (II). Au-delà du problème de l'héritage intellectuel, cette appréhension des relations étrangères par Lévi-Strauss pose la question de l'anthropologie de la guerre elle-même. Le paradigme échangiste est-il pertinent pour penser cet objet ? (III)

I. À la recherche des relations étrangères « élémentaires »

Lors des cinquante ans de la revue *Politique étrangère*, Lévi-Strauss publie un article intitulé « La politique étrangère d'une société primitive »⁹. Le problème central qu'il traite est celui du type de relations qu'entretient celle-ci avec l'étranger qu'il soit proche ou bien lointain : correspond-t-il à la guerre ou à la coopération ? Lévi-Strauss s'appuie sur son enquête de terrain consacrée aux Nambikwara au sein du Matto-grosso au Brésil central (environ 2000 individus). Cette petite collectivité indigène au sein de laquelle l'anthropologue vécut un an entre 1938 et 1939 occupe un territoire qui

⁴ C. Lefort, *Les Formes de l'histoire*, op. cit., p. 17.

⁵ F. Keck, *Claude Lévi-Strauss. Une introduction*, Paris, Presses Pocket, 2005, p. 196.

⁶ C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in op. cit., p. xxxvi.

⁷ A. Caillé, « Marcel Mauss et le paradigme du don », in *Sociologie et société*, XXXVI, 2, Automne 2004, p. 143-144.

⁸ Sur la dette envers Mauss, voir F. Dosse, op. cit., pp. 46-47.

⁹ *Politique étrangère*, 14, 2, 1949, pp. 139-152.

correspond à la moitié du territoire français. Ce milieu est la fois pauvre et aride. Lors de la saison des pluies (d'octobre à mars), les Nambikwara adoptent une vie semi sédentaire près des cours d'eau. Ils cultivent de façon très rudimentaire quelques céréales et le tissage mais ne connaissent que rarement l'art de la poterie. Le reste du temps, c'est-à-dire durant la saison sèche, ils se dispersent sous la conduite d'un chef non héréditaire. Ce nomadisme en plusieurs petites bandes issues d'un même village est rendu nécessaire pour la recherche de la nourriture.

Cette forme d'organisation présente un caractère élémentaire. Elle offre ainsi une base empirique nécessaire à la réflexion. Comme il l'avait fait pour ses *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss se réfère ici à Durkheim, lequel entrepris de saisir l'essence d'un fait social à partir de ses formes les plus simples. Dans ses fameuses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim étudie la religion la plus primitive afin de mieux rendre compte des institutions religieuses modernes. Chaque fois que le chercheur souhaite expliquer une chose humaine, il doit ainsi remonter jusqu'à la forme la plus élémentaire. En ce qui concerne la politique étrangère d'une société la plus primitive qu'il soit, Lévi-Strauss identifie deux facteurs qui contribuent à sa définition.

Le premier est d'ordre territorial. Le rapport à l'espace demeure constant mais présente toutefois un caractère fluctuant. L'attachement à un territoire particulier et bien délimité n'existe pas car les fruits à récolter de cet espace diffèrent d'année en année. La valeur du sol comporte fluidité et variabilité : ce qui explique l'invitation de bandes étrangères en cas de récoltes abondantes¹⁰.

Le second facteur qui préside à la définition de la politique étrangère est à caractère humain. Il s'agit du rapport à l'étranger. Toute organisation sociale suppose distinction et séparation. Lévi-Strauss en fait une propriété de toute structure sociale quelle soit primitive ou non :

« la pensée primitive, et ce n'est d'ailleurs pas si exceptionnel – ce caractère commun d'assigner toujours une limite au groupe humain. Cette limite peut-être lointaine ; elle peut être aussi très rapprochée. La limite du groupe humain, peut s'arrêter au village, ou s'étendre à de vastes territoires, ou encore à une partie du continent, mais il y a toujours un point à partir duquel un homme cesse de participer aux attributs essentiels de l'humanité »¹¹.

Toutefois, la limitation du groupe n'érige pas une politique étrangère univoque fondée sur l'agressivité à l'égard de ceux qui ne se verraient pas dotés de qualité humaine. Lévi-Strauss insiste sur la plasticité de la notion d'étranger : « le point essentiel, c'est que chez ces indigènes, comme chez tant d'autres, on ne trouve pas cette distinction, si

¹⁰ Lévi-Strauss prend d'autres exemples empiriques comme celui des tribus d'Australie centrale qui vivent de la collecte d'un produit sauvage. *Ibid.*, p. 149.

¹¹ *Ibid.*

tranchée dans nos esprits, entre les concitoyens et l'étranger : de l'étranger au concitoyen, on passe par toute une série d'intermédiaire »¹². L'observation met en évidence une pluralité des représentations de l'étranger. Tout d'abord, au-delà des territoires connus par les Nambikwara, c'est-à-dire à la lisière de la forêt amazonienne, l'étranger renvoie à du « fantomatique ». Il s'agit d'une figure de l'étranger au sens le plus strict du terme : « un étranger qui n'existe pas, qu'on ne voit pas ou qu'on a aperçu très rarement, et pour lui échapper très rapidement »¹³.

À l'intérieur des frontières indigènes, différentes figures de l'étranger apparaissent. Elles prennent consistance sur la base du mode de vie adopté par les indigènes à la saison sèche. Le premier cercle d'identification est celui des petites bandes issues d'un même village. Les bandes « sœurs » constituées à partir de ce dernier sont des parents, alliés ou concitoyens mais à titre secondaire. Quant aux bandes de villages proches ou lointains (dont l'existence mais aussi le dialecte sont parfois inconnus), elles représentent les figures les plus typiques de l'étranger au sein de l'espace connu. La conduite à l'égard de cette troisième catégorie d'individus est équivoque pendant la saison sèche. Lévi-Strauss constate que la technique de l'évitage est privilégiée car l'étranger est perçu comme source de dangers. Le soir, on peut identifier la présence de campements par la fumée qui s'échappe à une dizaine de kilomètres. L'absence d'information sur ces bandes suscite inquiétude. Toutefois, ces bandes peuvent être également sources de biens comme des femmes ; des semences de haricots plus fertiles pour la culture ; de la poterie voire même des tessons pour les pesons de leur fuseau (le travail de la pierre polie n'étant pas connu par l'ensemble des Nambikwara). La rencontre avec ces bandes étrangères est entourée d'ambivalence : « C'est seulement à l'occasion de contacts avec ces bandes potentiellement hostiles, toujours dangereuses, dont on se méfie constamment, qu'on pourra se procurer les articles les plus indispensables à l'équilibre économique »¹⁴. De cette ambivalence repérée, Lévi-Strauss tire une conséquence relative à l'essence de la société primitive.

II. L'échange comme essence de la société primitive : une filiation maussienne incomplète

Les tribus reconnaissent l'antagonisme et la guerre mais afin de faire face à leurs effets. Lors d'une rencontre entre deux bandes Nambikwara étrangères l'une à l'autre, Lévi-Strauss soutient l'idée que les transactions commencent à partir de l'hostilité. Il dégage trois caractéristiques quant aux interactions observées :

¹² *Ibid.*, p. 142.

¹³ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

- la violence entre hommes se manifeste mais des médiateurs s'interposent et les gestes brutaux laissent place à l'inspection réciproque des parures, des ornements, du matériel dont disposent les uns et les autres :

« de façon tout à fait soudaine, on passait de ce qui était presque un conflit à des échanges commerciaux. Cette inspection de réconciliation si on peut la nommer ainsi accomplit le passage de l'hostilité à la collaboration, de la peur à l'amitié, de la guerre possible au marché virtuel »¹⁵.

- ces échanges ne correspondent pas à du marchandage dans le sens où ils ne font pas l'objet d'une négociation ou d'une discussion. Il s'agit d'un don réciproque.

- les dons réalisés sont par la suite « soupesés et évalués, si bien qu'un des groupes, généralement, s'aperçoit tardivement qu'il a été, ou du moins considère avoir été, lésé dans ces échanges »¹⁶. Les griefs naissent ainsi d'échanges ratés ou non satisfaits par l'une des parties.

À partir de cette description, Lévi-Strauss identifie un modèle de politique étrangère fondé sur « la continuité entre la notion de guerre et la notion de commerce, celle d'antagonisme et celle de coopération »¹⁷. Il expose ici¹⁸ une conception échangiste de la guerre qui s'inscrit dans le prolongement de Marcel Mauss¹⁹. Celui-ci a mis en relief la forme consciente par laquelle les individus d'une société appréhendent la nécessité inconsciente de l'échange indépendamment de la loi du marché : l'obligation de donner, de recevoir et de rendre. D'ordre vital et social et non pas moral, le don révèle avant tout une « société en guerre avec la guerre »²⁰. La conclusion de *l'Essai sur le don* insiste sur le statut général de cette propriété dont on retrouverait la présence dans n'importe quel type de société :

« Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre. Pour commercer, il fallut d'abord savoir poser les lances. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nations à nations et – surtout – d'individus à individus. C'est seulement

¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, « La politique étrangère d'une société primitive », in *op. cit.*, p. 145.

¹⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁸ Lévi-Strauss avait déjà mis en relief l'exclusion réciproque de la guerre et de l'échange dans un article de 1943 : « Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud », in *Renaissance*, I (1-2), janv.-juin, pp. 122-139.

¹⁹ R. Deliége, *Introduction à l'anthropologie structurale. Lévi-Strauss aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2001, p. 34.

²⁰ M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*, trad. T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976, p. 236.

ensuite que les gens ont su créer, se satisfaire mutuellement des intérêts, et enfin, les défendre sans avoir à recourir aux armes. C'est ainsi que le clan, la tribu, les peuples ont su – et c'est ainsi que demain, dans notre monde dit civilisé, les classes et les nations et aussi les individus doivent savoir – s'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres »²¹.

Sur la base de son enquête chez les Nambikwara, Lévi-Strauss rejoint Mauss sur deux points d'analyse. En amont, les tribus primitives correspondent à des sociétés froides, c'est-à-dire situées au degré zéro de température historique²². Elles sont enchâssées dans un système froid et non chaud de relations étrangères dans le sens où elles ne recherchent pas l'affrontement de façon constante. En aval, les sociétés chaudes, ouvertes et modernes ont fait le lit de la guerre totale. Deux affrontements majeurs entre grandes puissances impliquèrent l'ensemble des États en moins de cinquante ans. Elles traduisent une régression particulièrement inquiétante :

« nous serions amenés ainsi à rechercher si nos préoccupations actuelles, qui nous font penser les problèmes humains en termes de sociétés ouvertes, ou de sociétés toujours plus ouvertes, ne laissent pas échapper un certain aspect de la réalité qui ne soit pas moins essentiel, et si l'aptitude de chaque groupe à se penser comme groupe, par rapport et par opposition à d'autres groupes, ne constitue pas un facteur d'équilibre entre l'idéal d'une paix totale qui relève de l'utopie et la guerre également totale qui résulte du système unilatéral où notre civilisation s'est aveuglement engagée »²³.

Les derniers mots employés par Lévi-Strauss résonnent avec l'amertume de Marcel Mauss des années 30. Contrairement à son oncle, Mauss fut séduit par l'engagement militant et le socialisme en tant que doctrine qui invite l'intellectuel à agir dans l'espace public. En 1918, il se reconnaît dans le projet de la Société des Nations. Il croit en une régulation internationale par le droit qui rendrait obsolète la guerre totale, une expérience qu'il vécut de l'intérieur et qui laissa une sérieuse empreinte au sein de sa trajectoire de pensée²⁴. A l'issue du conflit, il eut le projet de rédiger un ouvrage sur la nation. Or, cette entreprise se heurta à l'essor de deux idéologies : le bolchevisme et le fascisme. Des crimes au nom de l'État sont perpétrés par ces derniers. La montée aux extrêmes redevient envisageable voire irrémédiable. Ainsi, « dans un tel contexte, penser la nation devient difficile, impossible »²⁵.

Néanmoins, convergence ne signifie pas identité de points de vue. Pour Alain Caillé, le moule structuraliste de Lévi-Strauss fut inventé certes « dans le sillage de

²¹ M. Mauss, « Essai sur le don » dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, pp. 278-279.

²² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 40.

²³ C. Lévi-Strauss, « La politique étrangère d'une société primitive », *op. cit.*, p. 152.

²⁴ Voir le chapitre « Marcel Mauss : l'évolution du milieu international » par F. Ramel, in *Les fondateurs oubliés. Durkheim, Simmel, Weber, Mauss et les relations internationales*, Paris, PUF, 2006.

²⁵ M. Fournier, « Mauss et la nation, ou l'œuvre inachevée », in *Sociologie et société*, XXXVI, 2, automne 2004, p. 223.

Mauss mais aussi contre lui »²⁶. Tout d'abord, Lévi-Strauss réduit considérablement le paradigme du don. La richesse de ce dernier, notamment sous l'angle des contenus (les représentations des choses échangées), s'effiloche au profit de la structure d'ensemble :

« en soutenant qu'il n'existe pas trois obligations distinctes, celle de donner, celle de recevoir et celle de rendre, mais une seule, celle d'échanger, Lévi-Strauss rabattait en effet largement le don sur l'échange, et ouvrait la voie à l'étude d'une science des catégories primitives ne s'attachant plus qu'à leur structure formelle, au prix de la répudiation de la question tant de leur contenu que de leur intentionnalité que de leur mode d'émergence »²⁷.

De plus, Lévi-Strauss tend à renverser la hiérarchie établie par Mauss entre l'utilitaire et le symbolique (une dichotomie qui se substitue à celle du sacré et du profane construite par Durkheim). Pour Mauss, « les intérêts instrumentaux sont hiérarchiquement seconds par rapport à ce qu'on pourrait appeler les intérêts de forme ou de présentation de soi »²⁸. Dans la triple obligation de donner, recevoir et rendre des femmes, des mots et des biens, se manifeste une valeur symbolique²⁹.

Ces deux inflexions par rapport à Mauss se manifestent à des degrés variables avant la rédaction de « l'Introduction » comme l'atteste cette réflexion sur les relations intertribales publiée une quinzaine d'années auparavant. D'une part, Lévi-Strauss ne rend pas compte des intentions et des contenus au sein de l'acte d'échanger lors des rencontres entre tribus. Il demeure évasif et ne s'engage nullement dans la mise en relief de ces éléments. D'autre part, il fait de l'échange une source d'équilibre économique qui fait de l'utilitaire une priorité par rapport au symbolique. A cet égard, Lévi-Strauss ne propose pas une critique des approches à caractère économiste de la guerre. Selon ses partisans, le monde sauvage se caractérise par la misère et la pauvreté. Ce contexte de pénurie majeure et constante fait des conflits armés une lutte pour la rareté. Cet argumentaire est développé dès le 19^e siècle mais trouve chez Maurice Davie une formulation saillante dans la première moitié du 20^e siècle. Selon lui, l'apogée de l'âge de fer engendre le développement systématique de la guerre dont les motifs majeurs sont économiques :

« la cause la plus fondamentale de guerre est la faim ou le mobile économique, qui lie instantanément la guerre à la concurrence vitale. Les groupes entrent en conflit du fait

²⁶ A. Caillé, *op. cit.*, p. 143.

²⁷ *Ibid.*, pp. 143-144. Lévi-Strauss parle en termes de « valeur indéterminée de signification » lorsqu'il présente les notions maussiennes. Voir C. Lévi-Strauss, « Introduction », *op. cit.*, p. xliv.

²⁸ A. Caillé, *op. cit.*, p. 159.

²⁹ *Ibid.*, p. 168.

qu'ils poursuivent leur lutte pour l'existence : ils se battent pour des terrains de chasse ou des pâturages, pour leur nourriture, pour des endroits irrigués, pour du butin »³⁰.

Lévi-Strauss critiquera cette explication³¹. Elle ne prendrait en considération qu'une dimension matérielle à la base de l'action alors que la société primitive est irriguée par d'autres facteurs³². Mais dans son travail sur la guerre à la fin des années 40, il ne se sert pas de ces interprétations comme repoussoir. Les choses échangées – biens et femmes dans l'article de 1949 – apparaissent au contraire comme des utilités définies en termes économiques.

Toutefois, la réflexion de Lévi-Strauss apparaît plus fidèle à Mauss à travers sa critique du naturalisme. La guerre se définit chez ce dernier comme un fait instinctif. Le comportement d'agression s'inscrit d'abord et avant tout dans une disposition biologique. La chasse et l'acquisition de biens par le biais d'armes révèlent que l'ordre du social et celui du vital sont identiques. Cette posture intellectuelle a suscité un engouement constant. Elle a favorisé au cours des années 70 l'essor d'un courant qualifié de sociobiologique. En publiant *Sociobiology, the new synthesis*³³, Edward O. Wilson pose les jalons de cette théorie. D'une part, il reprend à son compte les notions propres à la théorie de l'évolution : la mutation, notion selon laquelle les êtres vivants évoluent en fonction des caractères nouveaux ; et la sélection correspondant à l'ensemble des mécanismes qui trient les individus les mieux adaptés réussissant à survivre et à se multiplier le plus efficacement dans des conditions données. D'autre part, il modifie et élargit la théorie de l'évolution en introduisant l'influence des gènes ou éléments des chromosomes conditionnant la transmission et la manifestation d'un caractère héréditaire bien déterminé découverts par Johann Mendel. Selon Edward O. Wilson, l'évolution se déroule comme si les gènes des êtres vivants adoptaient les stratégies susceptibles d'assurer leur propagation optimale³⁴. Ainsi, cette thèse privilégiant la pérennisation du patrimoine génétique repousse l'angle de l'individu en matière d'évolution : « un organisme individuel n'a pratiquement aucune valeur en tant que tel – il n'a même pas pour fonction première d'engendrer d'autres organismes – mais de permettre la reproduction de ses propres gènes »³⁵. De cette théorie de l'évolution réactivée par l'angle génétique, émergent deux conséquences fondamentales. Premièrement, tout comportement, animal ou humain, individuel ou collectif, a des

³⁰ M. R. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives. Son rôle et son évolution*, trad. de l'anglais Maurice Gerin, Paris, Payot, 1931, p. 106.

³¹ Pour une critique générale de l'illusion economiciste, voir M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991, p. 92.

³² C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *op. cit.*, p. XXV.

³³ Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1975.

³⁴ P. Thuillier, *Les Sociobiologistes vont-ils prendre le pouvoir ? La sociobiologie en question*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1981, p. 16.

³⁵ *Ibid.*

bases génétiques. L'ambition des biologistes consiste à appréhender les conduites des êtres vivants en se référant à un unique paradigme : la reproduction des gènes. Ainsi, les sociétés humaines n'échappent pas au bistouri sociobiologiste et ce en raison de deux postulats : « les modes d'organisation sociale passés et présents sont les inévitables manifestations de l'action spécifique des gènes », « les gènes particuliers à la base de la société humaine ont été sélectionnés au cours de l'évolution parce que les traits qu'ils déterminent ont pour conséquence une plus grande aptitude reproductive des individus qui les portent »³⁶. L'anthropologie structurale élaborée par Lévi-Strauss s'oppose à ces conceptions car elles présentent une erreur majeure :

« les faits primitifs nous amènent à voir dans cette agressivité dont on parle tant, et où on cherche en ce moment une clef pour l'explication de tant de phénomènes, une activité qui n'est en aucune façon instinctive dans la mesure où le sont les manifestations psychologiques qui expriment certains instincts, tels que la faim, la soif, ou l'instinct sexuel. Il n'y a, en fait, pas d'agressivité innée dans ces sociétés »³⁷.

Une telle erreur avait déjà été mentionnée par Mauss. Selon lui, l'individu se construit sur la base d'éléments biologiques mais aussi sociaux. En s'imposant comme unique

³⁶ Richard C. Lewontin, S. Rose, L. J. Kamin, *Nous ne sommes pas programmés, génétique, hérédité, idéologie, sciences et société*, Paris, La découverte, 1985, p. 295. Dans son ouvrage *L'Agression (L'Agression, une histoire naturelle du mal*, trad. V. Fritsch, Paris, Flammarion, 1969), K. Lorenz conçoit l'agressivité comme un instinct favorisant la survie de l'espèce. Cette lutte pour l'existence fait souvent penser à un combat entre espèces différentes. Or, bien que ces formes de bagarres existent dans le milieu naturel, elles ne sont pas les plus fréquentes. Elles ne répondent pas, en outre, à la définition darwinienne de la lutte interne à une espèce : « la lutte à laquelle pensait Darwin, cette lutte qui fait progresser l'évolution, est en premier lieu une concurrence entre proches parents » (pp. 32-33). Tout d'abord, l'agression assure la répartition d'êtres vivants semblables sur un territoire disponible. Le conflit entre congénères permet l'adaptation des membres du groupe aux ressources de l'environnement. Ainsi, la contrainte du milieu exige la sélection. Variable selon les espèces, l'attachement au territoire génère l'agressivité de l'animal lorsque pénètre un congénère inconnu. Une étroite corrélation apparaît entre degré d'hostilité et territoire : « la combativité de l'animal [...] atteint son maximum dans le lieu qui lui est le plus familier, c'est à dire au centre de son territoire. Plus il s'éloigne de ce quartier général, plus le milieu devient étranger et menaçant pour l'animal, et dans la même mesure, sa combativité diminue » (p. 45). La seconde fonction du comportement agressif au plan inter-espèce réside dans la sélection entre rivaux. De violents combats entre mâles permettent au groupe de se doter des guerriers les plus forts. Ces derniers offrent un avantage certain pour la progéniture et la défense de la famille ou du troupeau. En cas d'attaque, ils entourent les membres les plus faibles, garantissant ainsi la survie de l'espèce (pp. 48-49). À la différence des animaux, l'homme ne dispose pas de moyens particuliers (dents, griffes, sabots, etc.) pour attaquer ou se défendre. Sa capacité cérébrale constitue son unique arme. Dans le cerveau, la région du diencéphale (située au centre, entre les hémisphères cérébraux et le tronc cérébral) contribue à la survie en contrôlant les réactions de défense archaïque aux stimuli de l'environnement. Les couches profondes du diencéphale produiraient la peur du huitième mois chez l'enfant ainsi que les images de l'ennemi. Toutefois, les recherches concernant la fonction du diencéphale demeurent récentes. Ces conclusions doivent être par conséquent retenues avec prudence. Voir K. et K. Spillmann, « L'image de l'ennemi et l'escalade des conflits », in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n°127, février 1991, p. 63. Voir également les développements consacrés à la sociobiologie dans K. and K. Spillmann, « Some Sociobiological and Psychological Aspects of Images of the Enemy », in R. Fiebig-von-Hase, U. Lehmkuhl (eds.), *Enemy Images in American History*, Providence & Oxford, Berghahn Books, 1997 p. 47 et s.

³⁷ C. Lévi-Strauss, « La politique étrangère d'une société primitive », in *op. cit.*, p. 95.

cadre d'explication, le naturalisme devient un prisme déformant qui occulte les effets de la mentalité collective sur la formation du caractère³⁸.

Si la réflexion de Lévi-Strauss sur la guerre s'inscrit de façon partielle dans celle de Marcel Mauss, elle se veut pourtant comme elle une critique sévère de l'essentialisme guerrier. Par là, elle participe à un débat déjà prolifique qu'il convient d'actualiser.

III. Lévi-Strauss et le débat relatif à l'anthropologie de la guerre

À la fin du XIXe siècle, la guerre en tant qu'objet de l'anthropologie mais aussi des sciences sociales de façon large, entraîne un clivage académique. Plusieurs analystes inspirés par le darwinisme définissent la guerre comme un moyen de sélection des sociétés. Ils prennent le contre-pied des arguments à consonance libérale en soutenant que la guerre est essentielle dans la création et la pérennité d'une unité politique particulière : les États. Durkheim s'opposa avec la plus vive fermeté contre cette perspective en ne reconnaissant une fonction de régulation sociale qu'à la seule religion³⁹. À la même période, un anthropologue finnois s'engagea également dans cette polémique en adoptant une position similaire. Dans sa thèse relative à « la guerre et les origines de l'État »⁴⁰, Rudolph Holsti remet en question ce que l'auteur qualifia de doctrine scientifique voire politique : « l'État n'a jamais été et ne sera jamais sans guerre »⁴¹. Définissant l'État comme un groupe d'hommes organisé sous la règle d'un gouvernement indépendant des autres États et occupant un territoire à lui⁴², Rudolph Holsti l'assimile aux premières organisations humaines, lesquelles se sont construites selon un principe d'intégration sociale interne pacifique⁴³. Selon lui, l'ethnographie apporte trois enseignements fondamentaux. Tout d'abord, les tribus primitives ne se détruisent pas entre elles. Elles respectent un certain nombre de règles limitant le débordement de la vengeance sanglante entre communautés qui, d'ailleurs, n'ont pas d'effets intégrateurs sur le groupe⁴⁴. Rudolph Holsti associe ces règles à l'origine du droit international : restriction du conflit aux combattants engagés, inviolabilité des

³⁸ M. Mauss, « Fait social et formation du caractère », in *Sociologie et sociétés*, XXXVI, 2, automne 2004, p. 137.

³⁹ F. Ramel, « Durkheim au-delà des circonstances. Retour sur l'Allemagne et *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre* », in *Revue française de sociologie*, 45, 4, décembre 2004, pp. 739-751.

⁴⁰ On trouve cette thèse en langues anglaise et allemande dans le volume publié par les Annales de l'Académie Scientifique Finnoise. R. Holsti, *The Relation of War to the Origin of the State*, Helsinki, Annales Academia Scientiarum Fennicae, Tome 13, 1914.

⁴¹ *Ibid.*, p. 281.

⁴² *Ibid.*, p. 5.

⁴³ À cet égard, Rudolph Holsti s'attache à démontrer l'argumentation du sociologue anglais du XIX^e siècle Spencer considérant les relations matrimoniales comme belligères par essence au sein des sociétés primitives.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 281.

messagers, respect des traités, dialogue pacifique⁴⁵. Ensuite, l'extension de la cellule familiale à une tribu ne s'effectue pas seulement sur la base de conditions économiques mais aussi en fonction de sentiments purement altruistes⁴⁶. Enfin, la guerre représente une condition secondaire dans l'émergence de la tribu. Un élan spontané de solidarité entre membres d'une même communauté préexiste à toute confrontation potentielle avec une autre communauté. Pour Rudolph Holsti, cet élan rend beaucoup plus aisée la coopération défensive ou offensive en période de guerre⁴⁷. Fort de cet enseignement, l'auteur finnois adopte un raisonnement syllogique dans le but d'appliquer les référents ethnologiques à l'origine de l'État⁴⁸ : l'origine de l'État remonte à l'apparition des premières sociétés humaines ; la première société humaine est la famille, laquelle se fonde non pas sur la guerre mais sur un lien pacifique et un sentiment altruiste ; l'origine de l'État n'est donc pas la guerre⁴⁹.

La position darwiniste s'est étioyée en raison des carences épistémologiques qui lui sont inhérentes. Toutefois, la place centrale qu'elle confère à la guerre a fait l'objet d'approfondissement par d'autres chemins. C'est notamment celui qu'emprunta Pierre Clastres. Tout comme Kant se réveilla de sa torpeur intellectuelle grâce à Hume, celui-ci fut d'abord un lecteur passionné de *Tristes tropiques* avant d'élaborer une critique systématique de Lévi-Strauss. Non seulement la guerre prime sur l'échange mais la société traditionnelle *ne sort pas* de la guerre par l'échange car la violence lui est immanente⁵⁰. Pour Clastres, les sociétés primitives sont dépourvues d'État dans le sens où leur corps social ne dispose pas d'un organe séparé qui exercerait le pouvoir politique. Elles reposent ainsi sur le principe d'indivision qui repousse l'idée d'une distinction entre dominants et dominés. Découle alors une seconde propriété de ces sociétés : l'homogénéité. A partir de ces deux éléments constitutifs, Clastres aboutit à l'idée d'une essence guerrière des sociétés primitives⁵¹. Elles visent à se protéger, à assurer leur survie en tant qu'être social « total » face aux autres sociétés. Elles incarnent des « êtres pour la guerre » qui maîtrisent un territoire (autonomie) et qui garantissent leur unité (indivision) :

⁴⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁸ Rudolph Holsti présente les trois écoles qui s'affrontent sur cette question : celle qui considère la guerre comme centrale, celle accordant la primauté à l'intégration sociale interne à laquelle Rudolph Holsti adhère, et celle associant les deux paramètres. Pour ce troisième courant, l'État puiserait son origine à la fois dans une intégration sociale et dans la guerre : celle-ci permet la coopération accrue des individus et renforce, par conséquent, celle-là. *Ibid.*, pp. 7-9.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁰ P. Clastres, *Archéologie de la violence*, Paris, Éditions de l'Aube, 1997, pp. 56-61. Clastres s'appuie sur les travaux de Maurice R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives. Son rôle et son évolution*, trad. M. Gerin, Paris, Payot, 1931, notamment p. 106 *sq.*) mais ne peut s'apparenter à un membre de l'économisme en raison de l'argumentaire spécifique qu'il déploie.

⁵¹ Clastres : « La guerre appartient à l'essence de la société primitive. Autant dire par conséquent que toute société primitive est guerrière ». Cf. P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 209.

« l'autonomie socio-politique et l'indivision sociologique sont condition l'une de l'autre car pour que la communauté puisse affronter efficacement le monde des ennemis, il faut qu'elle soit unie, homogène, sans division. Réciproquement, elle a besoin pour exister dans l'indivision, de la figure de l'ennemi en qui elle peut lire l'image unitaire de son être social »⁵².

Clastres inverse dès lors la relation dégagée par Lévi-Strauss. L'échange n'est plus premier par rapport à la guerre. Celle-ci « n'est pas un raté accidentel de l'échange, c'est l'échange qui est un effet tactique de la guerre »⁵³. En termes épistémologiques, l'échange devient une variable dépendante de la guerre tant défensive qu'offensive car les partenaires échangistes correspondent à des alliés⁵⁴.

Les deux interprétations en symétrie de Lévi-Strauss et Clastres sont emblématiques du débat relatif à l'anthropologie de la guerre⁵⁵. Les données actuelles ainsi que les productions scientifiques contemporaines permettent-elles d'enrichir cette discussion voire de trancher entre le paradigme du don d'une part, et celui de l'essentialisme guerrier d'autre part ? L'influence du premier demeure saillante. De nombreux travaux tendent à montrer le caractère fondamental de la lutte contre les effets néfastes de l'acte guerrier. Analysant les Indiens Ayorés du Chaco Boréal, Salvatore D'Onofrio décrit un rituel du combattant par lequel celui-ci convertit l'ennemi tué en allié : « la construction de l'identité ne passe pas seulement par la dissolution substantielle d'autrui mais aussi, et en même temps, par son incorporation symbolique »⁵⁶. Afin de rendre intelligible cette « incorporation » qui passe par le sang, D'Onofrio applique la réflexion de Françoise Héritier relative à l'échange des substances :

« les médiations et la valeur ambivalente du sang dans la relation à l'ennemi, surtout interne, sont clairement représentées dans le rituel. En éliminant de soi, de son corps ainsi que de ses armes, les traces souillantes de la substance de l'autre, le guerrier ayoré fait en sorte que l'incorporation symbolique de cette même substance lui permette de réactiver le circuit de l'alliance. En effet, si les contingences de la dynamique politique le permettent, l'autre peut redevenir une partie de soi en ce qu'il est possible de voir en lui non pas le membre d'une totalité indistincte, mais d'une totalité qui s'articule socialement de la même manière que son propre groupe. Entre les deux pôles de la substance repoussée et de la substance incorporée, le sang qui tache et celui qui nourrit,

⁵² *Ibid.*, p. 205.

⁵³ *Ibid.*, p. 200.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 197. Lévi-Strauss ne reconnaît pas l'existence de guerres offensives.

⁵⁵ Sur l'opposition entre ces approches et sa continuité contemporaine, K. F. Otterbein, « A History of Research on Warfare in Anthropology », in *American Anthropologist*, 101, 4, 1999, pp. 794-805.

⁵⁶ S. D'Onofrio, « Guerre et récit chez les Indiens ayorés du Chaco boréal paraguayen », in *Journal de la Société des Américanistes*, 2003, tome 89, n° 1, [En ligne], mis en ligne le 16 janvier 2008. URL : <http://jsa.revues.org/document3743.html>. Consulté le 26 juillet 2008.

il y a place pour rétablir, dans les relations intratribales, ce principe structurel d'organisation de la vie sociale qui est l'appartenance clanique, une sorte de substance mystique que l'on peut considérer à la fois comme autre – car, appartenant à des clans différents, le mariage est possible – et comme identique – car l'appartenance au même clan empêche le mariage. Le rituel préfigure donc la possibilité de reprendre entre soi et l'autre le jeu qui structure, de l'intérieur, la société ayoré ». ⁵⁷

Cependant, des éléments contribuent à mettre en évidence deux dimensions réductrices du paradigme. La première porte sur le type d'affrontement. La prédation peut incarner une source de guerre (perspective rejetée par Lévi-Strauss au profit de la seule guerre défensive)⁵⁸. La seconde tient au caractère unidirectionnel du paradigme : l'échange comme source de guerre. Des recherches insistent plutôt sur la « conversion réciproque entre guerre et échange »⁵⁹. Les Jivaro à titre d'illustration se représentent le beau-frère comme ennemi que ce soit lors de pratiques rituelles ou fonctionnelles comme la chasse ⁶⁰. L'usage linguistique de la vendetta révèle également une proximité avec la façon de se représenter l'échange économique⁶¹. La conception de Lévi-Strauss apparaît ainsi très (trop ?) univoque.

Enfin, et au risque de défendre une grille trop moderniste de la réalité sociale voire d'empêcher un regard dépassionné sur l'objet « guerre »⁶², il semble possible de mobiliser un argument historique afin de discuter les résultats anthropologiques⁶³. Nous quittons ainsi le débat interne entre spécialistes afin d'investir les rives de l'interdisciplinarité. Les relations intertribales telles que les appréhende l'anthropologie souffrent d'un manque de contextualisation dans le temps. Or, l'état des recherches archéologiques permet d'établir une distinction entre l'ère du Paléolithique et celle du Néolithique. Au sein de la première, « les ethnies s'évitent et n'ont de contacts qu'épisodiques et anecdotiques. Ce monde ignore la guerre qui demeure à l'état

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Sur la prédation, voir P. Descola, « Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro », in *L'Homme*, 126-128, 1993, avr.-déc., pp. 171-190.

⁵⁹ S. D'Onofrio, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁰ P. Descola, *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon, 1993. A. C. Taylor, « L'art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro », in *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 1985, pp. 159-173 ; « Les complexités de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur », in Françoise Héritier et Elisabeth Copet-Rougier (éds.), *Les Complexités de l'alliance*, IV, Paris, Archives contemporaines, 1994, pp. 73-105.

⁶¹ C. Fausto, « Of Enemies and Pets : Warfare and Whamanism in Amazonia », in *American Ethnologist*, 26, 2000, pp. 933-956.

⁶² L'anthropologie permet de banaliser l'objet guerre en recherchant des invariants universels. Elle autorise une distanciation plus grande par rapport aux faits guerriers modernes et contemporains. Voir S. Audoin-Rouzeau « La violence de guerre au XXe siècle. Un regard d'anthropologie historique », p. 417. *CHEAR*, (En Ligne). Page consultée le 26/07/2008, Adresse URL : <http://www.chear.defense.gouv.fr/fr/pdef/rdv0405pdf/p413rdv0405.pdf>

⁶³ Sur l'histoire comme grille moderne d'intelligibilité du réel, voir P. Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1998. Sur les risques d'historicisme inhérent à cette grille, voir K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

virtuel»⁶⁴. Si des meurtres ou des duels qui tournaient mal existaient, l'institution guerrière demeurerait étrangère au mode de fonctionnement des sociétés humaines à cette période⁶⁵. Le Néolithique offre une rupture par rapport à cette situation car il se voit traversé par une politisation croissante : à savoir la constitution d'entités politiques sur des espaces donnés. Cette nouvelle donne transforme les relations entre sociétés et constitue l'acte de naissance du fait guerrier.

Conclusion

La réflexion sur les relations intertribales développée par Lévi-Strauss aboutit à la représentation fluide de l'étranger. Celui-ci peut faire l'objet d'un déni d'humanité mais il ne rime pas avec agressivité car il se relie à une conception échangiste de la guerre. L'anthropologie structurale rejette ainsi l'idée d'une politique étrangère tournée exclusivement vers la conquête et dictée par la lutte contre l'autre. Toujours menaçant s'il n'est pas membre d'une bande créée à partir du même village, celui-ci est pourtant source d'équilibre économique. En proposant sa lecture des relations extérieures « élémentaires », Lévi-Strauss témoigne avant « l'Introduction » d'une filiation maussienne mais dont la teneur présente déjà des inflexions par rapport au paradigme du don (tendance à privilégier l'utilitaire sur le symbolique ; absence de prise en considération des contenus de représentations). Mais au-delà de cette filiation discutée, c'est l'anthropologie de la guerre déployée par Lévi-Strauss qui se révèle. Elle nourrit encore nombre de travaux contemporains bien que ces derniers nuancent le propos initial avec l'identification de guerres pour la prédation ainsi que la notion de convertibilité réciproque entre guerre et échange.

⁶⁴ J. Baechler, *Esquisse d'une histoire universelle*, Paris, Fayard, 2002, p. 34.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 70.