

Le « eux » et le « nous » : rapports conflictuels intergroupes chez les animaux sociaux¹

Bernard LAHIRE

Résumé : L'un des grands invariants dans l'histoire des sociétés humaines réside dans l'opposition entre un « nous », chargé de toutes les valeurs positives imaginables, et un « eux », associé à tout ce qui est perçu comme négatif. Le mépris ou le rejet de l'« autre » (clan, tribu, ethnie, race, nation, région, groupe religieux, etc.) est le principe de tout ethnocentrisme. Mais l'opposition eux/nous n'est que le prolongement, dans l'ordre culturel-symbolique propre à notre espèce, d'un mécanisme général de défense présent dans l'ensemble du règne animal, des insectes eusociaux aux primates : défense du « proche » ou du « même » (apparenté ou non-apparenté) par rapport à ce qui est perçu comme lointain, différent, étranger, extérieur à son propre groupe. Dans le cas des sociétés humaines, le « nous » et les « eux » peuvent prendre des formes très variables dans la mesure où les groupes se construisent sur des bases *culturelles*. En même temps qu'elles ont réussi à rassembler des millions (voire des milliards) d'individus dans des unités sociales cohérentes et relativement pacifiées, les sociétés humaines n'ont cessé de multiplier les types d'opposition eux/nous, et donc les conflits possibles entre les groupes.

Mots-clés : eux/nous, sélection de parentèle, conflit, népotisme, ethnocentrisme, xénophobie, guerre.

« La plupart des groupes sociaux doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas "nous" » (Hoggart, 1970, p. 117).
« – Il a l'habitude de considérer tous les étrangers comme des inférieurs, comme des êtres pas tout à fait humains »
(Le Guin, 1975, p. 25).

Dans l'histoire des sociétés humaines, l'un des grands invariants réside dans l'opposition entre un « nous », chargé de toutes les valeurs positives imaginables, et un « eux » associé à tout ce qui est perçu comme négatif². Le renvoi de l'« autre » (clan, tribu, société, ethnie, race, classe, caste, ordre, groupe, catégorie, etc.) du côté de la laideur, de l'ignorance, de l'animalité, de la « barbarie » ou de la « sauvagerie » est le principe de tout ethnocentrisme. L'absolutisation et la sublimation (au sens d'une image « portée au sublime ») des traits de son propre groupe (qu'il soit familial, amical, religieux ou national) conduit classiquement à découper tous les beaux costumes (pleine humanité, bonnes mœurs, bon goût, vraie culture, etc.) à sa taille et à juger de la grandeur des « autres » à partir de ces costumes faits sur (sa propre) mesure : « Que les Walbiri [Aborigènes d'Australie] considèrent d'autres tribus sous un jour favorable ou non, leurs opinions traduisent toujours une conviction inébran-

lable en leur propre supériorité. Comme on pourrait s'y attendre, ils évaluent le comportement et les usages des autres à l'aune de leur adéquation avec les normes Walbiri, et ils considèrent toute divergence notable entre les deux comme une preuve des défauts des étrangers. Le fait que le rituel mortuaire des Warramunga diffère de celui des Walbiri ou que les Pintupi soient dépourvus d'un système élaboré de sous-sections de mariage est interprété comme un reflet de l'infériorité foncière des groupes en question. Inversement, le plus grand compliment dont les Walbiri puissent gratifier des voisins qu'ils apprécient, comme les Walmanba ou les Yanmadjari, est de parler d'eux comme « à demi Walbiri » (Meggitt, 1971, p. 44).

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

soi. C. Lévi-Strauss écrivait ainsi à propos de l'ethnocentrisme : « L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie les "hommes" (ou parfois – dirons-nous avec plus de discrétion – les "bons", les "excellents", les "complets"), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus – ou même de la nature – humaines, mais sont tout au plus composés de "mauvais", de "méchants", de "singes de terre" ou d'"œufs de pou" » (Lévi-Strauss, 1987 [1952], p. 21).

Et A. Leroi-Gourhan renchérisait quelques années plus tard : « Dans de très nombreux groupes humains, le seul mot par lequel les membres désignent leur groupe ethnique est le mot "hommes". L'assimilation de l'ethnie à une sorte de "moi" idéal, réunissant les qualités du bien et du beau, fait opposition à la tendance à placer au-delà du monde familial les peuples monstrueux qui réalisent dans leur aspect et dans leurs mœurs, au maximum, le mal et la laideur » (Leroi-Gourhan, 1964, p. 12).

Quoi de plus fort que de décider de contenir l'humanité ou l'excellence humaine dans les limites de son groupe en renvoyant le hors-limite à du « non-humain » ou à du « moins qu'humain »³ ? Les constats de C. Lévi-Strauss et d'A. Leroi-Gourhan se vérifient ainsi, par exemple, chez les Aborigènes d'Australie : « Selon une tendance très banale dans le monde, les tribus australiennes se concevaient et se désignaient souvent comme rassemblant les seuls véritables êtres humains, tout en déniaient cette qualité aux autres. Les sobriquets par lesquels on qualifiait les étrangers traduisaient souvent la peur et l'inimitié qu'ils inspiroient. Ainsi, tandis que les Kurnai étaient littéralement les "humains", l'ensemble de leurs voisins détestés étaient les Brajerak, c'est-à-dire "ceux qui sont en colère", et ceux de la tribu de l'ouest du Victoria les Thurung, les "serpents-tigres", car ses membres "se fauillent pour venir nous tuer" » (Darmangeat, 2021, p. 263-264).

Cette opposition entre « eux » et « nous » peut conduire, dans le plus pacifique des cas, à des railleries rituelles (par ex. les blagues qui visent à ridiculiser une ethnie ou une nation, ou une catégorie de personnes telle que les « blondes » ou les « roux »), et dans le plus belliqueux, à des conflits interethniques violents ou à des entreprises de destruction massive de l'« autre ».

Ce que je vais m'efforcer ici de montrer, c'est le fait que l'opposition eux/nous n'est que la traduction et le prolongement, dans l'ordre culturel-symbolique propre à notre espèce, d'un mécanisme de défense présent dans l'ensemble du vivant, défense du proche par rapport à tout ce qui est perçu comme lointain, étranger, extérieur à son propre groupe. Dans le règne animal, cela commence par la défense de sa progéniture contre les attaques extérieures (prédateurs, infanticides perpétrés par des mâles). C'est ensuite la défense des plus proches (père et mère, frères et sœurs, oncles et tantes, cousins et cousines, grands-pères et grands-mères, etc.) ou la préférence qui leur est accordée dans de nombreux cas de figure de coo-

pération, de partage ou d'entraide (Boyd et Silk, 2004, p. 216-217). Dans le cas des insectes eusociaux (fourmis et abeilles notamment), l'ensemble des membres œuvrant et veillant à la bonne reproduction du groupe, l'entre-soi s'élargit à une grande colonie, mais qui n'est autre qu'une gigantesque famille, et les membres de ces sociétés ont des moyens chimiques de reconnaître immédiatement l'appartenance ou la non-appartenance d'un individu à leur groupe. Une fourmi appartenant à une autre colonie, qui serait expérimentalement placée dans cette colonie, serait immédiatement repérée comme telle et détruite. Au sein d'une même espèce, la logique de défense du « même » et de méfiance ou de défiance vis-à-vis de l'« autre » est une loi générale qui structure les relations sociales dans l'ensemble du vivant.

Les éthologues et biologistes expliquent par la proximité génétique le mécanisme qui sous-tend cette loi de la construction d'un « nous », de la préférence accordée à ce « nous », sans toutefois voir la contrepartie de cette préférence en termes de méfiance vis-à-vis de tout ce qui est extérieur au « nous ». Cette explication a un nom : la « théorie de la sélection de parentèle ». Mais en plaçant l'explication du côté de la protection-maximisation de son capital génétique – en défendant ceux qui possèdent en partie les mêmes gènes que soi, on se défend soi-même –, les biologistes peinent souvent à convaincre les chercheurs en sciences sociales qui insistent sur le fait que la construction des « nous » est de nature essentiellement culturelle dans les sociétés humaines, et que cette construction rassemble bien au-delà de la proximité génétique tous ceux qui se reconnaissent dans des habitudes, valeurs, symboles, emblèmes, traditions ou récits communs.

Les animaux sont, bien sûr, incapables de détecter *directement* les gènes de leurs congénères. Le fait que les mâles de certaines sociétés ne soient pas en mesure de reconnaître leur paternité lorsque les femelles ont des rapports sexuels avec de multiples partenaires, et qu'ils ne s'investissent pas autant dans le soin des petits que les mâles qui, parce que socialement monogames, en sont beaucoup plus assurés montre bien que l'animal n'a aucun sens pratique ou aucune intuition sensible de la proximité ou de l'éloignement génétique, mais qu'il se fie simplement à sa connaissance-reconnaissance et à sa fréquentation régulière de l'autre, à l'expérience qu'il en a. De fait, la proximité génétique induit souvent la plus grande fréquentation des individus, et se traduit donc en une proximité sociale précoce, qui réside dans le fait d'avoir vécu avec l'individu depuis longtemps, et parfois même depuis la naissance de l'un ou de l'autre ; ou, dit autrement, d'avoir entretenu précocement un niveau élevé d'interactions avec l'individu en question. Cela est un point particulièrement important dans le cas des espèces altricielles, qui implique une longue durée de coexistence des parents (ou d'au moins l'un d'entre eux) et des enfants⁴.

Une autre explication de la coopération apportée par les biologistes et éthologues, qui s'ajoute au mécanisme de la sélection de parentèle, est l'importance que joue

la réciprocité dans les interactions coopératives (Clutton-Brock, 2009). Cela nous rapproche de la logique des dons et contre-dons bien connue pour ce qui est des sociétés humaines (Mauss, 2006). Mais dans le cas de ces dernières, le « nous » (et donc le « eux ») peut prendre des formes culturellement très variables, et l'on peut dire que l'on passe de *proches concrets* ou *en interaction directe* (même colonie ou même « famille ») à un *ensemble de proches plus étendu* (basé sur la réciprocité), et même à des *proches construits sur la base de traits culturels, de symboles ou de fictions mythiques ou idéologiques* (les membres du même lignage ; les membres du même clan avec un ancêtre mythique commun ; les membres d'une même ethnie qui partagent les mêmes traditions culturelles, linguistiques ou religieuses ; les citoyens d'une même patrie ou d'une même nation ; les membres d'un même parti politique ; les supporters d'un même club de football ; les habitants d'un même quartier, etc.). Le « nous », qui était un nous de proximité physique (les personnes dont je suis le plus proche, avec qui j'interagis fréquemment et que je connais et reconnais), devient, grâce aux capacités culturelles-symboliques, un « nous » de proximité symbolique, culturellement construite. Avec une différenciation sociale des fonctions de plus en plus forte, les sociétés humaines n'ont cessé de multiplier les types d'opposition eux/nous, de même qu'elles ont réussi à rassembler des millions, voire des milliards d'individus dans des entités politiques unes et indivisibles, avec leurs langues, leurs drapeaux, leurs devises et leurs hymnes nationaux.

Si les primates non humains préfèrent leurs apparentés ou les membres de leur groupe élargi et si certains d'entre eux constituent, dans certaines circonstances, les autres groupes en ennemis potentiels, leurs oppositions sont toutefois relativement simples comparées à celles qui s'observent dans les sociétés humaines, en ce sens que, comme l'écrit le primatologue B. Chapais : « Les groupes humains font toujours partie d'entités sociales plus inclusives, qui elles-mêmes appartiennent à des structures encore plus inclusives. En revanche, la grande majorité des sociétés de primates sont des structures indépendantes à groupe unique » (Chapais, 2011, p. 1276). En multipliant les lignes de différenciation entre des « eux » et des « nous », les humains ont multiplié les occasions de railler, de dénigrer, de détester autrui, et même de lui faire la guerre ou de le détruire massivement. Même des supporters de clubs de football rivaux peuvent en arriver à se battre violemment entre eux sur la base de différences municipales, régionales ou nationales.

1. THÉORIE DE LA SÉLECTION DE PARENTÈLE

Le biologiste britannique W. D. Hamilton a théorisé le concept de « sélection de parentèle » (*kin selection*) permettant de comprendre pourquoi la sélection naturelle favorise les comportements altruistes ou géné-

reux entre apparentés. Cette théorie est associée aussi aux noms de G. Price, d'E. O. Wilson, de J. Maynard Smith et de R. Trivers et H. Hare. Pour W. D. Hamilton (1964), qu'ils soient oiseaux ou mammifères, si les parents donnent du temps à leur progéniture, les nourrissent et les protègent, parfois au péril de leur vie, si les frères et sœurs pratiquent plus volontiers l'entraide ou le partage entre eux qu'avec des membres non apparentés de leur groupe ou des étrangers, c'est parce qu'en adoptant des comportements qui augmentent leur survie, et donc l'aptitude reproductive (*fitness*) des individus qui leur sont génétiquement apparentés, les individus augmentent leur aptitude reproductive globale (*inclusive fitness*). On pourrait dire brièvement qu'ils veillent à la fructification de leur patrimoine génétique, le leur (comportement égoïste) comme celui de leurs enfants ou de leurs frères et sœurs (comportement altruiste).

Assez rapidement toutefois, la question s'est posée de savoir quels étaient les mécanismes de reconnaissance entre apparentés, ou *kin recognition* (Aron et Passera, 2000, p. 79), question difficile dans la mesure où, pour beaucoup d'espèces sociales, la proximité génétique est fortement corrélée à la proximité spatiale et à l'intensité des contacts dès la petite enfance. Selon les espèces, les signaux de reconnaissance sont chimiques⁵ (les plus répandus), sonores ou visuels et, dans de très nombreux cas, ils dépendent des interactions et, plus exactement, de la mémoire des interactions passées. Si le lien est particulièrement fort entre la mère (et parfois le père) et ses enfants chez les mammifères à progéniture altricielle, ce n'est pas qu'une affaire de génétique, mais une question liée au fait que les enfants sont comme des parties d'elle-même : elle les a portés ou couvés, puis les a allaités ou nourris, réchauffés, nettoyés, protégés, etc. L'investissement, quand il existe, suppose la proximité interactionnelle plutôt qu'il ne repose sur la seule proximité génétique⁶. Dans certains cas, c'est même le lieu qui définit l'apparentement. Par exemple, chez la mouette, il suffit de déplacer l'œuf de quelques centimètres du nid pour qu'il soit considéré par ses parents comme un étranger, et laissé du même coup à l'abandon ; inversement, il suffit de placer un œuf étranger dans le nid pour qu'il soit immédiatement traité comme leur enfant par les propriétaires du nid. De même, chez les rats, le fait de placer dès la naissance des petits non apparentés parmi la progéniture va faire de ceux-ci des partenaires d'interaction reconnaissables comme des apparentés, et qui seront traités comme tels par les autres⁷. Et, enfin, on peut noter qu'isolées à la naissance pendant quelques heures, les jeunes guêpes ne sont plus capables ultérieurement de discriminer apparentés et non apparentés sur la base d'une odeur, preuve de la fragilité des moyens de reconnaissance dans certains cas.

Cela ne remet cependant pas en cause cette primauté donnée aux apparentés, qui s'observe jusque dans le règne végétal. Ainsi, une étude des Canadiennes S. A. Dudley et A. L. File (2007) a mis en évidence l'existence d'un mécanisme de reconnaissance des apparentés pour une plante. Leur étude a porté sur le caquillier éden-

tulé (*Cakile edentula*). Dans la nature, les plantes sont généralement en compétition pour la lumière, l'eau et les différents nutriments qui se trouvent dans le sol. Les deux chercheuses ont mis les caquilliers édentulés en pots. Elles ont utilisé des plantes issues de huit familles différentes. Une partie des plantes étaient cultivées par quatre. Les pots de quatre plantes étaient constitués soit de quatre plantes provenant de quatre familles différentes parmi les huit, soit de quatre plantes provenant de la même famille.

Les chercheuses ont montré les effets de la compétition pour les ressources qui se déroule sous terre : dès lors que les pots contiennent des plantes issues de familles différentes, on constate une augmentation significative de la masse des racines comparativement à ce qui se passe lorsque les quatre plants sont issus de la même famille. L'importance des racines indique le degré de concurrence pour l'appropriation des ressources (nutriments et eau notamment). Le moindre développement des racines en cas d'appartenance à la même famille signifie que la concurrence est moins vive entre apparentés qu'entre plants de familles différentes. Ainsi, les conclusions de cette étude se révèlent conformes aux prédictions de la théorie de la sélection de parentèle (*kin selection*) et mettent en lumière l'existence de mécanismes de reconnaissance de la parenté (*kin recognition*) par l'intermédiaire du système racinaire.

La théorie de la sélection de parentèle se vérifie dans quasiment tous les groupes zoologiques, des amibes aux mammifères en passant par les insectes, les poissons ou les oiseaux. Par exemple, les plus jeunes oiseaux imitent en général le chant de mâles plus âgés « avec lesquels ils sont apparentés ou familiers », ce qui conduit à former des sortes de « dialectes régionaux », or « les dialectes ont un rôle dans la défense des territoires, les mâles adoptant des attitudes plus agressives envers des mâles produisant des dialectes étrangers qu'avec leurs voisins » (Emery, 2017, p. 81). Dans les sociétés d'oiseaux et de mammifères, les liens privilégiés entre parents et enfants sont particulièrement nets⁸, même si l'élargissement du champ d'application de comportements altruistes ou coopératifs réciproques s'observe : « Le plus fondamental des comportements altruistes, protéger la progéniture dépendante, est omniprésent chez les mammifères et les oiseaux ; chez la plupart des espèces, les actes altruistes sont restreints à ce contexte. Parmi les primates, cependant, les destinataires d'actes altruistes peuvent inclure des individus qui ne sont pas des descendants et qui peuvent même ne pas être étroitement liés à l'individu altruiste. Les chimpanzés viennent régulièrement en aide à leurs parents et amis, les femelles langurs d'Hanuman unissent leurs forces pour protéger les nourrissons des mâles infanticides, et les babouins mâles protègent les nourrissons et coopèrent pour chasser les prédateurs. En fait, la littérature sur les primates regorge d'exemples d'actes altruistes – des individus se mettant en danger pour protéger les autres des attaques » (Jurmain *et al.*, 2018, p. 219).

Et lorsque l'on constate des formes d'altruisme entre non-apparentés, c'est tout simplement parce que l'altruisme originellement lié à la parenté peut trouver les

moyens de s'étendre à certains types de relations entre non-apparentés : « Une fois que l'altruisme entre apparentés est apparu, rien n'empêche que cette propriété ait été utilisée dans un autre cadre que celui où elle a été sélectionnée à l'origine et pour d'autres raisons. De la même manière que chez l'humain, la main peut être utilisée pour écrire et jouer du piano, alors qu'il ne s'agit pas là des raisons qui ont prévalu lors de sa sélection chez nos ancêtres primates et hominidés » (Kreutzer, 2012, p. 223). Qu'il s'agisse de compagnons de chasse collective chez les primates non humains, de dons et de contre-dons entre chauves-souris qui peuvent régurgiter du sang pour nourrir certaines de leurs congénères non apparentées mais qui leur ont déjà rendu ce service, de l'aide de certaines femelles cétacés pour la surveillance de la progéniture d'une congénère qui va chercher de la nourriture en laissant seuls ses petits, de cris ou de chants d'alarme avertissant tout le groupe d'un danger chez les mammifères comme chez les oiseaux, etc., les formes d'altruisme au-delà des parentés génétiques sont observables chez des espèces qui ont déjà développé des comportements sociaux très structurés et qui s'avèrent avantageux pour la survie, y compris d'un strict point de vue individuel⁹.

La primatologie fait le constat que la préférence accordée au « nous » fondée sur la parenté est observable chez les primates non humains. M. Tomasello écrivait ainsi dans un livre consacré à la coopération : « En guise de point de départ, nous savons, d'après le travail de [J.] Silk et d'autres, que les sociétés de primates non humains fonctionnent en grande partie sur la base de la parenté et du népotisme, avec une bonne dose de dominance en prime dans la plupart des cas. Il y a donc de grandes chances que la coopération dont les primates non humains font preuve soit fondée sur la parenté ou la réciprocité directe » (Tomasello, 2015, p. 38).

La contrepartie de la coopération essentiellement tournée vers l'intérieur du groupe et de la formation de « nous » fermés sur eux-mêmes est la constitution de l'extérieur du groupe comme potentiellement dangereux. Les groupes de chimpanzés se montrent très méfiants et même hostiles vis-à-vis des autres groupes, et peuvent procéder à une véritable surveillance territoriale afin de ne pas laisser entrer sur leur territoire des membres d'un autre groupe. Les chimpanzés qui vivent en grands groupes mixtes sont territoriaux, et « les chimpanzés mâles attaquent les étrangers » (Chapais, 2011, p. 1276). J. Goodall dit à propos des chimpanzés qu'ils font une claire différence entre les individus qui appartiennent au groupe et ceux qui lui sont étrangers, entre amis ou alliés et ennemis (Goodall, 1986), et F. de Waal n'hésite pas à parler à leur sujet de xénophobie, tant l'agressivité peut être forte à l'égard des étrangers : « Les mâles procèdent à des actions meurtrières très coordonnées contre des individus isolés d'un autre groupe [...]. Les chimpanzés sont, de toute évidence, xénophobes. Lorsqu'on tenta un jour de réintroduire dans la forêt des chimpanzés élevés en captivité, les chimpanzés sauvages de l'endroit réagirent avec une telle brutalité que le projet dut être abandonné.

Les chimpanzés se comportaient presque comme avec une proie, traitant l'ennemi comme s'il appartenait à une autre espèce » (de Waal, 2006, p. 170-171).

2. LA CONTROVERSE WILSON-SAHLINS

Dans sa controverse avec le biologiste E. O. Wilson, l'anthropologue M. Sahlins a critiqué le raisonnement génétique lorsqu'il consiste « à transmuter l'altruisme social en égoïsme génétique, en se fondant sur l'observation que, dans bien des cas, lorsqu'un animal se sacrifie, ses "parents" – partageant avec lui un certain lot de matériel génétique – profitent de son acte. D'où l'on voit que, dans les faits, il se peut qu'un service rendu à autrui permette à ego d'optimiser son "aptitude globale", c'est-à-dire la proportion de ses gènes transmise aux générations suivantes » (Sahlins, 1980 [1976], p. 52). M. Sahlins s'interroge sur la manière dont les membres d'une société donnée peuvent se reconnaître *consciemment* comme génétiquement apparentés (p. 58) et comment là une erreur quant au raisonnement biologique. En effet, pour la biologie, un individu n'a pas besoin d'être conscient de son degré d'apparentement avec les individus qu'ils fréquentent pour coopérer (ou non) avec eux, à partir du moment où un moyen simple de reconnaître ses apparentés (proximité spatiale ou ressemblances phénotypiques, par exemple) existe.

M. Sahlins a raison de souligner le fait que, dans nombre de sociétés humaines, le « proche » ne se définit pas sur des bases généalogiques (et donc génétiques), mais sur des bases culturelles qui tiennent à leur histoire. Il prend l'exemple de l'île de Rangiroa, dans les Tuamotu, étudiée par P. Ottino, où « les parents co-résidents sont, indépendamment de leur position généalogique, considérés "plus proches" que les non-résidents » (dans Sahlins, 1980 [1976], p. 65). De la même façon, dans des sociétés situées dans les îles Fidji, on observe une valorisation du cousin croisé, de préférence au frère, « ce qui va manifestement à l'encontre de la bienséance génétique, et ne saurait s'expliquer que par le système culturel d'alliance de filiation » (Sahlins, 1980 [1976], p. 75-76). Il conclut donc qu'il existe, pour les sociétés humaines, un découplage du « proche » et du « génétiquement apparenté » (Sahlins, 1980 [1976], p. 111-112).

Toutefois, si la génétique n'est clairement pas explicative dans un certain nombre de cas – comment expliquer par l'apparentement génétique la capacité à « mourir pour sa patrie » (Kantorowicz, 2004) alors que les citoyens d'un même pays sont loin d'être tous apparentés ? –, la théorie de la sélection de parentèle a tout de même réussi à mettre le doigt sur la *loi générale* de préférence donnée au « proche », qui sous-tend la *loi empirique* de préférence donnée aux proches apparentés. Le seul problème de cette théorie est d'avoir généralisé un cas particulier de manifestation de la proximité en question. S'intéressant à toutes les formes de vie, la théorie de la sélection de parentèle a bien repéré que l'apparentement

génétique était à la base du mécanisme qu'elle mettait au jour chez de nombreuses espèces. Mais plus les espèces s'organisent sous la forme de sociétés complexes, plus les proximités s'émancipent des apparentements génétiques (qui s'opèrent dans nombre de taxons sur la base de signaux chimiques). Ce sont d'ailleurs les biologistes eux-mêmes qui ont mis en évidence des découplages entre « proches » et « génétiquement apparentés » chez les oiseaux et les mammifères, notamment lorsque la reconnaissance se fonde sur des critères d'interaction précoce ou de présence précoce dans le bon lieu, autorisant ainsi des proximités entre non-apparentés.

Les anthropologues qui, comme M. Sahlins, s'en prennent à l'explication génétique, semblent oublier tout de même les nombreux faits établis sur lesquels repose la théorie de la sélection de parentèle et ne se demandent pas pourquoi les entraides, les coopérations et les échanges dans les sociétés humaines sont malgré tout privilégiés entre les proches, même si ces proches ne sont pas génétiquement apparentés. Ils ne se demandent pas davantage pourquoi les sociétés humaines offrent de multiples manifestations d'ethnocentrisme, de népotisme, de racisme, de patriotisme, de nationalisme, etc., qui devraient obliger à s'interroger sur le mécanisme général qui est à l'œuvre. La question pertinente à adresser à la théorie de la sélection de parentèle consiste à lui demander comment le « proche » se définit pour les bactéries, pour les plantes, pour les espèces animales faiblement culturelles et pour une espèce hyperculturelle comme l'est l'espèce humaine. M. Sahlins voit bien la faille de raisonnement mais s'en tient à ce constat critique parce qu'il ne croit pas que les connaissances produites par la biologie puissent apporter des lumières sur des questions proprement anthropologiques. Je pense, tout au contraire, qu'il aurait dû profiter de sa critique de la biologie pour saisir des phénomènes centraux qui concernent toutes sortes de sociétés, dont les sociétés humaines.

En dépit du fait qu'il soit convaincu qu'en matière de sociétés humaines il ne peut exister de loi générale et que tout est possible, en répondant aux biologistes, M. Sahlins n'est pas loin de formuler une loi générale sur le comportement social humain qui pourrait s'énoncer de la manière condensée suivante : l'appartenance à un groupe implique immédiatement de considérer que les autres membres du groupe sont faits de la même « substance¹⁰ » que soi – l'idéologie du sang n'étant qu'une façon imagée d'incarner cette identité avec les « liens de sang » ou les « frères de sang » – et que la préférence doit leur être donnée en différentes occasions de partage, d'entraide, de coopération ; inversement, l'appartenance de personnes à un autre groupe fait d'eux automatiquement des « étrangers » dont il faut se méfier.

Cette idée de « substance » du groupe avait été déjà formulée par l'historien P. Lacombe à la fin du XIX^e siècle : « L'homme ne vit pas seul ; il vit au milieu de groupes concentriques de plus en plus larges, famille, tribu, caste, classe, nation, etc. Les groupes dont il fait partie sont, aux yeux de chacun, comme des extensions de sa propre personne » (Lacombe, 1894, p. 79-80). Mais

on retrouve l'une des racines de cette idée chez Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le philosophe grec écrit que nos enfants font quasiment partie de nous, le constat étant plus vrai pour les mères que pour les pères (à la fois du fait de la gestation et de l'allaitement, et parce qu'elles sont plus sûres que les pères qu'il s'agit bien de leur progéniture). En disant cela, Aristote exprime parfaitement l'une des manifestations de la loi générale du rapport eux/nous et de la préférence donnée au « nous » ou loi de l'attraction des semblables qui fait que lorsqu'on perçoit quelqu'un comme étant proche de soi, on développe plus de confiance, moins de méfiance, plus de générosité, de don ou de sacrifice de soi. Au fond, ce que le parent aime dans son enfant, c'est lui-même, dit en substance Aristote (1992, p. 347-348).

3. ETHNOCENTRISME DANS LES SOCIÉTÉS HUMAINES

Dans le cas d'une espèce culturelle comme l'espèce humaine, la théorie de la sélection de parentèle manque de pertinence parce qu'elle ne prend pas en compte le fait que le mécanisme qu'elle a mis au jour s'est considérablement étendu au cours de la longue histoire du vivant. La variation culturelle est la suite évolutive logique de la variation génétique sur la base de laquelle opère classiquement la sélection naturelle. Elle est un moyen plus souple et plus rapide de s'adapter à son environnement et, par conséquent, une solution adaptative encore plus efficace que la variation génétique. Du coup, on peut dire que la culture est une continuation de l'adaptation par d'autres moyens que ceux de la génétique, et que la préférence donnée au proche (appartenance au même groupe) de même que la méfiance à l'égard du lointain (existence hors du groupe) se définissent essentiellement sur des bases culturelles dans les sociétés humaines, même si elles trouvent leur origine évolutive dans la matrice des rapports parents (ou allo-parents)-enfants.

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

mates non humains et d'autres animaux [...] fonctionnent chez les humains pour augmenter la complexité sociale au-delà du niveau que la parenté génétique fournit généralement chez ces autres créatures. Alors que la parenté génétique reste importante dans les sociétés humaines, les mécanismes de parenté culturelle et d'autres formes d'identité de groupe sont capables de créer des sociétés plus vastes et hiérarchiquement structurées [...]. Les relations génétiques, par exemple, fournissent une structure de parenté qui associe les individus et facilite le népotisme chez les humains et d'autres espèces sociales. [...] Tout en acceptant la nature essentielle de la théorie darwinienne, il est de plus en plus clair que la culture joue un rôle clé dans la structuration du comportement social humain au-delà du niveau de la famille » (Alvard, 2012, p. 585-586).

Les clans, les tribus, les lignages, les ethnies, les religions, les castes, les classes, les ordres, les nations, les régions, les villes ou les villages, les quartiers, les familles, les clubs sportifs, les groupes de pairs, les bandes ou les gangs constituent autant de moyens de rapprochement des individus qui se reconnaissent une même appartenance et s'identifient au même groupe, portent un même nom (en commençant par le nom de famille), s'attribuent un même qualificatif (français, breton, marseillais, etc.), et se rassemblent autour de divers marqueurs du groupe (drapeau, hymne, symboles, langue, accent, dialecte, etc.). Qui dit rapprochement, dit possibilité ouverte de coopération, d'alliance, d'entraide, de partage. L'altruisme s'exerce d'abord et avant tout dans les limites de ces entre-soi, plus ou moins étendus. L'aide qu'on apporte, la coopération ou le partage qu'on accepte sont tournés avant tout vers les « siens », les proches, et c'est pour cette raison que l'altruisme a parfois pu être considéré comme une forme étendue d'égoïsme social. Protéger les membres de son groupe, au péril parfois de sa vie, leur accorder la préférence, est bien une forme de sacrifice ou de don de soi (de son temps, de son argent, de son énergie, et parfois aussi de sa vie), mais c'est aussi une forme de défense du groupe conçu comme une sorte d'extension de soi. Comme l'écrivent H. Whitehead et L. Rendell : « Les individus coopèrent avec ceux appartenant à "leur groupe" qu'ils perçoivent comme eux-mêmes et peuvent être antagonistes envers ceux qu'ils perçoivent comme appartenant à un groupe différent. » (Whitehead et Rendell, 2015, p. 36).

De même que certaines espèces de mammifères développent des formes de socialité – et notamment de coopération et d'entraide – au-delà des apparentements génétiques, comme dans le cas des chasses collectives ou de la défense collective d'un territoire, les humains ont organisé la coopération de façon élargie en fabriquant culturellement des « nous » de plus en plus étendus. Par exemple, les habitants de Lamalera, un village de l'île de Lembata, en Indonésie, sont des chasseurs-cueilleurs qui chassent en coopération de grands animaux marins tels que le cachalot et la raie manta. Or M. Alvard note que « si la sélection de parentèle était le seul mécanisme à l'œuvre, les habitants de Lamalera auraient du mal à

s'organiser en groupes suffisamment grands pour chasser la baleine ». Dans de tels groupes humains, « les identités socialement construites et transmises culturellement comme les patrilignages » (Alvard, 2012, p. 588) peuvent jouer un rôle plus important que le strict apparemment génétique.

Comme le rappelait l'anthropologue étatsunien R. Lowie (1969 [1936]), le « clan » des sociétés primitives est une unité qui « institue une parenté soit avec le père, soit avec la mère » et rend tous les membres du clan parents au même degré, rendant possibles des coopérations sur une base plus élargie que si l'on avait affaire à une parenté génétique. Par exemple, chez les Indiens Crow divisés en treize clans utérins exogamiques, « non seulement les ressortissants du même clan s'interpellent les uns les autres comme s'ils étaient parents, même lorsqu'ils ne sont pas apparentés entre eux, mais ils se comportent véritablement comme tels les uns envers les autres, s'entraidant volontiers lorsque l'occasion s'en présente » (Lowie, 1969 [1936]). L'apparemment culturel est attesté par le nom porté en commun par tous les membres du clan, qui fonctionne, à l'instar du signal chimique chez beaucoup d'espèces, comme signe de reconnaissance et de proximité.

Malgré l'élargissement du sentiment communautaire rendu possible par des moyens culturels (noms, mythes et rites, ancêtres, symboles, etc., communs), les sociétés humaines n'échappent pas à la logique de la préférence accordée au « nous » mise au jour par la théorie de la sélection de parentèle. Listant les types de sociétés humaines qui n'ont jamais existé, et qui ont bien peu de chances d'exister un jour, le sociologue étatsunien S. K. Sander-son évoque des « sociétés dans lesquelles les gens préfèrent systématiquement les non-parents aux parents et les parents éloignés aux parents proches », celles « qui n'ont pas le sens de l'identification ethnique », ou celles « présentant un niveau élevé d'hétérogénéité ethnique et dans lesquelles il n'y a pas de conflit ethnique » (Sander-son, 2015, p. 259-261).

N. et J. Henrich s'interrogent sur les raisons pour lesquelles l'ethnicité est si fortement structurante dès lors qu'il est question de coopération ou de conflit : « Pourquoi les frontières ethniques – et non d'autres frontières possibles – marquent-elles si souvent les lignes de faille des guerres, des génocides, de l'oppression, du favoritisme entre groupes, etc. ? Les gens pourraient se répartir en fonction de leur taille (les grands contre les petits), de leur profession (les plombiers contre les caissiers) ou de leur appartenance au Lions Club, mais ils ne le font pas. » (Henrich et Henrich, 2007, p. 73).

La réponse à cette question réside sans doute dans l'aspect composite de l'ethnicité par rapport aux autres types de groupes ou de catégories évoqués. Une ethnie est généralement définie comme une population humaine ayant en commun une ascendance, une histoire (réelle ou mythologique), une langue, une religion, une culture (qui peut être musicale, culinaire, vestimentaire, etc.), et le plus souvent tout cela à la fois. En ce sens, elle condense de nombreux principes de différenciation par rapport au

reste du monde, et elle se retrouve, effectivement, présente dans nombre de faits de « préférence » ou, inversement, de conflits¹¹. Mais les auteurs ont tendance à se focaliser sur les rapprochements intraethniques et les conflits interethniques en minorant les différences d'un autre genre, alors que la classe sociale, la nation, la région, le village, le quartier, la famille, la bande ou le gang fonctionnent aussi, dans bien des cas, comme des principes de rapprochement et de division.

Un dernier point mérite d'être soulevé. Si, selon toute vraisemblance, le principe de l'ethnocentrisme et de la préférence donnée aux membres de son groupe s'origine dans les relations entre les parents et leur progéniture – ce qui explique les nombreuses confirmations de la théorie de la sélection de parentèle –, la capacité proprement humaine à faire groupe sur des bases culturelles ou symboliques, au-delà des bases familiales, a, du même coup, rendu possible une pacification de l'espace social en repoussant toujours plus loin les limites de son entre-soi ou, pour le dire autrement, en constituant des entre-soi toujours plus étendus (de la famille au clan, du clan à la tribu, de la tribu à l'ethnie, de l'ethnie à la nation, etc.). D'où l'on voit que la solution logique aux tensions et aux conflits entre groupes est de promouvoir l'intégration de ces groupes dans des unités plus grandes, faisant d'anciens étrangers ou d'anciens ennemis des membres de la même communauté. Les pages les plus sociologiquement pertinentes ayant été écrites sur ce point ne se trouvent pas dans un livre de sciences sociales, mais chez le père de la théorie de la sélection naturelle : « À mesure que l'homme avance en civilisation, et que les petites tribus se réunissent en communautés plus larges, la plus simple raison devrait aviser chaque individu qu'il doit étendre ses instincts sociaux et ses sympathies à tous les membres d'une même nation, même s'ils lui sont personnellement inconnus. Une fois ce point atteint, il n'y a plus qu'une barrière artificielle pour empêcher ses sympathies de s'étendre aux hommes de toutes les nations et de toutes les races » (Darwin, 2013 [1871], p. 266).

L'extension des petits entre-soi ne joue cependant un rôle de pacification qu'à condition que le mouvement s'accompagne d'une monopolisation de la violence physique légitime par un groupe spécialisé au sein de la société. Mais si, dans les rapports intergroupes au sein de la société, les agressions physiques ont tendance à s'estomper sous l'effet de l'unification relative et de la monopolisation de la force physique, dans le même temps, la concentration des forces qui résulte de l'extension du périmètre de la société est grosse de plus grandes manifestations potentielles de violence intersociétés (par ex. les deux grandes guerres mondiales opposant des États-nations puissamment armés). Et, par ailleurs, l'unité des grandes sociétés reste toujours très fragile et se trouve menacée en permanence par des forces de fission. Ainsi, dans l'histoire, nombre de larges entités politiques (par ex. empires romain ou mongol, sociétés plurinationales, etc.) ont fini morcelées ou ont dû affronter d'importantes tensions internes. C'est au prix parfois d'un travail symbolique et matériel gigantesque, et par-

fois même d'une violence exercée à l'égard des tentatives de séparatisme que l'unité parvient péniblement à se maintenir. Le mouvement d'extension des entre-soi ne va pas sans une tendance contraire, notamment dans les périodes de crise économique, de repli vers des unités plus petites qui cherchent à se distinguer des autres (par ex. mouvements nationalistes).

4. LES FONDEMENTS DE LA GUERRE : DES CHIMPANZÉS ET DES HOMMES

La logique d'opposition entre « nous » et « eux » s'observe aussi bien chez les primates non humains (notamment les chimpanzés) que chez les humains, et peut dans les deux cas conduire à des logiques de guerre¹². « Humains et chimpanzés font preuve d'un caractère aimable, en tout cas réservé, vis-à-vis de membres de leur propre groupe, or les uns comme les autres peuvent se comporter en monstres envers des éléments extérieurs au groupe » (de Waal, 2006, p. 174). L'une des grandes différences réside dans le fait que, là où les humains peuvent exprimer symboliquement leur détestation en traitant l'« autre » de « moins qu'humain », de « bête », de « sauvage », les chimpanzés ne font qu'exprimer *par leur comportement* les mêmes logiques.

C'est J. Goodall qui a été la première à souligner, sur la base d'une observation de longue durée auprès des chimpanzés de Gombe (Tanzanie), notamment à la suite de la scission d'une communauté en deux groupes, l'analogie des logiques sociales humaines et non humaines. La déshumanisation de l'« autre », côté humain¹³, trouve son corollaire dans la « déchimpanzéisation » du groupe ennemi, côté chimpanzé, et ce processus semble autoriser les membres de ces groupes à traiter les « étrangers » (les « intrus », les « ennemis », etc.) comme les membres d'une espèce différente sur laquelle peut s'abattre une violence sans commune mesure avec les actes d'agression intragroupe. Le mécanisme universel de distinction d'un « nous » et d'un « eux » fait que l'inhibition de l'agressivité est grande à l'intérieur du groupe et plus faible vers l'extérieur. Concernant les sociétés humaines, il est clair que « toutes distinguent entre le fait de tuer à l'intérieur de sa propre communauté, acte jugé et puni en tant que meurtre, et le fait de tuer des étrangers, acte souvent considéré comme un service rendu à la communauté » (de Waal, 1992, p. 26-27).

Mais la situation est analogue chez les chimpanzés, à propos de qui J. Goodall parle d'une « attitude exceptionnellement hostile et violemment agressive envers les individus n'appartenant pas au groupe » (Goodall, 1986, p. 534). Non seulement « ils font clairement la différence entre les individus qui “appartiennent” au groupe et ceux qui n'y appartiennent pas », en protégeant par exemple les nourrissons et les femelles qui font partie du groupe et en s'attaquant à ceux qui n'en font pas partie, mais « les modèles d'attaque peuvent en fait différer de ceux utilisés dans les agressions intracommunautaires typiques », les

victimes étant « traitées davantage comme des animaux de proie » et véritablement « déchimpanzéifiées » (Goodall, 1986, p. 532)¹⁴.

F. de Waal résume l'analogie des situations entre humains et chimpanzés en disant que nous partageons avec nos cousins « la haine du groupe “eux”, allant jusqu'à la déshumanisation (ou la “déchimpanzéisation”) ». Il souligne, à propos de l'épisode de la guerre entre les deux parties de ce qui formait jusque-là un seul et même groupe à Gombe, le caractère surprenant d'une hostilité fondée uniquement sur la séparation, alors même que les individus des deux communautés s'étaient côtoyés plutôt pacifiquement lorsqu'ils faisaient partie de la même horde : « L'autre phénomène relatif au groupe “eux”, encore plus dérangeant, qui a été observé à Gombe mettait en jeu des chimpanzés qui se connaissaient. Au fil des années, une communauté se scinda en faction du Nord et faction du Sud, avant de former deux communautés distinctes. Ces chimpanzés avaient joué ensemble, s'étaient épouillés, disputés et réconciliés, avaient partagé leur nourriture et vécu en bonne harmonie. Mais les factions n'en commencèrent pas moins à se battre. Des chercheurs en état de choc voyaient désormais d'anciens amis s'abreuver mutuellement de leur sang » (de Waal, 2006, p. 172-173).

Cela prouve qu'une logique sociale structurelle au niveau du fonctionnement des groupes, logique indépendante des habitudes de comportements antérieures des chimpanzés de Gombe, se met en œuvre dès lors qu'elle trouve les conditions favorables et qu'elle transcende les comportements individuels, chez les primates non humains comme chez les humains : « Chez les chimpanzés, donc, “nous contre eux” est une distinction socialement construite, en vertu de laquelle même des individus bien connus peuvent devenir des ennemis s'ils fréquentent la “mauvaise” bande ou vivent dans le “mauvais” secteur. Chez les humains, des groupes ethniques qui parvenaient à s'entendre raisonnablement bien peuvent soudain s'en prendre les uns aux autres, comme les Hutus et les Tutsis au Rwanda, ou les Serbes, les Croates et les musulmans en Serbie » (de Waal, 2006, p. 173).

L'une des grandes erreurs d'interprétation des faits lorsqu'ils concernent les animaux non humains réside dans le fait de penser qu'ils sont nécessairement de nature biologique, et plus spécifiquement génétique. L'erreur repose classiquement sur une confusion entre le « culturel » et le « social » : comparés à notre espèce, les chimpanzés n'ont que très peu de culture cumulative (artefacts et savoirs incorporés), mais ont en revanche une vie sociale qui constitue un niveau spécifique d'organisation de la réalité différent des niveaux d'organisation biologique (moléculaire, cellulaire, génétique ou anatomique). En tirant la conclusion que, parce que des violences intergroupes s'observent chez certains primates non humains, la violence guerrière a des fondements biologiques, on place les animaux non humains entièrement du côté du biologique alors même qu'ils sont aussi sociaux que nous. Il ne s'agit donc ni d'expliquer un fait social – humain ou non humain – par une cause biologique, ni

de nier ou de négliger l'étude des variations culturelles de ce fait social, mais de montrer que les variations ne se comprennent vraiment que si l'on saisit les lois sociales générales.

L'un des points fondamentaux pour comprendre ces conflits est l'opposition eux/nous, qui fonctionne comme une machine à trier les individus en « ennemis » et « amis », « étrangers » et « proches », « infrachimpanzés » ou « infrahumains » et « chimpanzés ou humains ». Dès lors que l'autre est perçu (chez les chimpanzés comme chez les humains) ou même nommé (chez les humains) comme un « ennemi » ou un « étranger », un mécanisme se met en place qui autorise sa destruction sans inhibition. Comme je l'ai rappelé, les comportements de nature ethnocentrique, qui consistent à donner la préférence aux membres de son groupe, sont très répandus, et peut-être même universels, dans le règne animal : « Les lions de mer femelles saisissent des petits étrangers qui essaient de les téter, souvent très brutalement, et les jettent de côté. Les oies cendrées attaquent des oisons étrangers, et les goélands argentés tuent même des poussins étrangers qui se sont égarés sur leur territoire. Dans de tels cas, seule la connaissance inhibe les sentiments agressifs. Ce schéma : "connu = ami", "inconnu = ennemi" détermine aussi généralement la vie sociale des adultes » (Eibl-Eibesfeldt, 1971, p. 125).

Cela a des conséquences sur les sociétés humaines, qui n'échappent pas à ces logiques très générales, trans-spécifiques, mais qui se modulent en fonction des particularités propres à chaque espèce. En l'occurrence, l'accroissement démographique inédit de l'espèce humaine chez les mammifères, qui a engendré une multitude de sociétés, une différenciation des fonctions et une multiplication des principes de différenciation (religieux, ethniques, culturels, économiques, politiques, etc.), la production d'artefacts, et parmi eux d'armes de plus en plus puissantes, font des sociétés humaines des puissances meurtrières sans commune mesure. Comme l'écrivait encore l'éthologue autrichien I. Eibl-Eibesfeldt : « Nous sommes enclins à faire jouer aux membres d'un groupe étranger le rôle d'ennemis, ce qui soulève la question de savoir si nous adoptons involontairement certaines attitudes d'esprit. Pour ceux qui sont engagés dans la recherche de la paix, la mise en lumière de ces processus est d'une grande importance. L'homme a généralement moins de sentiments pour les étrangers, et du même coup son agressivité à leur égard est moins inhibée. C'est l'une des raisons pour lesquelles les conflits entre les différents groupes ont tendance à s'aggraver » (Eibl-Eibesfeldt, 1971, p. 6).

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

lition d'adultes dans les groupes voisins se produit également régulièrement chez d'autres espèces, y compris les loups et les chimpanzés. Cela implique que la sélection peut favoriser des éléments d'agression intergroupe importants pour la guerre humaine, y compris les raids meurtriers » (Wrangham, 1999, p. 1).

R. Wrangham a émis ce qu'il a appelé l'« hypothèse du déséquilibre des pouvoirs » ou « des forces » (*imbalance of power hypothesis*), qui explique, sur un fond d'hostilité intergroupe permanent, les attaques meurtrières entre groupes par des « déséquilibres de pouvoir suffisants entre les parties pour que l'une puisse attaquer l'autre » en prenant le moins de risque possible.

Chez les chimpanzés, les raids meurtriers interviennent dans une logique de défense territoriale et de patrouilles frontalières. Toute incursion d'« étrangers » déclenche des attaques et parfois des meurtres collectifs. Sont impliqués dans ces actions violentes principalement des mâles, qui attaquent d'autant plus volontiers leurs « ennemis » qu'ils sont nombreux et qu'ils peuvent bénéficier de la protection de leurs congénères.

La grande différence dans les déséquilibres de pouvoir entre groupes humains et groupes de primates non humains, c'est la fabrication et l'usage d'artefacts en vue d'un usage guerrier. Mais l'arme ne fait pas la guerre. Elle n'est qu'un moyen de la conduire plus efficacement.

Les fondamentaux que nous partageons avec d'autres espèces animales (l'opposition eux/nous avec une perception du type ennemi/ami, le déséquilibre de la balance des pouvoirs) se traduisent culturellement sous la forme d'artefacts. Par exemple, le déséquilibre des forces peut désormais être objectivé dans des différentiels de puissances armées (avoir davantage d'armes ou des armes plus mortelles est déterminant dans les conflits intergroupes). De même, la constitution d'une frontière entre « eux » et « nous », et la logique de défense d'un territoire, toutes deux présentes dans les groupes de chimpanzés, s'objectivent au cours de l'histoire humaine dans des dispositifs architecturaux (par ex. fossés, palissades, remparts, murailles, etc.) et des moyens de représentation (par ex. frontières sur une carte) qui séparent et opposent « intérieur » et « extérieur » (jusqu'aux découpages modernes de nos ministères en « ministère de l'Intérieur » et « ministère des Affaires étrangères »).

Des conflits violents intergroupes ont existé dans des sociétés humaines sans armes très sophistiquées, car la guerre est une dynamique sociale qui n'est pas une conséquence mécanique de l'existence d'instruments de combat. La guerre, au sens large du terme (conflit entre groupes conduisant à la mort plus ou moins régulée, contrôlée, de l'ennemi), est présente autant chez les chasseurs-cueilleurs sans richesse que chez les chasseurs-cueilleurs possédant déjà des richesses, et autant dans les sociétés sans État n'utilisant que des armes en pierre, en bois et en os, que dans les sociétés étatisées et dotées d'armes sophistiquées et d'armées plus ou moins professionnelles. Bien sûr, d'un type de société à l'autre les « motifs » de la guerre varient, mais les conflits vio-

lents entre groupes n'ont cessé de ponctuer la vie des sociétés depuis les débuts de l'humanité.

On conclura sur une remarque générale. Chercher à expliquer les tensions ou les conflits violents intergroupes en mettant au jour leurs motifs semble logique, mais ne permet pas en définitive de saisir pourquoi les tensions et conflits persistent lors même que les motifs changent. En fait, les groupes se battent entre eux pour s'approprier ce qui a de la *valeur* à leurs yeux et qui fait *capital* pour eux, dans le cadre de leurs rapports sociaux. Cela peut être les femmes, les objets, les territoires, divers types de ressources, l'argent ou l'honneur, et quand il n'y a ni argent ni richesse, ce sont essentiellement les femmes et la vengeance qui sont à l'origine des conflits (Darmangeat, 2021, p. 256). Mais reconnaître l'existence d'une *loi sociologique générale* qui régit l'ensemble des rapports entre les groupes, quelles que soient la nature et la taille de ceux-ci, permet de voir sur quel fond invariant se détache la multitude des conflits aux formes, aux modalités et aux motifs très variés.

Remerciements : Je remercie mes deux relecteurs pour les remarques et commentaires qui m'ont été très utiles.

NOTES

- 1 Ce texte est la version allégée et remaniée du chapitre 21, « Eux/nous : ethnocentrisme, racismes », des *Structures fondamentales des sociétés humaines* (Lahire, 2023, p. 842-877).
- 2 Défini comme « conscience positive de son groupe et point de vue négatif sur les autres », l'ethnocentrisme est tenu pour l'un des grands universaux par C. Antweiler (2016, p. 117).
- 3 Voir aussi J.-L. Le Quellec, 2019.
- 4 En dehors de la fréquentation régulière directe, on notera qu'une partie de la reconnaissance des apparentés chez les primates passe par la perception des ressemblances dans les traits faciaux : voir l'étude de M. J. Charpentier et collègues (2020) à propos des mandrills (*Mandrillus sphinx*).
- 5 Par exemple, la souris reconnaît ses proches parents par l'odeur de l'urine, et a tendance à nicher avec des femelles qui ont la même odeur qu'elle. Ce même moyen est utilisé pour l'évitement de l'inceste, la souris s'accouplant avec un mâle porteur d'une odeur différente (Hurst *et al.*, 2001).
- 6 Le biologiste britannique J. Maynard Smith écrivait ainsi plus prudemment que certains de ses confrères que « les interactions sociales au sein d'un groupe d'animaux supérieurs dépendent de la reconnaissance individuelle, et que le comportement d'un individu à l'égard d'un autre animal dépend à la fois de l'apparentement génétique et de la mémoire d'interactions précédentes » (Maynard Smith et Szathmari, 2000, p. 157).
- 7 On observe le même phénomène chez les fourmis (Bowlby, 2002, p. 72-73).
- 8 Par exemple, comme prédit par la théorie de la sélection de parentèle, chez les rats-taupes nus, les comportements d'agression sont inversement proportionnels au lien de parenté (Desor, 1999).

- 9 La sélection de parentèle ne permet pas d'expliquer comment des groupes composés de plusieurs familles ou des groupes de membres sans aucun lien de parenté peuvent exister, coopérer et être capables d'action de défense au profit de n'importe lequel de leurs membres. C'est la raison pour laquelle la théorie de la sélection de groupe a été développée, notamment par G. Price (1970) et V. C. Wynne-Edwards (1986).
- 10 « Les individus d'un même groupe sont, dès lors, perçus comme manifestation particulière d'une même substance, à eux inhérente : leur coefficient de liaison est 1, quelle que soit leur distance généalogique » (Sahlins, 1980 [1976], p. 117).
- 11 Dans une grande étude fondée sur 178 pays pluriethniques, le sociologue finlandais T. Vanhanen a mesuré le degré d'hétérogénéité ethnique des pays et l'a mis en relation avec les conflits ethniques, et en a conclu que « le népotisme ethnique est le facteur d'arrière-plan interculturel commun qui soutient la persistance des conflits ethniques dans le monde » (Vanhanen, 2014, p. 143). Il s'appuie sur les travaux de P. Van den Berghe (1981) pour qui les sentiments ethniques ont évolué comme une extension du népotisme, en tant que propension à favoriser les parents par rapport aux non-parents.
- 12 On aurait pu aussi bien développer l'exemple des confrontations collectives entre suricates. « La présence d'une coopération au sein du groupe et d'une hostilité entre les groupes chez les suricates en fait un point de comparaison précieux dans les tentatives de compréhension des racines écologiques et évolutives de la guerre humaine » (Dyble *et al.*, 2019, p. 1).
- 13 Dans le cas récent du génocide des Tutsis au Rwanda (entre avril et juillet 1994), la recherche montre que la violence qui s'abat est rendue possible par des processus d'animalisation ou de chosification des victimes (Dumas, 2014).
- 14 Depuis l'observation de J. Goodall, l'enregistrement systématique d'attaques mortelles (N = 152) dans des populations de chimpanzés (N = 18) et de bonobos (N = 4) a confirmé que les agresseurs (92 %) comme les agressés (73 %) sont très majoritairement des mâles, et que les conflits sont principalement intercommunautaires (66 %), selon M. L. Wilson et collègues (2014). À préciser que ces conflits ne sont pas le produit « artificiel » de l'anthropisation des sites ou de la seule présence humaine, comme l'a prétendu un temps M. Power (1991).

Bernard LAHIRE

CNRS, centre Max-Weber, ENS, Lyon, France
bernard.lahire@ens-lyon.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALVARD M. (2012) – Human sociality, in J. C. Mitani, J. Call, P. M. Kappeler, R. A. Palombit et J. B. Silk (dir.), *The evolution of primate societies*, Chicago and London, University of Chicago Press, p. 585-603.
- ANTWEILER C. (2016) – *Our common denominator: Human universals revisited*, New York and Oxford, Berghahn, 364 p.
- ARISTOTE (1992) – *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le livre de poche (Classiques de la philosophie), 448 p.
- ARON S., PASSERA L. (2000) – *Les sociétés animales. Évolution de la coopération et organisation sociale*, Bruxelles, De Boeck, 336 p.
- BOWLBY J. (2002) – *L'attachement* [1969], volume 1 *Attachement et perte*, Paris, PUF, 544 p.
- BOYD R., SILK J. (2004) – *L'aventure humaine. Des molécules à la culture*, Bruxelles, de Boeck, 583 p.
- CHAPPAIS B. (2011) – The deep social structure of humankind, *Science*, 331, 6022, p. 1276-1277.
- CHARPENTIER M. J. E., HARTÉ M., POIROTTE C., MERIC DE BELLEFON J., LAUBI B., KAPPELER P. M., RENOULT J. P. (2020) – Same father, same face : Deep learning reveals selection for signaling kinship in a wild primate, *Science advances*, 6, 22, p. 1-10.
- CLUTTON-BROCK T. (2009) – Cooperation between non-kin in animal societies, *Nature*, 462, 7269, p. 51-7.
- DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.
- DARWIN C. (2013) – *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe* [1871], Paris, Honoré Champion, 1040 p.
- DESOR D. (1999) – *Le comportement social des animaux. De l'art de vivre ensemble chez les fourmis, les rats, les loups et les autres*, Grenoble, PUG, 320 p.
- DE WAAL F. (1992) – *De la réconciliation chez les primates*, Paris, Flammarion (Champs sciences), 384 p.
- DE WAAL F. (2006) – *Le singe en nous*, Paris, Fayard (Pluriel), 352 p.
- DUDLEY S. A., FILE A. L. (2007) – Kin recognition in an annual plant, *Biology letters*, 3, 4, p. 435-438.
- DUMAS H. (2014) – *Le génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Paris, Seuil, 384 p.
- DYBLE M., HOUSLAY T. M., MANSEER M. B., CLUTTON-BROCK T. (2019) – Intergroup aggression in meerkats, *Proceedings of the royal society B*, 286, 1917, 28620191993, <https://doi.org/10.1098/rspb.2019.1993>
- EIBL-EIBESFELDT I. (1971) – *Love and hate: The natural history of behavior patterns*, New York, Schocken Books, 290 p.
- EMERY N. (2017) – *L'étonnante intelligence des oiseaux*, Versailles, Quae, 192 p.
- GOODALL J. (1986) – *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 673 p.
- HAMILTON W. D. (1964) – The genetical evolution of social behaviour, *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1, p. 17-52.
- HENRICH N., HENRICH J. (2007) – *Why humans cooperate. A cultural and evolutionary explanation*, New York, Oxford University Press, 280 p.
- HOGGART R. (1970) – *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 424 p.
- HURST J. L., PAYNE C. E., NEVISON C. M., MARIE A. D., HUMPHRIES R. E., ROBERTSON D. H., CAVAGHIONI A., BEYNON R. J. (2001) – Individual recognition in mice mediated by major urinary proteins, *Nature*, 414, p. 631-634.
- JURMAIN R., KILGORE L., TREVATHAN W., CIOCHON R. L., BARTELINK E. (2018) – *Introduction to physical anthropology*, Boston, Cengage Learning [fifteenth edition], 592 p.
- KANTOROWICZ E. (2004) – *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Fayard, 150 p.
- KREUTZER M. (2012) – De la notion de genre appliquée au monde animal, *Revue du MAUSS*, 39, 1, p. 218-235.
- LACOMBE P. (1894) – *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Librairie Hachette, 415 p.
- LAHIRE B. (2023) – *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte (Sciences sociales du vivant), 972 p.
- LE GUIN U. (1975) – *Les dépossédés*, Paris, Robert Laffont, 408 p.
- LE QUELLEC J.-L. (2019) – Le panekthrisme: un mal universel, *Critica Masonica*, juin, p. 11-21.
- LEROI-GOURHAN A. (1964) – *Le geste et la parole*, volume 1 *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 326 p.
- LÉVI-STRAUSS C. (1987) – *Race et histoire* [1952], Paris, Denoël, 144 p.
- LOWIE R. H. (1969) – *Traité de sociologie primitive* [1936], Paris, Union générale d'éditions (Petite bibliothèque Payot), 345 p., [version epub].
- MANSON J. H., WRANGHAM R. W. (1991) – Intergroup aggression in chimpanzees and humans, *Current anthropology*, 32, 4, p. 369-390.
- MAUSS M. (2006) – Essai sur le don [1923-1924], *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (Quadrige), p. 143-279.
- MAYNARD SMITH J., SZATHMARY E. (2000) – *Les origines de la vie. De la naissance de la vie à l'origine du langage*, Paris, Dunod, 206 p.
- MEGGITT M. J. (1971) – *Desert people: A study of the Walbiri aborigines of Central Australia*, Chicago, University of Chicago Press, 348 p.
- POWER M. (1991) – *The egalitarians – human and chimpanzee: An anthropological view of social organization*, Cambridge, Cambridge University Press, 290 p.

- PRICE G. R. (1970) – Selection and covariance, *Nature*, 227, p. 520-521.
- SAHLINS M. (1980) – *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques* [1976], Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 193 p.
- SANDERSON S. K. (2015) – Darwinian conflict theory. A unified evolutionary research program, in J. H. Turner, R. Machalek et A. Maryanski (dir.), *Handbook on evolution and society. Toward and evolutionary social science*, Boulder and London, Paradigm Publishers, p. 228-266.
- TOMASELLO M. (2015) – *Pourquoi nous coopérons*, Rennes, PUR, 85 p.
- VAN DEN BERGHE P. (1981) – *The ethnic phenomenon*, Westport, Praeger, 318 p.
- VANHANEN T. (2014) – Ethnic nepotism as a cross-cultural background factor of ethnic conflicts, *Open journal of political science*, 4, p. 143-155.
- WHITEHEAD H., RENDELL L. (2015) – *The cultural lives of whales and dolphins*, Chicago, The University of Chicago Press, 432 p.
- WILSON M. L., BOESCH C., FRUTH B., FURUICHI T., GILBY I. C., HASHIMOTO C., HOBAITER C. L., HOHMANN G., ITOH N., KOOPS K., LLOYD J. N., MATSUZAWA T., MITANI J. C., MJUNGU D. C., MORGAN D., MULLER M. N., MUNDRY R., NAKAMURA M., PRUETZ J., PUSEY A. E., RIEDEL J., SANZ C., SCHEL A. M., SIMMONS N., WALLER M., WATTS D. P., WHITE F., WITTIG R. M., ZUBER-BÜHLER K., WRANGHAM R. W. (2014) – Lethal aggression in Pan is better explained by adaptive strategies than human impacts, *Nature*, 513, 7518, p. 414-417.
- WRANGHAM R. W. (1999) – Evolution of coalitionary killing, *Yearbook of physical anthropology*, 42, p. 1-30.
- WYNNE-EDWARDS V. C. (1986) *Evolution through group selection*, Oxford, Blackwell, 398 p.