

POLITIQUE ÉTRANGÈRE

2

Mai 1949

(14^e Année)

Centre d'Études de Politique Étrangère
Paris, 54, rue de Varenne (Litré 21-55)

LA POLITIQUE ÉTRANGÈRE D'UNE SOCIÉTÉ PRIMITIVE

Le sujet du présent article présente, dans son énoncé même, quelque chose de paradoxal. Nous ne pensons pas spontanément qu'une société primitive, ou du moins cet ensemble d'une extraordinaire diversité que nous groupons, de façon un peu maladroite, sous ce vocable qui ne signifie pas grand'chose, puisse avoir une politique étrangère. La raison en est que les sociétés primitives, ou prétendues telles, nous apparaissent comme des sortes de conservatoires, des musées vivants ; de façon plus ou moins consciente, nous n'imaginons pas qu'elles auraient pu préserver des genres de vie archaïque ou fort éloignés des nôtres propres, si elles n'étaient restées comme autant de petits mondes clos, complètement isolés de tous les contacts avec l'extérieur. C'est seulement dans la mesure où elles représenteraient des expériences isolées du reste de l'univers social qu'elles pourraient prétendre au titre de « sociétés primitives ».

En raisonnant de la sorte, on commettrait une fort grave erreur de méthode, car s'il est vrai que, par rapport à nous, les sociétés dites primitives soient des sociétés hétérogènes, cela n'implique nullement qu'elles le soient, au même titre, par rapport à d'autres sociétés.

Il est bien évident que ces sociétés ont une histoire, que leurs représentants ont occupé le globe terrestre depuis une période de temps aussi longue que n'importe quels autres ; que, pour elles aussi, *il s'est passé quelque chose*. Cette histoire n'est peut-être pas la même que la nôtre. Elle n'est pas moins réelle, du fait qu'elle ne se définit pas dans le même système de références. Je pense à ce petit village du centre de Bornéo, situé dans une des régions les plus reculées de l'île, qui, pendant des siècles, s'est développé et maintenu sans grands contacts avec le monde extérieur, et chez qui s'est placé, il y a quelques années, un événement extraordinaire : un groupe cinématographique est venu y tourner un film documentaire. bouleversement total de la vie indigène : les camions, les appareils de prise de son, les génératrices d'électricité, les projecteurs, tout cela aurait dû, semble-t-il, laisser dans l'esprit indigène une trace ineffaçable. Et cepen-

dant un ethnographe (1), pénétrant dans ce village trois ans après cet incident exceptionnel et demandant aux indigènes s'ils s'en souvenaient, obtenait pour seule réponse : « Il est dit que cela se produisit dans des temps très anciens »... c'est-à-dire la formule stéréotypée dont les indigènes se servent pour commencer la narration de leurs mythes.

Par conséquent, un événement qui, pour nous, aurait été historique au premier chef est pensé par l'esprit indigène dans une dimension totalement dépourvue d'historicité, parce qu'il ne s'insère pas dans la séquence des événements et des circonstances qui touchent à l'essentiel de sa vie et de son existence.

Mais ce n'est pas de cette région du monde dont je voudrais plus précisément parler ; je prendrai comme point de départ un petit groupe du Brésil central, au sein duquel j'ai eu l'occasion de vivre et de travailler pendant une année à peu près entière, en 1938-1939, et qui, de ce point de vue particulier, n'a sans doute pas une valeur exemplaire. Je me garderai, en effet, d'entretenir le malentendu que j'évoquais tout à l'heure, en suggérant qu'il soit possible d'opposer les sociétés primitives traitées comme un bloc à notre ou à nos sociétés civilisées, prises comme un autre bloc.

Il ne faut pas perdre de vue que deux sociétés, dites primitives, peuvent présenter, l'une par rapport à l'autre, une différence aussi profonde, et peut-être beaucoup plus grande encore que l'une quelconque de ces deux sociétés envisagées par rapport à la nôtre.

Néanmoins, le groupe qui va nous occuper offre peut-être un intérêt particulier du fait qu'il représente une des formes de vie sociale les plus élémentaires qu'il soit possible de rencontrer aujourd'hui à la surface du globe. Il n'est pas question de suggérer que ce groupe, par un privilège historique extraordinaire, et vraiment miraculeux, ait pu préserver jusqu'à l'époque actuelle des vestiges de l'organisation sociale des temps paléolithiques ou même néolithiques. Je doute fort qu'il existe, sur la terre, aucun peuple que nous puissions considérer comme le fidèle témoin d'un genre de vie, vieux de plusieurs dizaines de millénaires. Pour eux comme pour nous, pendant ces milliers d'années, il s'est produit quelque chose ; il s'est passé des événements.

Dans le cas particulier, je crois que l'on aurait de bonnes raisons pour plaider que ce « primitivisme » apparent constitue un phénomène régressif plutôt qu'un vestige archaïque, mais, de notre point de vue, ici, la chose n'a pas d'importance.

Il s'agit d'une petite collectivité indigène, petite par le nombre, mais non par le territoire qu'elle occupe, qui est grand, à peu près, comme la moitié

(1) M^{me} Margaret Mead, qui nous a communiqué ce renseignement.

de la France. Les Nambikwara du Matto-Grosso central, dont le nom même était encore inconnu à la fin du XIX^e siècle, ont eu leur premier contact avec la civilisation en 1907 seulement ; depuis cette date, leurs rapports avec les blancs ont été des plus intermittents.

Le milieu naturel dans lequel ils vivent explique, dans une large mesure, le dénuement culturel dans lequel ils se trouvent. Ces régions du Brésil central ne sont en rien conformes à l'image que nous nous faisons volontiers des régions équatoriales ou tropicales, bien qu'en fait les Nambikwara se trouvent à égale distance entre le tropique et l'équateur. Ce sont des savanes, et parfois même des steppes désolées, où le terrain très ancien, recouvert par des sédiments de grès, se désagrège sous forme de sables stériles, et où le régime des pluies, extrêmement irrégulier (pluies torrentielles et quotidiennes de novembre à mars, puis sécheresse absolue depuis avril jusqu'à septembre ou octobre) contribue, avec la nature même du terrain, à la pauvreté générale du paysage : hautes herbes qui croissent rapidement au moment des pluies, mais que la saison sèche brûle de façon rapide pour laisser apparaître le sable nu, avec une végétation clairsemée d'arbustes épineux. Sur une terre aussi pauvre, il est difficile, sinon même impossible, de cultiver. Les indigènes font un peu de jardinage dans la forêt-galerie qui borde généralement le cours des rivières, et le gibier, lui-même peu abondant pendant toute l'année, quand vient la saison sèche va se réfugier, à de très grandes distances parfois, dans des bosquets impénétrables qui se forment aux sources de ces rivières, et où se maintiennent de petits pâturages.

Ce contraste entre une saison sèche et une saison humide retentit sur la vie indigène par ce qu'on aimerait appeler une « double organisation sociale », si le mot n'était pas trop fort pour parler de phénomènes aussi frustes.

Pendant la saison des pluies, les indigènes se concentrent en villages semi-permanents, non loin des cours d'eau et près de la forêt-galerie, où ils ouvrent des brûlis et cultivent un peu de manioc et de maïs, ce qui les aide à subsister pendant les six mois de la vie sédentaire, et même plus longtemps ; ils enfouissent des tourteaux de manioc dans le sol, qui y pourrissent lentement, mais qui, pendant quelques semaines, quelques mois parfois, peuvent encore être extraits et consommés quand le besoin s'en fait sentir.

Puis, au moment de la saison sèche, le village éclate, si je puis dire, en plusieurs petites bandes nomades qui, sous la conduite d'un chef non héréditaire, mais choisi par ses qualités d'entrain, d'initiative et d'audace, parcourent la savane par étapes de 40, 50, 60 kilomètres parfois, à la recherche de graines et de fruits sauvages, de petits mammifères, de lézards, de serpents, de chauves-souris, d'araignées même, et, en général, de tout ce qui peut empêcher les indigènes de mourir de faim.

Il est difficile d'évaluer le chiffre de la population nambikwara, car la vie nomade les amène à se déplacer d'un bout à l'autre de leur territoire : le voyageur peut être amené à rencontrer, à des intervalles de temps très courts et en des points différents, des bandes qu'il prendra pour des populations hétérogènes mais qui, en fait, relèvent d'un seul et même groupe.

Combien étaient les indigènes au moment où on les a découverts ? Peut-être 5 000, peut-être 10 000. A l'heure actuelle, décimés par les épidémies qui ont immédiatement suivi la prise de contact avec la civilisation, leur chiffre se situe aux environs de 2 000 ; 2 000 personnes, pour un territoire des dimensions que j'ai citées il y a un instant.

Ces 2 000 personnes vivent de façon très dispersée ; elles parlent des dialectes qui sont parfois parents, parfois aussi suffisamment éloignés les uns des autres pour que les indigènes ne puissent pas se comprendre sans le secours d'un interprète. Plus au nord, vers le début de la grande forêt amazonienne, on trouvera sur les frontières d'autres populations profondément différentes, par l'origine ethnique, par la langue et la culture, populations plus puissantes et qui ont refoulé les Nambikwara dans cet habitat particulièrement déshérité.

Dans ces territoires ingrats, les indigènes ne mènent pas seulement une existence misérable du point de vue des ressources naturelles : leurs techniques sont à peu près au niveau de leur économie. Ils ne savent pas construire de huttes et se contentent de frêles abris de branchages, renforcés pour constituer les villages semi-permanents de la saison des pluies, mais qui, le plus souvent, ne sont pas destinés à durer plus longtemps qu'un jour ou quelques jours ; abris faits de branches piquées dans le sol et qu'on déplace d'ailleurs pour apporter une protection selon l'endroit d'où viennent, à chaque heure et à chaque saison, le soleil, le vent et la pluie.

Ils sont ignorants du tissage, sauf pour la confection de très minces bandelettes de coton sauvage qu'ils portent autour des bras et des jambes, et, hormis quelques groupes, ils ignorent la poterie.

Tous leurs biens matériels se réduisent aux arcs et aux flèches, à quelques outils faits de lames de pierre, parfois de fer, montées entre deux baguettes de bois ; à des matières premières telles que plumes, écheveaux de fibre, blocs de cire ou de résine, dont ils se servent pour la confection de leurs armes et de leurs outils.

Et pourtant, cette humanité déshéritée a une vie politique intense.

Le point essentiel c'est que, chez ces indigènes, comme chez tant d'autres, on ne trouve pas cette distinction, si tranchée dans nos esprits, entre les concitoyens et l'étranger : de l'étranger au concitoyen, on passe par toute une série d'intermédiaires.

J'évoquais tout à l'heure ces tribus lointaines qui se trouvent installées

sur la bordure des territoires nambikwara, là où commence la forêt amazonienne. Ces tribus ne sont connues des Nambikwara que par leur nom, généralement un sobriquet. Les indigènes évitent tout contact avec elles ; sans doute représentent-elles « l'étranger » au sens le plus strict du terme, mais un étranger fantomatique, un étranger qui n'existe pas, qu'on ne voit pas ou qu'on n'a aperçu que très rarement, et pour lui échapper immédiatement. Cet étranger se définit d'une manière purement négative.

A l'intérieur des frontières indigènes, on trouve une situation plus complexe. J'ai indiqué que l'effectif d'un « village de la saison des pluies » éclate, au moment de la vie nomade, en plusieurs petites bandes. Ces bandes sont généralement composées d'individus qui se connaissent, puisqu'ils ont vécu pendant la période de la vie sédentaire dans le village, et qui, le plus souvent, sont parents entre eux, ce qui ne veut pas dire qu'entre ces bandes de parents les relations se déroulent toujours de la façon la plus cordiale.

Mais il existe de nombreux villages entre lesquels les relations peuvent varier, et qui permettent d'établir une gamme, ou une série continue de nuances, dans les relations entre groupes voisins ou éloignés. Il y a d'abord la petite bande de 20 ou 30 personnes, à laquelle appartient un sujet donné et qui constitue, si je puis dire, sa « petite patrie ». Il y a, ensuite, les bandes parallèles, les bandes « sœurs », issues de l'effectif d'un même village, et composées d'individus qui sont des parents, des alliés, des concitoyens, mais à un titre secondaire ou dérivé ; viennent ensuite les bandes issues d'autres villages, qui sont tout de même des bandes nambikwara, mais qu'on perçoit comme plus ou moins proches et plus ou moins amicales, selon qu'elles appartiennent à des villages voisins, avec lesquels les mariages ont pu se produire, ou à des villages reculés, avec lesquels les contacts sont rares, sinon inexistantes, et dont le dialecte est parfois inconnu.

Or ces bandes, qui croisent dans la savane, pendant toute la période de la vie nomade, ont, les unes à l'égard des autres, et de façon inégale, selon les degrés que j'ai essayé de préciser, une attitude équivoque. Elles se craignent et, en général, elles s'évitent, ne sachant pas exactement quels sont les sentiments et les intentions des inconnus. Mais, en même temps, elles se sentent indispensables les unes aux autres. Aussi démunis que soient les Nambikwara, ils font, entre les produits de leur culture matérielle, des distinctions extrêmement fines et qui souvent nous échappent. Ainsi, telle bande septentrionale est réputée pour ses colliers de perles de coquille de noix qui sont considérés comme étant plus précieux, d'une plus belle qualité que les ornements analogues fabriqués dans une autre région. Telle bande possède certaines semences qui peuvent jouer un rôle essentiel dans l'économie de la période d'hiver, par exemple les semences de haricots

— celles-ci sont très rares et très recherchées. Enfin, certaines bandes sont capables de faire la poterie, tandis que d'autres ignorent complètement cette technique.

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.

Ces articles se répartissent en trois catégories : il y a d'abord les femmes, qui représentent un type de biens d'autant plus précieux que, dans la petite bande nambikwara, le chef exerce un privilège polygame. Dans un groupe de 20 ou 30 personnes, ce privilège suffit à créer un déséquilibre durable entre les sexes, les jeunes hommes de la bande se trouvant souvent démunis d'épouses disponibles, à moins de les obtenir de façon pacifique ou guerrière d'une bande voisine et mieux pourvue en filles.

Viennent, ensuite, les semences de haricots.

Et, enfin, la poterie et même les tessons de poterie. En effet, les Nambikwara sont largement ignorants du travail de la pierre, en tout cas de la pierre polie, et, dans la mesure où ils l'ont connu, ils l'ont perdu au cours de ces dernières années. Par conséquent, les tessons de poterie sont les seuls objets lourds qu'ils puissent facilement travailler pour faire les pesons de leurs fuseaux.

Chaque bande est donc très intéressée à la possession, je ne dirai même pas de céramique, mais de fragments de céramique ; les indigènes m'ont dit avoir livré, au cours des dernières années, plusieurs guerres, dans le seul but de se procurer des semences de haricots et des tessons de poterie.

Un hasard heureux m'a permis de participer à une de ces rencontres entre bandes voisines. Ces rencontres ne se font jamais à l'improviste puisque, pendant la période sèche, le ciel, d'une limpidité extraordinaire, permet d'apercevoir, chaque soir, les fumées des campements inconnus. Jour après jour, on voit ces fumées qui s'éloignent, qui se rapprochent ; les indigènes témoignent d'une angoisse extrême à ce spectacle. Quels sont ces Indiens qui campent ? Qui sont ces gens qui suivent de loin, à 10 ou 15 kilomètres, le trajet que l'on suit soi-même avec femmes et enfants ? Sont-ce des amis ou des ennemis ? Peut-on attendre d'eux un rapprochement et des possibilités de transaction ? Ou, au contraire, ne vont-ils pas brusquement attaquer à l'aube, comme les Nambikwara ont l'habitude de monter leurs embuscades ? Pendant des jours, on discute de la conduite à tenir, et on dépêche des espions pour essayer d'identifier les inconnus.

Si les indications sont bonnes, ou si la rencontre est indispensable, on se décide à affronter l'inconnu. Femmes et enfants sont envoyés dans la brousse, où ils se cachent, et les hommes partent seuls à la rencontre du nouveau groupe.

Celui-ci a suivi la même procédure. Ce sont donc deux groupes d'hommes qui se rencontrent au milieu de la savane, et qui commencent par s'apostropher dans un style et avec un type d'élocution qui sont caractéristiques de ce genre de rencontre. C'est un langage rituel, où les indigènes élèvent la voix, traînent de façon nasillarde à la fin de chaque mot, soit en énumérant des griefs, soit au contraire en protestant de leurs bonnes intentions.

Dans le cas particulier auquel je me réfère, après cet échange de protestations, on fit revenir les femmes et les enfants ; on organisa deux campements, car, tout de même, les bandes restent séparées ; des danses et des chants commencèrent, les indigènes de chaque groupe s'écriant à la fin de leur exhibition : « Nous ne savons plus chanter, nous ne savons pas danser... c'est vilain ! Nous nous excusons », tandis que les autres, au contraire, protestent : « Mais non, c'était joli. »

Il devait y avoir, toutefois, un certain nombre de griefs secrets entre les deux bandes, car il ne s'écoula pas très longtemps avant que des discussions n'éclatassent entre certains hommes des deux groupes qui, très rapidement, prirent un tour violent. D'autres indigènes s'interposaient en médiateurs. Et, tout à coup, on sentit le vent tourner, et cela d'une façon singulière. Avec des gestes qui avaient encore toute l'âpreté et toute la violence du combat, les indigènes des deux groupes se mirent, non plus à échanger des horions, mais à tâter et à inspecter les parures et les ornements — je ne parle pas de vêtements puisque les Nambikwara sont complètement nus — les uns des autres : pendants d'oreilles, colliers, bracelets, en disant : « Laisse-moi voir, c'est joli. »

Et en effet, 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 ainsi la nommer, accomplit le passage de l'hostilité à la collaboration, de la peur à l'amitié, de la guerre possible au marché virtuel.

Pendant toute la journée suivante, les indigènes restèrent au repos, tandis qu'une mystérieuse circulation de marchandises s'opérait, les écheveaux de fibre, les blocs de cire, de résine, les pointes de flèches passant silencieusement de l'un à l'autre, sans qu'on puisse s'apercevoir qu'il y avait des transactions, sans qu'il y ait marchandage, sans qu'il y ait discussion ni remerciements. Et, à la fin de l'après-midi, les deux bandes se séparèrent, ayant, à peu près, troqué tout ce qu'elles possédaient l'une et l'autre... je dis « sans marchandage et sans discussion », car ce sont là des notions étrangères à l'esprit indigène. Il s'agissait de dons réciproques, beaucoup plus que de transactions commerciales ; mais ces dons sont, après coup, 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 ses échanges.

Il accumule alors une nouvelle amertume qui pourra devenir de plus en

plus agressive et préparer un nouveau conflit. Et celui-ci pourra, soit déclencher une guerre, soit faire de nouveau place à un marché.

Je faisais allusion tout à l'heure à une continuité entre la notion de concitoyen et d'étranger. On s'aperçoit qu'il y a également continuité entre la notion de guerre et la notion de commerce, entre la notion d'antagonisme et celle de coopération. Mais on peut aller encore plus loin dans cette direction. Chez les mêmes indigènes j'ai, pendant quelques semaines, partagé le campement de deux bandes qui avaient dépassé le stade de la collaboration économique qui vient d'être évoqué : elles avaient décidé de fusionner en décidant que tous les enfants d'une bande seraient fiancés d'office à tous les enfants de l'autre bande, ce qui devait, au bout de quelques années, assurer la fusion organique des deux groupes.

Cependant, ces bandes appartenaient à deux régions éloignées, parlant des dialectes différents. Pendant le temps où je les ai connues, et où leur réunion datait sans doute de peu d'années, elles n'étaient capables de communiquer entre elles que par l'intermédiaire d'un ou deux indigènes bilingues, qui jouaient le rôle d'interprètes.

Cependant, il y avait déjà une ébauche d'organisation ; l'une des bandes avait donné au nouveau groupe son chef civil, l'autre son chef religieux ; et en raison des caractères particuliers du système de parenté nambikwara, sur lesquels je ne peux pas m'étendre ici, le fait que les enfants soient promis les uns aux autres transformait tous les hommes des deux bandes en « beaux-frères » et toutes les femmes des deux bandes en « sœurs », au moins théoriquement. Les deux groupes n'en étaient plus qu'un seul. Nous sommes ainsi en présence d'une gamme continue, ou d'une chaîne institutionnelle qui permet de passer de la guerre au commerce, du commerce au mariage, et du mariage à la fusion des groupes.

Cette plasticité des notions, que nous rangeons habituellement sous la rubrique « politique étrangère », ressort également d'un autre exemple, d'ailleurs géographiquement voisin, celui des populations du moyen Xingu, affluent de la rive droite de l'Amazone, que je passerai rapidement en revue.

Le bassin du Xingu comprend plusieurs rivières approximativement parallèles les unes aux autres sur une partie de leur cours. Aux dents de cet énorme peigne s'accrochent une douzaine de petites tribus différentes, ethniquement et linguistiquement, en proche contact les unes avec les autres, et chez lesquelles, cependant, on trouve représentés les groupes linguistiques les plus éloignés de l'Amérique du Sud...

Cette douzaine de tribus se trouve répartie en trente-cinq villages environ ; ces trente-cinq villages, à la fin du siècle dernier, comptaient au total 2 500 et 3 000 habitants.

Comment ces tribus s'organisent-elles dans cette promiscuité géographique très étroite ? La propriété du sol se définit au point de vue tribal. Chaque tribu a son territoire, aux frontières nettement délimitées ; les rivières sont reconnues comme des voies d'eau internationales, mais non point les barrages de pêche qui se trouvent établis au milieu ; ceux-ci restent propriété tribale et sont respectés comme telle.

D'autre part, les tribus ont développé des spécialisations industrielles et commerciales, par exemple la fabrique des hamacs ou des perles de coquillages. D'autres ont le monopole de la fabrique des calebasses et des perles de coquilles de noix ; d'autres encore, celui des armes et des outils de pierre ; d'autres enfin se consacrent à la préparation des sels indigènes à partir de certains végétaux calcinés. Entre tous ces groupes, il y a donc des relations complexes d'échanges, les uns donnant des poteries contre des calebasses ; les autres, des arcs pour obtenir du sel ou des perles.

En outre, les tribus se classent les unes les autres en tribus « bonnes » ou « mauvaises », selon les tensions locales qui peuvent exister entre elles ; à chaque époque, les observateurs ont pu noter que certaines tribus étaient en guerre les unes avec les autres, ou qu'elles s'évitaient.

Cette hostilité latente n'empêche pas qu'on rencontre dans chaque village des individus capables de parler toutes les langues. Chaque village comprend un effectif permanent de visiteurs et la vie cérémonielle implique l'existence des groupes étrangers, puisqu'une des fêtes les plus importantes consiste en matches de lutte qui se déroulent entre villages étrangers, et que certains rituels, tels que les rituels d'initiation, ne peuvent se faire qu'avec le concours de villages étrangers.

D'autre part, on note des intermariages entre les villages d'origines différentes ; dans certains cas, ces intermariages donnent naissance à de nouveaux villages. Ainsi un groupe Aueto et un groupe Yaulapiti ont donné, par intermariage, naissance à un nouveau village, les Arauiti, dont le nom même implique sa dualité d'origine ; si bien qu'ici encore le tableau des relations entre les groupes reste nuancé. Nous n'avons pas une distinction nette entre des étrangers et des nationaux, mais toute une série de variations qui permettent, au moins partiellement, d'incorporer des groupes étrangers ou, au contraire, puisque les Nahukwa du Xingu font la guerre au sein de leur groupe linguistique, d'introduire des discriminations entre des groupes qu'on aurait pu croire identiques.

Sans doute, la situation est-elle ici plus complexe, parce qu'il s'agit de populations beaucoup plus évoluées que celles dont il était question ci-dessus, mais le tableau n'est pas sans ressemblances avec celui que j'avais esquissé à propos de l'exemple le plus simple. Ce sont, maintenant, les caractères généraux de cette situation que je voudrais essayer de dégager.

La politique étrangère d'une population primitive peut se concevoir en fonction de deux facteurs, un facteur territorial et un facteur humain. Il y a l'attitude par rapport au sol, et l'attitude par rapport à l'étranger.

En ce qui concerne le sol, nous ne sommes plus à l'époque où une sociologie trop idéologique élaborait la fiction de populations primitives devant leur cohésion à leur vie religieuse et à leur organisation sociale sans liaison aucune avec le territoire. M. Lucien Febvre fut le premier à s'élever contre une description aussi arbitraire. Le conflit qui l'opposait à la vieille école sociologique s'était produit à propos des Aranda, cette fameuse population australienne ; or les études les plus récentes sur les Aranda les décrivent comme des « propriétaires terriens ». C'est même le titre exact de certaine publication parue en 1936 en Australie.

La notion de sol est donc une notion toujours présente à l'esprit indigène. Seulement, c'est une notion qui peut être sujette à d'extrêmes fluctuations.

Reprenons l'exemple des Nambikwara. J'ai essayé tout à l'heure de décrire leur territoire et j'ai dû le faire de façon presque entièrement négative ; le sol est misérable, le milieu géographique est déshérité. Il serait donc bien étonnant que les indigènes s'attachassent à ces territoires en tant que tels et essayassent d'en défendre les frontières. Leur conception du territoire est très différente de celle qu'une tradition féodale pourrait nous amener à imaginer. Leur sol n'est pas notre sol. Pour nous, le territoire nambikwara est une certaine superficie, c'est un espace délimité par des frontières. Pour eux, c'est une réalité aussi différente que l'image d'un corps vu aux rayons X peut l'être de l'image d'un même corps aperçu à la lumière du jour. Le territoire n'est rien par lui-même ; il se réduit à un ensemble de modalités, à un système de situations et de valeurs qui sont insignifiantes pour l'étranger et peuvent même passer inaperçues. Ce sont des bosquets où, certaines années, des graines sauvages poussent en abondance ; un itinéraire généralement suivi pour une battue, un groupe d'arbres à fruits. Il y a toute une cartographie indigène qu'on pourrait surimposer à la cartographie civilisée, et entre lesquelles on n'apercevrait guère de points communs. Dans la situation qu'est la leur, les indigènes ne peuvent pas s'attacher à un territoire particulier, parce que les valeurs du territoire sont beaucoup trop diverses et beaucoup trop incertaines. Une année sur trois, deux années sur trois parfois, certains fruits ou certaines graines ne donnent pas.

Au contraire, il peut être utile de se déplacer vers des régions très lointaines pour participer à une récolte exceptionnelle que les bandes locales seraient incapables de consommer entièrement par elles-mêmes. Il n'y a donc pas une notion du sol, une notion du territoire en tant que tel, mais une notion très fluide et très variable des « valeurs du sol » qui, année après année, saison après saison, implique des réadaptations constantes.

De même, chez certaines populations d'Australie qui vivent de la collecte prédominante d'un produit sauvage — par exemple les tribus d'Australie centrale qui, pendant une partie de l'année, se nourrissent du bunya-bunya, un fruit indigène, ou encore de racines de lis sauvages — lorsque la récolte est bonne et que, de plus, elle arrive à maturité dans un espace de temps tellement court que la bande qui occupe le territoire ne peut la consommer intégralement, ces populations envoient des invitations à la ronde, parfois à des centaines de kilomètres, à des tribus très éloignées, tout à fait étrangères, qui reçoivent l'autorisation de pénétrer sur le territoire pour participer à la récolte. C'est un peu ce qui se passe chez nous où la notion de propriété terrienne s'abolit à la saison des champignons. Tout le monde peut aller partout, en raison de la nature même de la récolte, qui dépend de l'occasion et du moment.

Ces rencontres, où parfois 2 000 ou 3 000 indigènes peuvent se trouver réunis, fournissent l'occasion des échanges. La propriété individuelle ou collective de chants et de danses est attestée par le témoignage des tribus voisines ; parfois aussi des terrains sont neutralisés pour permettre des contacts auxquels les conditions économiques ne donnent pas un prétexte.

Sur la catégorie de l'étranger, il y a également quelques observations à faire. La pensée primitive possède — et ce n'est d'ailleurs peut-être pas si exceptionnel — ce caractère commun d'assigner toujours une limite au groupe humain. Cette limite peut être très 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 de continent, mais il y a toujours un point à partir duquel un homme cesse de participer aux attributs essentiels de l'humanité.

Cela peut s'exprimer de deux manières : on lui attribue des qualités extraordinaires, comme celles que les indigènes de Polynésie prêtaient à Cook, en qui ils voulaient reconnaître un de leurs dieux, ou que les indigènes des îles Bank attribuaient aux premiers missionnaires qu'ils appelaient des « fantômes », leurs vêtements des « peaux de fantômes » et les chats qu'ils amenaient avec eux des « rats de fantômes » ; ou le contraire, comme dans le cas des Esquimaux qui se réservent le nom de « peuple excellent » et qui dénie totalement les attributs de l'humanité aux groupes étrangers collectivement désignés par l'épithète d'« œufs de poux ».

Mais ce déni d'humanité n'a pas, ou n'a que rarement un caractère agressif. A partir du moment où l'humanité est refusée à d'autres groupes, ceux-ci ne sont plus formés d'hommes et, par conséquent, on ne se comporte plus à leur égard comme on se comporterait à l'égard d'humains. La politique étrangère indigène, tel ce commerce muet que j'évoquais tout à l'heure, se réduit, à leur égard, à une sorte de « technique de l'évitage ».

Ce sont des groupes que l'on évite, que l'on fuit, avec lesquels on ne prend pas contact.

A l'intérieur du groupe, au contraire, nous avons reconnu des nuances, des diversités, des degrés ; et cette agressivité, que nous n'apercevions pas vis-à-vis de l'étranger en tant que tel, on la trouve organisée et mise en forme avec un art incomparable au sein du groupe lui-même et dans le domaine de ses relations internes. En effet, le groupe indigène, pour faussement homogène qu'il puisse nous apparaître, est, en général, très particularisé et très divisé. A la fin du XIX^e siècle, les Hopi du Sud-Ouest des États-Unis étaient environ 3 000 ; ces 3 000 personnes étaient divisées en 11 villages qui avaient, les uns vis-à-vis des autres, des sentiments de jalousie et d'hostilité. Les Esquimaux du Caribou, à la même époque, étaient environ 500, divisés en 10 bandes. Les Ona de la Terre de Feu, 3 à 4 000, divisés en 39 hordes, en conflit permanent les unes avec les autres. En 1650, les Choctaw comptaient 15 000 âmes divisées en 40 ou 50 communautés (1).

On constate donc que des formations, en apparence importantes, se subdivisent, à l'analyse, en collectivités plus restreintes entre lesquelles apparaissent des relations d'antagonisme non seulement très marquées, mais même organisées et stylisées ; dans diverses régions du monde, nous trouvons tout l'art que nous mettons nous-mêmes au service de la politique étrangère, consacré à organiser des méthodes par lesquelles l'antagonisme — cet antagonisme intérieur au groupe social — peut être liquidé, de façon sans doute agressive, mais cependant point trop dangereuse. Ce sont les coutumes de la Nouvelle-Bretagne, dites au sang, où, chaque année, les villages alliés s'alignent en batailles rangées ; ce sont les raffinements des Murngin d'Australie, qui n'ont pas moins de six catégories différentes pour analyser des types de conflits entre les bandes composant la tribu. Ce sont, enfin, les situations si curieuses que l'on trouve, ou plutôt que l'on trouvait, dans la Confédération Creek dans le Sud-Est des États-Unis, où les différentes villes de la Confédération (puisqu'il s'agit de villes selon les anciens auteurs, en réalité des hameaux) étaient divisées en deux catégories, avec une autre division recoupant toutes les villes de façon, si je puis dire, horizontale.

Ces villes s'opposaient les unes aux autres dans les jeux de balle que, d'une façon significative, les indigènes désignaient d'un nom particulier, « frère cadet de la guerre », avec des règles très précises selon lesquelles l'entraînement devait se faire entre certains camps, différents de ceux qui s'opposaient dans les parties véritables.

(1) R. H. LOWIE, « Some aspects of political organization among the American aborigines », *Huxley Memorial Lecture for 1948*, p. 2-3.

Lorsqu'une ville avait été vaincue un certain nombre de fois par une autre ville, elle était obligée de passer dans la même division ; elle perdait, de ce fait, le droit de s'opposer à nouveau à elle.

Il y avait donc là des mécanismes fort complexes qui permettaient de liquider les antagonismes et les oppositions, mais après leur avoir donné l'occasion de s'exercer, de se manifester, tout en préparant des issues qui assuraient que l'ordre serait, de toute façon, rétabli.

Si bien que la conception la plus profonde que les indigènes semblent faire de ces relations entre les groupes qui sont, ou qui ne sont pas, étrangers, est celle qui s'exprime si admirablement dans un terme fidjien « venigaravi ». Nous ne pouvons traduire ce mot que par une périphrase : c'est la nécessité d'être deux pour que les relations sociales s'instaurent. Les « venigaravi » sont « ceux qui se font face », victime et sacrificateur, prêtre et officiant, dieu et fidèle, etc...

Toutes ces organisations indigènes, que je n'ai fait qu'esquisser ou évoquer, impliquent, précisément, un effort pour qu'il y ait toujours des partenaires, partenaires entre lesquels la collaboration puisse s'établir, et aussi entre lesquels les antagonismes doivent se préciser.

Car, si une conclusion peut se dégager de cet exposé, c'est que 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. L'étranger est aboli ; l'étranger est anéanti ; l'étranger est supprimé. Mais, en même temps, il n'y a pas d'agressivité dirigée contre lui. Celle-ci n'apparaît que comme une fonction d'une autre situation antithétique qui est la coopération ; elle est la contrepartie de la coopération.

Si nous pouvions réfléchir sur les enseignements à tirer de ces observations, nous aurions, sans doute, à nous demander si l'évolution idéologique et politique de notre société occidentale ne nous a pas amenés à développer un des termes de l'opposition, à l'exclusion de l'autre. Tout l'effort de la pensée chrétienne et démocratique moderne a été entièrement dirigé vers un élargissement constant des limites du groupe humain, jusqu'à rendre la notion d'humanité coextensive à l'ensemble des êtres humains qui peuplent la surface du globe.

Mais, dans la mesure où nous avons réussi — et nous n'avons, sans doute, que très imparfaitement réussi, — nous avons perdu autre chose ; nous avons perdu, précisément, la possibilité de penser cette humanité indéfiniment élargie comme un ensemble de groupes concrets entre lesquels doit

s'établir un équilibre constant entre la compétition et l'agression avec des mécanismes préparés d'avance pour amortir les variations extrêmes susceptibles de se produire dans les deux sens ; ou plutôt, nous n'avons su conserver ce schème institutionnel que dans le domaine des relations sportives, c'est-à-dire sous forme de jeu, alors que, dans la plupart des sociétés primitives, nous le trouvons mis en œuvre pour résoudre les problèmes les plus importants de la vie sociale.

Nous serions ainsi amenés à rechercher si nos préoccupations actuelles, qui nous font penser les problèmes humains en terme de sociétés ouvertes, ou de sociétés toujours de plus en 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 aveuglément engagée.

Un ethnologue trop tôt disparu, qui, pendant des années, visitait à intervalles réguliers un petit groupe indigène du Brésil central, assez voisin de ceux dont je vous ai parlé, rapporte qu'à chacune de ses séparations d'avec les Indiens ceux-ci éclataient en sanglots. Ils se lamentaient, non pas de chagrin de le voir partir, mais de pitié à l'idée que leur ami allait quitter le seul endroit au monde où la vie valait la peine d'être vécue.

Et quand on connaît ces petits villages misérables, réduits à quelques huttes de paille perdues dans une brousse désertique, où une poignée d'indigènes s'éteint dans ces territoires déshérités, où les a refoulés la progression de la civilisation, au milieu des épidémies que la civilisation leur a données en échange, et quand on constate qu'ils peuvent, cependant, arriver à concevoir cette immense misère comme la seule expérience digne et valable, on se demande si le point de vue des « sociétés closes » ne permet pas d'accéder à une richesse spirituelle et à une densité de l'expérience sociale dont nous aurions tort de laisser se tarir la source et se perdre l'enseignement.

C. LEVI-STRAUSS.

politique étrangère

La politique étrangère d'une société primitive
Claude Lévi-Strauss



Citer ce document / Cite this document :

Lévi-Strauss Claude. La politique étrangère d'une société primitive. In: Politique étrangère, n°2 - 1949 - 14^eannée. pp. 139-152;

doi : <https://doi.org/10.3406/polit.1949.2815>

https://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1949_num_14_2_2815

