

★ R E P R I S E



PIERRE CLASTRES

La Société contre l'État



LES ÉDITIONS DE MINUIT

Extrait de la publication

★ R E P R I S E

La Société contre l'État

OUVRAGES DE PIERRE CLASTRES

CHRONIQUE DES INDIENS GUAYAKI. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay ? Plon, 1972 ; « Pocket. Terre humaine » n° 3019, 2001.

LE GRAND PARLER. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní, Le Seuil, 1974.

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT, Les Éditions de Minuit, 1974.

RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, Le Seuil, 1980.

MYTHOLOGIE DES INDIENS CHULUPI, Peeters, 1992.

PIERRE CLASTRES

La Société contre l'État

Recherches
d'anthropologie politique



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1974/2011 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN 978-2-7073-2159-6

chapitre 1

Copernic et les Sauvages

« On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage : Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy. »

MONTAIGNE.

Peut-on questionner sérieusement à propos du pouvoir ? Un fragment de *Par-delà le bien et le mal* commence ainsi : « S'il est vrai que de tous les temps, depuis qu'il y a des hommes, il y a eu aussi des troupeaux humains (confréries sexuelles, communautés, tribus, nations, Églises, États) et toujours un grand nombre d'hommes obéissant à un petit nombre de chefs ; si, par conséquent, l'obéissance est ce qui a été le mieux et le plus longtemps exercé et cultivé parmi les hommes, on est en droit de présumer que dans la règle chacun de nous possède en lui le besoin inné d'obéir, comme une sorte de *conscience formelle* qui ordonne : "Tu feras ceci, sans discuter ; tu t'abstiendras de cela, sans discuter" ; bref, c'est un "tu feras". » Peu soucieux, comme souvent, du vrai et du faux en ses sarcasmes, Nietzsche à sa manière isole néanmoins et circonscrit exactement un champ de réflexion qui, jadis confié à la seule pensée spéculative, se voit depuis deux décennies environ commis aux efforts d'une recherche à vocation proprement scientifique. Nous voulons dire l'espace du *politique* au centre duquel le *pouvoir* pose sa question : thèmes nouveaux, en

anthropologie sociale, d'études de plus en plus nombreuses. Que l'ethnologie ne se soit intéressée que tardivement à la dimension politique des sociétés archaïques – son objet cependant préférentiel – voilà qui par ailleurs n'est pas étranger, on tentera de le montrer, à la problématique même du pouvoir : indice plutôt d'un mode spontané, immanent à notre culture et donc fort traditionnel, d'appréhender les relations politiques telles qu'elles se nouent en des cultures autres. Mais le retard se rattrape, les lacunes se combent ; il y a désormais assez de textes et de descriptions pour que l'on puisse parler d'une anthropologie politique, mesurer ses résultats et réfléchir à la nature du pouvoir, à son origine, aux transformations enfin que l'histoire lui impose selon les types de société où il s'exerce. Projet ambitieux, mais tâche nécessaire qu'accomplit l'ouvrage considérable de J. W. Lapierre : *Essai sur le fondement du pouvoir politique*¹. Il s'agit là d'une entreprise d'autant plus digne d'intérêt qu'en ce livre se trouve d'abord rassemblée et exploitée une masse d'informations concernant non seulement les sociétés humaines, mais aussi les espèces animales sociales, et qu'ensuite l'auteur en est un philosophe dont la réflexion s'exerce sur les données fournies par les disciplines modernes que sont la « sociologie animale » et l'ethnologie.

Il est donc ici question du pouvoir politique et, très légitimement, J. W. Lapierre se demande tout d'abord si ce fait humain répond à une nécessité vitale, s'il se déploie à partir d'un enracinement biologique, si, en d'autres termes, le pouvoir trouve son lieu de naissance et sa raison d'être dans la nature et non dans la culture. Or, au terme d'une discussion patiente et savante des travaux les plus récents de biologie animale, discussion nullement académique par ailleurs bien que l'on pût en prévoir l'issue, la réponse est nette : « L'examen critique des connaissances acquises sur les phénomènes sociaux chez les animaux et notamment sur leur processus d'autorégulation sociale nous a montré l'absence de toute forme, même embryonnaire, de pouvoir politique... » (p. 222). Déblayé ce terrain et assurée la recherche de n'avoir point à s'épuiser de ce côté-là, l'auteur se tourne vers les sciences de

1. J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication de la Faculté d'Aix-en-Provence, 1968.

la culture et de l'histoire, pour interroger – section par le volume la plus importante de son enquête – « les formes “archaïques” du pouvoir politique dans les sociétés humaines ». Les réflexions qui suivent ont trouvé leur impulsion plus particulièrement dans la lecture de ces pages consacrées, dirait-on, au pouvoir chez les Sauvages.

L'éventail des sociétés considérées est impressionnant ; assez largement ouvert en tout cas pour ôter le lecteur exigeant de tout doute éventuel quant au caractère exhaustif de l'échantillonnage, puisque l'analyse s'exerce sur des exemples pris en Afrique, dans les trois Amériques, en Océanie, Sibérie, etc. Bref, une récollection quasi complète, par sa variété géographique et typologique, de ce que le monde « primitif » pouvait offrir de différences au regard de l'horizon non archaïque, sur fond de quoi se dessine la figure du pouvoir politique en notre culture. C'est dire la portée du débat et le sérieux que requiert l'examen de sa conduite.

On imagine aisément que ces dizaines de sociétés « archaïques » ne possèdent en commun que la seule détermination de leur archaïsme précisément, détermination négative, comme l'indique M. Lapiere, qu'établissent l'absence d'écriture et l'économie dite de subsistance. Les sociétés archaïques peuvent donc profondément différer entre elles, aucune en fait ne ressemble à une autre et l'on est loin de la morne répétition qui ferait gris tous les Sauvages. Il faut alors introduire un minimum d'ordre en cette multiplicité afin de permettre la comparaison entre les unités qui la composent, et c'est pourquoi M. Lapiere, acceptant à peu près les classiques classifications proposées par l'anthropologie anglo-saxonne pour l'Afrique, envisage cinq grands types « en partant des sociétés archaïques dans lesquelles le pouvoir politique est le plus développé pour arriver finalement à celles qui présentent... presque pas, voire pas du tout de pouvoir proprement politique » (p. 229). On ordonne donc les cultures primitives en une typologie fondée en somme sur la plus ou moins grande « quantité » de pouvoir politique que chacune d'entre elles offre à l'observation, cette quantité de pouvoir pouvant tendre vers zéro, « ... certains groupements humains, dans des conditions de vie déterminées qui leur permettraient de subsister en petites “sociétés closes”, ont pu se passer de pouvoir politique » (p. 525).

Réfléchissons au principe même de cette classification. Quel en est le critère ? Comment définit-on ce qui, présent en plus ou moins grande quantité, permet d'assigner telle place à telle société ? Ou, en d'autres termes, qu'entend-on, fût-ce à titre provisoire, par pouvoir politique ? La question est, on l'admettra, d'importance puisque, dans l'intervalle supposé séparer sociétés sans pouvoir et sociétés à pouvoir, devraient se donner simultanément l'essence du pouvoir et son fondement. Or, on n'éprouve pas l'impression, à suivre les analyses pourtant minutieuses de M. Lapierre, d'assister à une rupture, à une discontinuité, à un saut radical qui, arrachant les groupes humains à leur stagnation prépolitique, les transformerait en société civile. Est-ce alors à dire qu'entre les sociétés à signe + et celles à signe -, le passage est progressif, continu et de l'ordre de la quantité ? S'il en est ainsi, la possibilité même de classer des sociétés disparaît, car entre les deux extrêmes – sociétés à État et sociétés sans pouvoir – figurera l'infinité des degrés intermédiaires, faisant à la limite de chaque société particulière une classe du système. C'est d'ailleurs à quoi aboutirait tout projet taxinomique de cette sorte, au fur et à mesure que s'affine la connaissance des sociétés archaïques et que se dévoilent mieux par suite leurs différences. Par conséquent, dans un cas comme dans l'autre, dans l'hypothèse de la discontinuité entre non-pouvoir et pouvoir ou dans celle de la continuité, il semble bien qu'aucune classification des sociétés empiriques ne puisse nous éclairer ni sur la nature du pouvoir politique ni sur les circonstances de son avènement, et que l'énigme persiste en son mystère.

« Le pouvoir s'accomplit dans une relation sociale caractéristique : commandement-obéissance » (p. 44). D'où il résulte d'emblée que les sociétés où ne s'observe pas cette relation essentielle sont des sociétés sans pouvoir. On y reviendra. Ce qu'il convient de relever d'abord, c'est le traditionalisme de cette conception qui exprime assez fidèlement l'esprit de la recherche ethnologique : à savoir la certitude jamais mise en doute que le pouvoir politique se donne seulement en une relation qui se résout, en définitive, en un rapport de coercition. De sorte que sur ce point, entre Nietzsche, Max Weber (le pouvoir d'État comme monopole de l'usage légitime de la violence) ou l'ethnologie contemporaine, la parenté est plus

proche qu'il n'y paraît et les langages diffèrent peu de se dire à partir d'un même fond : la vérité et l'être du pouvoir consistent en la violence et l'on ne peut pas penser le pouvoir sans son prédicat, la violence. Peut-être en est-il effectivement ainsi, auquel cas l'ethnologie n'est point coupable d'accepter sans discussion ce que l'Occident pense depuis toujours. Mais il faut précisément s'en assurer et vérifier sur son propre terrain – celui des sociétés archaïques – si, lorsqu'il n'y a pas coercition ou violence, on ne peut pas parler de pouvoir.

Qu'en est-il des Indiens d'Amérique ? On sait qu'à l'exception des hautes cultures du Mexique, d'Amérique centrale et des Andes, toutes les sociétés indiennes sont archaïques : elles ignorent l'écriture et « subsistent », du point de vue économique. Toutes, d'autre part, ou presque, sont dirigées par des leaders, des chefs et, caractéristique décisive digne de retenir l'attention, aucun de ces caciques ne possède de « pouvoir ». On se trouve donc confronté à un énorme ensemble de sociétés où les détenteurs de ce qu'ailleurs on nommerait pouvoir sont en fait sans pouvoir, où le politique se détermine comme champ hors de toute coercition et de toute violence, hors de toute subordination hiérarchique, où, en un mot, ne se donne aucune relation de commandement-obéissance. C'est là la grande différence du monde indien et ce qui permet de parler des tribus américaines comme d'un univers homogène, malgré l'extrême variété des cultures qui s'y meuvent. Conformément donc au critère retenu par M. Lapierre, le Nouveau Monde tomberait en sa quasi-totalité dans le champ prépolitique, c'est-à-dire dans le dernier groupe de sa typologie, celui qui rassemble les sociétés où « le pouvoir politique tend vers zéro ». Il n'en est rien cependant, puisque des exemples américains ponctuent la classification en question, que des sociétés indiennes sont incluses dans tous les types et que peu d'entre elles appartiennent justement au dernier type qui devrait normalement les regrouper toutes. Il y a là quelque malentendu, car de deux choses l'une : ou bien l'on trouve en certaines sociétés des chefferies non impuissantes, c'est-à-dire des chefs qui, donnant un ordre, le voient exécuter, ou bien cela n'existe pas. Or l'expérience directe du terrain, les monographies des chercheurs et les plus anciennes chroniques ne laissent là-dessus aucun doute : s'il est quelque chose de tout à fait

étranger à un Indien, c'est l'idée de donner un ordre ou d'avoir à obéir, sauf en des circonstances très spéciales comme lors d'une expédition guerrière. Comment en ce cas les Iroquois figurent-ils dans le premier type, aux côtés des royautes africaines ? Peut-on assimiler le Grand Conseil de la Ligue des Iroquois avec « un État encore rudimentaire, mais déjà nettement constitué » ? Car si « le politique concerne le fonctionnement de la société globale » (p. 41) et si « exercer un pouvoir, c'est *décider pour* le groupement tout entier » (p. 44), alors on ne peut dire que les cinquante sachems qui composaient le Grand Conseil iroquois formaient un État : la Ligue n'était pas une société globale, mais une alliance politique de cinq sociétés globales qui étaient les cinq tribus iroquoises. La question du pouvoir chez les Iroquois doit donc se poser, non au niveau de la Ligue, mais à celui des tribus : et à ce niveau, n'en doutons pas, les sachems n'étaient assurément pas mieux pourvus que le reste des chefs indiens. Les typologies britanniques des sociétés africaines sont peut-être pertinentes pour le continent noir ; elles ne peuvent servir de modèle pour l'Amérique car, redisons-le, entre le sachem iroquois et le leader de la plus petite bande nomade, il n'y a pas de différence de nature. Indiquons d'autre part que si la confédération iroquoise suscite, à juste titre, l'intérêt des spécialistes, il y eut ailleurs des essais, moins remarquables car discontinus, de ligues tribales, chez les Tupi-Guarani du Brésil et du Paraguay entre autres.

Les remarques qui précèdent voudraient problématiser la forme traditionnelle de la problématique du pouvoir : il ne nous est pas évident que coercition et subordination constituent l'essence du pouvoir politique *partout et toujours*. En sorte que s'ouvre une alternative : ou bien le concept classique du pouvoir est adéquat à la réalité qu'il pense, auquel cas il lui faut rendre compte du non-pouvoir là où on le repère ; ou bien il est inadéquat, et il faut alors l'abandonner ou le transformer. Mais il convient auparavant de s'interroger sur l'attitude mentale qui permet à une telle conception de s'élaborer. Et, en vue de cela, le vocabulaire même de l'ethnologie est susceptible de nous mettre sur la voie.

Considérons tout d'abord les critères de l'archaïsme : absence d'écriture et économie de subsistance. Il n'y a rien à

dire sur le premier, car il s'agit d'une donnée de fait : une société connaît l'écriture ou ne la connaît pas. La pertinence du second paraît en revanche moins assurée. Qu'est-ce en effet que « subsister » ? C'est vivre dans la fragilité permanente de l'équilibre entre besoins alimentaires et moyens de les satisfaire. Une société à économie de subsistance est donc telle qu'elle parvient à nourrir ses membres seulement de justesse, et qu'elle se trouve ainsi à la merci du moindre accident naturel (sécheresse, inondation, etc.), puisque la diminution des ressources se traduirait mécaniquement par l'impossibilité d'alimenter tout le monde. Ou, en d'autres termes, les sociétés archaïques ne vivent pas, mais survivent, leur existence est un combat interminable contre la faim, car elles sont *incapables de produire des surplus*, par carence technologique et, au-delà, culturelle. Rien de plus tenace que cette vision de la société primitive, et rien de plus faux en même temps. Si l'on a pu récemment parler des groupes de chasseurs-collecteurs paléolithiques comme des « premières sociétés d'abondance ² », que n'en sera-t-il pas des agriculteurs « néolithiques ³ » ? On ne peut s'étendre ici sur cette question d'importance décisive pour l'ethnologie. Indiquons seulement que bon nombre de ces sociétés archaïques « à économie de subsistance », en Amérique du Sud par exemple, produisaient une quantité de *surplus* alimentaire souvent *équivalente* à la masse nécessaire à la consommation annuelle de la communauté : production donc capable de satisfaire doublement les besoins, ou de nourrir une population deux fois plus importante. Cela ne signifie évidemment pas que les sociétés archaïques ne sont pas archaïques ; il s'agit simplement de pointer la vanité « scientifique » du concept d'économie de subsistance qui traduit beaucoup plus les attitudes et habitudes des observateurs occidentaux face aux sociétés primitives que la réalité économique sur quoi reposent ces cultures. Ce n'est en tout cas pas de ce que leur économie était de subsistance que les sociétés archaïques « ont survécu en état d'extrême sous-développement jusqu'à nos

2. M. Sahlins, « La Première Société d'abondance », *Les Temps modernes*, octobre 1968.

3. Sur les problèmes que pose une définition du néolithique, cf. dernier chapitre, p. 171.

jours » (p. 225). Il nous semble même qu'à ce compte-là c'est plutôt le prolétariat européen du XIX^e siècle, illettré et sous-alimenté, qu'il faudrait qualifier d'archaïque. En réalité, l'idée d'économie de subsistance ressortit au champ idéologique de l'Occident moderne, et nullement à l'arsenal conceptuel d'une science. Et il est paradoxal de voir l'ethnologie elle-même victime d'une mystification aussi grossière, et d'autant plus redoutable qu'elle a contribué à orienter la stratégie des nations industrielles vis-à-vis du monde dit sous-développé.

Mais tout cela, objectera-t-on, n'a que peu à voir avec le problème du pouvoir politique. Au contraire : la même perspective qui fait parler des primitifs comme « d'hommes vivant péniblement en économie de subsistance, en état de sous-développement technique... » (p. 319) détermine aussi le sens et la valeur du discours familier sur le politique et le pouvoir. Familier en ce que, de tout temps, la rencontre entre l'Occident et les Sauvages fut l'occasion de répéter sur eux le même discours. En témoigne par exemple ce que disaient les premiers découvreurs européens du Brésil des Indiens Tupinamba : « Gens sans foi, sans loi, sans roi. » Leurs *mburuwicha*, leurs chefs, ne jouissaient en effet d'aucun « pouvoir ». Quoi de plus étrange, pour des gens issus de sociétés où l'autorité culminait dans les monarchies absolues de France, de Portugal ou d'Espagne ? C'étaient là barbares qui ne vivaient pas en société policée. L'inquiétude et l'agacement de se trouver en présence de l'anormal disparaissaient par contre dans le Mexique de Moctezuma ou au Pérou des Incas. Là les conquistadors respiraient un air habituel, l'air pour eux le plus tonique, celui des hiérarchies, de la coercition, du vrai pouvoir en un mot. Or s'observe une remarquable continuité entre ce discours sans nuances, naïf, sauvage pourrait-on dire, et celui des savants ou des chercheurs modernes. Le jugement est le même s'il s'énonce en termes plus délicats, et l'on trouve sous la plume de M. Lapierre nombre d'expressions conformes à l'aperception la plus courante du pouvoir politique dans les sociétés primitives. Exemples : « Les "chefs" Trobriandais ou Tiko-piens ne détiennent-ils pas une puissance sociale et un pouvoir économique très développés, contrastant avec un pouvoir proprement politique très *embryonnaire* ? » (p. 284). Ou bien : « Aucun peuple nilotique *n'a pu s'élever* au niveau d'organi-

sations politiques centralisées des grands royaumes bantous » (p. 365). Et encore : « La société lobi *n'a pas pu* se donner une organisation politique » (p. 435, note 134)⁴. Que signifie en fait ce type de vocabulaire où les termes d'embryonnaire, naissant, peu développé, apparaissent très souvent ? Il ne s'agit certes pas de chercher de mauvaise querelle à un auteur, car nous savons bien que ce langage est celui-même de l'anthropologie. Nous tentons d'accéder à ce que l'on pourrait appeler l'archéologie de ce langage et du savoir qui croit s'y faire jour, et nous nous demandons : qu'est-ce que ce langage dit exactement et à partir de quel lieu dit-il ce qu'il dit ?

Nous avons constaté que l'idée d'économie de subsistance voudrait être un jugement de fait, mais enveloppe en même temps un jugement de valeur sur les sociétés ainsi qualifiées : évaluation qui détruit aussitôt l'objectivité à quoi elle prétend s'arrêter. Le même préjugé – car en définitive il s'agit de cela – pervertit et voue à l'échec l'effort pour juger le pouvoir politique en ces mêmes sociétés. À savoir que le modèle auquel on le rapporte et l'unité qui le mesure sont constitués *d'avance* par l'idée du pouvoir tel que l'a développé et formé la civilisation occidentale. Notre culture, depuis ses origines, pense le pouvoir politique en terme de relations hiérarchisées et autoritaires de commandement-obéissance. Toute forme, réelle ou possible, de pouvoir est par suite réductible à cette relation privilégiée qui en exprime *a priori* l'essence. Si la réduction n'est pas possible, c'est que l'on se trouve dans l'en-deçà du politique : le défaut de relation commandement-obéissance entraîne *ipso facto* le défaut de pouvoir politique. Aussi existe-t-il non seulement des sociétés sans État, mais encore des sociétés sans pouvoir. On aura depuis longtemps reconnu l'adversaire toujours vivace, l'obstacle sans cesse présent à la recherche anthropologique, l'*ethnocentrisme* qui médiate tout regard sur les différences pour les *identifier* et finalement les abolir. Il y a une sorte de rituel ethnologique qui consiste à dénoncer avec vigueur les risques de cette attitude : l'intention est louable, mais n'empêche pas toujours les ethnologues d'y succomber à leur tour, plus ou moins tranquillement, plus ou moins distraitemment. Certes, l'ethnocentrisme est, comme

4. C'est nous qui soulignons.

le souligne fort justement M. Lapierre, la chose du monde la mieux partagée : toute culture est, par définition pourrait-on dire, ethnocentriste dans son rapport narcissique avec soi-même. Néanmoins, une différence considérable sépare l'ethnocentrisme occidental de son homologue « primitif » ; le sauvage de n'importe quelle tribu indienne ou australienne estime sa culture supérieure à toutes les autres sans se préoccuper de tenir sur elles un discours scientifique, tandis que l'ethnologie veut se situer d'emblée dans l'élément de l'universalité sans se rendre compte qu'elle reste à bien des égards solidement installée dans sa particularité, et que son pseudo-discours scientifique se dégrade vite en véritable idéologie. (Cela réduit à leur juste portée certaines affirmations doucereuses sur la civilisation occidentale comme l'unique lieu capable de produire des ethnologues.) Décider que certaines cultures sont dépourvues de pouvoir politique parce qu'elles n'offrent rien de semblable à ce que présente la nôtre n'est pas une proposition scientifique : plutôt s'y dénote en fin de compte une pauvreté certaine du concept.

L'ethnocentrisme n'est donc pas une vaine entrave à la réflexion et ses implications sont de plus de conséquence qu'on ne pourrait croire. Il ne peut laisser subsister les différences chacune pour soi en sa neutralité, mais veut les comprendre comme différences déterminées à partir de ce qui est le plus familier, le pouvoir tel qu'il est éprouvé et pensé dans la culture de l'Occident. L'évolutionnisme, vieux compère de l'ethnocentrisme, n'est pas loin. La démarche à ce niveau est double : d'abord recenser les sociétés selon la plus ou moins grande proximité que leur type de pouvoir entretient avec le nôtre ; affirmer ensuite explicitement (comme jadis) ou implicitement (comme maintenant) une *continuité* entre toutes ces diverses formes de pouvoir. Pour avoir, à la suite de Lowie, abandonné comme naïves les doctrines de Morgan ou Engels, l'anthropologie ne peut plus (du moins quant à la question du politique) s'exprimer en termes *sociologiques*. Mais comme d'autre part la tentation est trop forte de continuer à penser selon le même schème, on a recours à des métaphores *biologiques*. D'où le vocabulaire plus haut relevé : embryonnaire, naissant, peu développé, etc. Il y a à peine un demi-siècle, le modèle parfait que toutes les cultures tentaient, à travers l'histoire, de réaliser,

était l'adulte occidental sain d'esprit et lettré (peut-être docteur en sciences physiques). Cela se pense sans doute encore, mais ne se dit plus en tout cas. Pourtant, si le langage a changé, le discours est resté le même. Car qu'est-ce qu'un pouvoir embryonnaire, sinon ce qui pourrait et devrait *se développer* jusqu'à l'état adulte ? Et quel est cet état adulte dont on découvre, ici et là, les prémices embryonnaires ? C'est, bien entendu, le pouvoir auquel l'ethnologue est accoutumé, celui de la culture qui produit des ethnologues, l'Occident. Et pourquoi ces fœtus culturels du pouvoir sont-ils toujours voués à périr ? D'où vient que les sociétés qui les conçoivent avortent régulièrement ? Cette faiblesse congénitale tient évidemment à leur archaïsme, à leur sous-développement, à ce qu'elles ne sont pas l'Occident. Les sociétés archaïques seraient ainsi des axolotl sociologiques incapables d'accéder, sans aide extérieure, à l'état adulte normal.

Le biologisme de l'expression n'est évidemment que le masque furtif de la vieille conviction occidentale, souvent partagée en fait par l'ethnologie, ou du moins beaucoup de ses praticiens, que l'histoire est à sens unique, que les sociétés sans pouvoir sont l'image de ce que nous ne sommes plus et que notre culture est pour elles l'image de ce qu'il faut être. Et non seulement notre système de pouvoir est considéré comme le meilleur, mais on va même jusqu'à attribuer aux sociétés archaïques une certitude analogue. Car dire qu'« aucun peuple nilotique n'a pu s'élever au niveau d'organisation politique centralisé des grands royaumes bantous » ou que « la société lobi n'a pu se donner une organisation politique », c'est en un sens affirmer de la part de ces peuples l'effort pour se donner un *vrai* pouvoir politique. Quel sens y aurait-il à dire que les Indiens Sioux n'ont pas réussi à réaliser ce qu'avaient atteint les Aztèques, ou que les Bororo ont été incapables de s'élever au niveau politique des Incas ? L'archéologie du langage anthropologique nous conduirait, et sans avoir à trop creuser un sol finalement assez mince, à mettre à nu une parenté secrète de l'idéologie et de l'ethnologie, vouée celle-ci, si l'on n'y prend garde, à s'ébrouer dans le même boueux marécage que sociologie et psychologie.

Une anthropologie politique est-elle possible ? On pourrait en douter, à considérer le flot toujours croissant de la littéra-

ture consacrée au problème du pouvoir. Ce qui frappe surtout, c'est d'y constater la dissolution graduelle du politique que, faute de le découvrir là où on s'attendait à le trouver, on croit repérer à tous les niveaux des sociétés archaïques. Tout tombe dès lors dans le champ du politique, tous les sous-groupes et unités (groupes de parenté, classes d'âge, unités de production, etc.) qui constituent une société sont investis, à tout propos et hors de propos, d'une signification politique, laquelle finit par recouvrir tout l'espace du social et perdre en conséquence sa spécificité. Car, s'il y a du politique partout, il n'y en a nulle part. C'est d'ailleurs à se demander si l'on ne cherche pas précisément à dire *cela* : que les sociétés archaïques ne sont pas de véritables sociétés, puisqu'elles ne sont pas des sociétés politiques. Bref, on serait fondé à décréter que le pouvoir politique n'est pas pensable, puisqu'on l'annihile dans l'acte même de le saisir. Rien n'empêche pourtant de supposer que l'ethnologie ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre. Il faut alors se demander : à quelles conditions le pouvoir politique est-il pensable ? Si l'anthropologie piétine, c'est qu'elle est au fond d'une impasse, il faut donc changer de route. Le chemin où elle se fourvoie, c'est le plus facile, celui que l'on peut emprunter aveuglément, celui qu'indique notre propre monde culturel, non en tant qu'il se déploie dans l'universel, mais en tant qu'il se révèle aussi particulier qu'aucun autre. La condition, c'est de renoncer, *ascétiquement*, dirons-nous, à la conception *exotique* du monde archaïque, conception qui, en dernière analyse, détermine massivement le discours prétendument scientifique sur ce monde. La condition, ce sera en ce cas la décision de prendre enfin *au sérieux* l'homme des sociétés primitives, sous tous ses aspects et en toutes ses dimensions : y compris sous l'angle du politique, même et surtout si celui-ci se réalise dans les sociétés archaïques comme négation de ce qu'il est dans le monde occidental. Il faut accepter l'idée que négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder. Plus simplement : de même que notre culture a fini par reconnaître que l'homme primitif n'est pas un enfant mais, individuellement, un adulte, de même progressera-t-elle un peu si elle lui reconnaît une équivalente maturité collective.

Les peuples sans écriture ne sont donc pas moins adultes que les sociétés lettrées. Leur histoire est aussi profonde que la nôtre et, à moins de racisme, il n'est aucune raison de les juger incapables de réfléchir à leur propre expérience et d'inventer à leurs problèmes les solutions appropriées. C'est bien pourquoi on ne saurait se contenter d'énoncer que dans les sociétés où ne s'observe pas la relation de commandement-obéissance (c'est-à-dire dans les sociétés sans pouvoir politique), la vie du groupe comme projet collectif se maintient par le biais du *contrôle social immédiat*, aussitôt qualifié d'*apolitique*. Qu'entend-on au juste par là ? Quel est le référent *politique* qui permet, par opposition, de parler d'*apolitique* ? Mais, justement, il n'y a pas de politique puisqu'il s'agit de sociétés sans pouvoir : comment dès lors peut-on parler d'*apolitique* ? Ou bien le politique est présent, même en ces sociétés, ou bien l'expression de contrôle social immédiat *apolitique* est en soi contradictoire et de toute manière tautologique : que nous apprend-elle en effet sur les sociétés à quoi on l'applique ? Et quelle rigueur possède l'explication de Lowie par exemple, selon qui, dans les sociétés sans pouvoir politique, il y a « un pouvoir non officiel de l'opinion publique » ? Si tout est politique, rien ne l'est, disions-nous ; mais s'il y a de l'*apolitique* quelque part, c'est qu'ailleurs il y a du politique ! À la limite, une société *apolitique* n'aurait même plus sa place dans la sphère de la culture, mais devrait être placée avec les sociétés animales régies par les relations naturelles de domination-soumission.

On tient là peut-être la pierre d'achoppement de la réflexion classique sur le pouvoir : il est impossible de penser l'*apolitique* sans le politique, le contrôle social immédiat sans la médiation, en un mot *la société sans le pouvoir*. L'obstacle épistémologique que la « *politicalologie* » n'a pas su jusqu'à présent surmonter, nous avons cru le déceler dans l'ethnocentrisme culturel de la pensée occidentale, lui-même lié à une vision exotique des sociétés non occidentales. Si l'on s'obstine à réfléchir sur le pouvoir à partir de la certitude que sa forme véritable se trouve réalisée dans notre culture, si l'on persiste à faire de cette forme la mesure de toutes les autres, voire même leur *télos*, alors assurément on renonce à la cohérence du discours, et on laisse se dégrader la science en opinion. La science de l'homme n'est peut-être pas nécessaire.

Mais dès lors que l'on veut la constituer et articuler le discours ethnologique, alors il convient de montrer un peu de respect aux cultures archaïques et de s'interroger sur la validité de catégories comme celles d'économie de subsistance ou de contrôle social immédiat. À ne pas effectuer ce travail critique, on s'expose d'abord à laisser échapper le réel sociologique, ensuite à dévoyer la description empirique elle-même : on aboutit ainsi, selon les sociétés ou selon la fantaisie de leurs observateurs, à trouver du politique partout ou à n'en trouver nulle part.

L'exemple évoqué plus haut des sociétés indiennes d'Amérique illustre parfaitement, croyons-nous, l'impossibilité qu'il y a de parler de sociétés sans pouvoir politique. Ce n'est pas ici le lieu de définir le statut du politique dans ce type de cultures. Nous nous limiterons à refuser l'évidence ethnocentriste que la limite du pouvoir c'est la coercition, au-delà ou en deçà de laquelle il n'y aurait plus rien ; que le pouvoir existe de fait (non seulement en Amérique mais en bien d'autres cultures primitives) totalement séparé de la violence et extérieur à toute hiérarchie ; que, par suite, toutes les sociétés, archaïques ou non, sont politiques, même si le politique se dit en de multiples sens, même si ce sens n'est pas immédiatement déchiffrable et si l'on a à dénouer l'énigme d'un pouvoir « impuissant ». Ceci nous porte à dire que :

1) On ne peut répartir les sociétés en deux groupes : sociétés à pouvoir et sociétés sans pouvoir. Nous estimons au contraire (en toute conformité aux données de l'ethnographie) que le pouvoir politique est *universel*, immanent au social (que le social soit déterminé par les « liens du sang » ou par les classes sociales), mais qu'il se réalise en deux modes principaux : pouvoir coercitif, pouvoir non coercitif.

2) Le pouvoir politique comme coercition (ou comme relation de commandement-obéissance) n'est pas *le* modèle du pouvoir vrai, mais simplement un *cas particulier*, une réalisation concrète du pouvoir politique en certaines cultures, telle l'occidentale (mais elle n'est pas la seule, naturellement). Il n'y a donc aucune raison scientifique de privilégier cette modalité-là du pouvoir pour en faire le point de référence et le principe d'explication d'autres modalités différentes.

3) Même dans les sociétés où l'institution politique est

absente (par exemple, où il n'existe pas de chefs), *même là* le politique est présent, même là se pose la question du pouvoir : non au sens trompeur qui inciterait à vouloir rendre compte d'une absence impossible, mais au contraire au sens où, mystérieusement peut-être, *quelque chose existe dans l'absence*. Si le pouvoir politique n'est pas une nécessité inhérente à la nature humaine, c'est-à-dire à l'homme comme être naturel (et là Nietzsche se trompe), en revanche il est une nécessité inhérente à la vie sociale. On peut penser le politique sans la violence, on ne peut pas penser le social sans le politique : en d'autres termes, il n'y a pas de sociétés sans pouvoir. C'est pour cela que, d'une certaine manière, nous pourrions reprendre à notre compte la formule de B. de Jouvenel, « L'autorité nous est apparue créatrice du nœud social », et simultanément, souscrire tout à fait à la critique qu'en fait M. Lapierre. Car si, comme nous le pensons, le politique est au cœur même du social, ce n'est certainement pas au sens où l'envisage M. de Jouvenel pour qui le champ du politique se réduit apparemment à « l'ascendant personnel » des fortes personnalités. On ne saurait être plus naïvement (mais s'agit-il bien de naïveté ?) ethnocentriste.

Les remarques qui précèdent ouvrent la perspective en laquelle situer la thèse de M. Lapierre dont l'exposé occupe dans l'ouvrage la quatrième partie : « Le pouvoir politique procède de l'innovation sociale » (p. 529), et encore : « Le pouvoir politique se développe d'autant plus que l'innovation sociale est plus importante, son rythme plus intense, sa portée plus étendue » (p. 621). La démonstration, appuyée sur de nombreux exemples, nous paraît rigoureuse et convaincante et nous ne pouvons qu'affirmer notre accord avec les analyses et les conclusions de l'auteur. Avec une restriction cependant : c'est que le pouvoir politique dont il s'agit ici, celui qui procède de l'innovation sociale, est le pouvoir que nous appelons quant à nous coercitif. Nous voulons dire par là que la thèse de M. Lapierre concerne les sociétés où s'observe la relation de commandement-obéissance, mais non les autres : que, par exemple, on ne peut évidemment pas parler des sociétés indiennes comme de sociétés où le pouvoir politique procède de l'innovation sociale. En d'autres termes, l'innovation sociale est peut-être le fondement du pouvoir politique coercitif, mais

certainement pas le fondement du pouvoir non coercitif, à moins de décider (ce qui est impossible) qu'il n'y a de pouvoir que coercitif. La portée de la thèse de M. Lapierre est limitée à un certain type de société, à une modalité particulière du pouvoir politique, puisqu'elle signifie implicitement que là où il n'y a pas d'innovation sociale, il n'y a pas de pouvoir politique. Elle nous apporte néanmoins un enseignement précieux : à savoir que le pouvoir politique comme coercition ou comme violence est la marque des sociétés *historiques*, c'est-à-dire des sociétés qui portent en elles la cause de l'innovation, du changement, de l'historicité. Et l'on pourrait ainsi disposer les diverses sociétés selon un nouvel axe : les sociétés à pouvoir politique non coercitif sont les sociétés sans histoire, les sociétés à pouvoir politique coercitif sont les sociétés historiques. Disposition bien différente de celle qu'implique la réflexion actuelle sur le pouvoir, qui identifie sociétés sans pouvoir et sociétés sans histoire.

C'est donc de la coercition et non du politique que l'innovation est le fondement. Il en résulte que le travail de M. Lapierre n'accomplit que la moitié du programme, puisqu'il n'est pas répondu à la question du fondement du pouvoir non coercitif. Question qui s'énonce plus brièvement, et en forme plus virulente : pourquoi y a-t-il pouvoir politique ? Pourquoi y a-t-il pouvoir politique plutôt que rien ? Nous ne prétendons pas apporter la réponse, nous avons voulu seulement dire pourquoi les réponses antérieures ne sont pas satisfaisantes et à quelle condition une bonne réponse est possible. C'est là en somme définir la tâche d'une anthropologie politique générale, et non plus régionale, tâche qui se détaille en deux grandes interrogations :

1) Qu'est-ce que le pouvoir politique ? C'est-à-dire : qu'est-ce que la société ?

2) Comment et pourquoi passe-t-on du pouvoir politique non coercitif au pouvoir politique coercitif ? C'est-à-dire : qu'est-ce que l'histoire ?

Nous nous limiterons à constater que Marx et Engels, malgré leur grande culture ethnologique, n'ont jamais engagé leur réflexion sur ce chemin, à supposer même qu'ils aient clairement formulé la question. M. Lapierre note que « la vérité du marxisme est qu'il n'y aurait pas de pouvoir politique s'il n'y

avait pas de conflits entre les forces sociales ». C'est une vérité sans doute, mais valable seulement pour les sociétés où des forces sociales sont en conflit. Que l'on ne puisse comprendre le pouvoir comme violence (et sa forme ultime : l'État centralisé) sans le conflit social, c'est indiscutable. Mais qu'en est-il des sociétés sans conflit, celles où règne le « communisme primitif » ? Et le marxisme peut-il rendre compte (auquel cas il serait en effet une théorie universelle de la société et de l'histoire, et donc l'anthropologie) de ce passage de la non-histoire à l'historicité et de la non-coercition à la violence ? Quel fut le premier moteur du mouvement historique ? Peut-être conviendrait-il de le chercher précisément en ce qui, dans les sociétés archaïques, se dissimule à nos regards, *dans le politique lui-même*. Alors il faudrait retourner l'idée de Durkheim (ou la remettre sur ses pieds) pour qui le pouvoir politique supposait la différenciation sociale : ne serait-ce point le pouvoir politique qui constitue la différence absolue de la société ? N'aurions-nous pas là la scission radicale en tant que racine du social, la coupure inaugurale de tout mouvement et de toute histoire, le dédoublement originel comme matrice de toutes les différences ?

C'est de révolution copernicienne qu'il s'agit. En ce sens que, jusqu'à présent, et sous certains rapports, l'ethnologie a laissé les cultures primitives tourner autour de la civilisation occidentale, et d'un mouvement centripète, pourrait-on dire. Qu'un renversement complet des perspectives soit nécessaire (pour autant que l'on tienne réellement à énoncer sur les sociétés archaïques un discours adéquat à leur être et non à l'être de la nôtre), c'est ce que nous paraît démontrer d'abondance l'anthropologie politique. Elle se heurte à une limite, moins celles des sociétés primitives que celle qu'elle porte en elle-même, la limitation même de l'Occident dont elle montre le sceau encore gravé en soi. Pour échapper à l'attraction de sa terre natale et s'élever à la véritable liberté de pensée, pour s'arracher à l'évidence naturelle où elle continue à patauger, la réflexion sur le pouvoir doit opérer la conversion « héliocentrique » : elle y gagnera peut-être de mieux comprendre le monde des autres et, par contrecoup, le nôtre. Le chemin de sa conversion lui est d'ailleurs indiqué par une pensée de notre temps qui a su prendre au sérieux celle des Sauvages : l'œuvre

de Claude Lévi-Strauss nous prouve la rectitude de la démarche par l'ampleur (peut-être encore insoupçonnée) de ses conquêtes, elle nous engage à aller plus loin. Il est temps de changer de soleil et de se mettre en mouvement.

M. Lapierre inaugure son travail en dénonçant à juste titre une prétention commune aux sciences humaines, qui croient assurer leur statut scientifique en rompant tout lien avec ce qu'elles appellent la philosophie. Et, de fait, point n'est besoin d'une telle référence pour décrire des calebasses ou des systèmes de parenté. Mais il s'agit de bien autre chose, et il est à craindre que, sous le nom de philosophie, ce soit tout simplement la *pensée* elle-même que l'on cherche à évacuer. Est-ce alors à dire que science et pensée s'excluent mutuellement, et que la science s'édifie à partir du non-pensé, ou même de l'antipensée ? Les niaiseries, tantôt alanguies, tantôt décidées, que de tous côtés profèrent les militants de la « science » semblent bien aller en ce sens. Mais il faut en ce cas savoir reconnaître à quoi conduit cette vocation frénétique à l'antipensée : sous le couvert de la « science », de platitudes épigonales ou d'entreprises moins naïves, elle mène droit à l'obscurantisme.

Rumination triste qui écarte de tout savoir et de toute gaieté : s'il est moins fatigant de descendre que de monter, la pensée cependant ne pense-t-elle point loyalement qu'à *contre-pente* * ?

* Étude initialement parue dans *Critique* (n° 270, nov. 1969).

Table des matières

Chapitre 1 : COPERNIC ET LES SAUVAGES	7
Chapitre 2 : ÉCHANGE ET POUVOIR : PHILOSOPHIE DE LA CHEFFERIE INDIENNE	25
Chapitre 3 : INDÉPENDANCE ET EXOGAMIE	43
Chapitre 4 : ÉLÉMENTS DE DÉMOGRAPHIE AMÉRIN- DIENNE	69
Chapitre 5 : L'ARC ET LE PANIER	87
Chapitre 6 : DE QUOI RIENT LES INDIENS ?	111
Chapitre 7 : LE DEVOIR DE PAROLE	131
Chapitre 8 : PROPHÈTES DANS LA JUNGLE	135
Chapitre 9 : DE L'UN SANS LE MULTIPLE	145
Chapitre 10 : DE LA TORTURE DANS LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES	151
Chapitre 11 : LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT	161

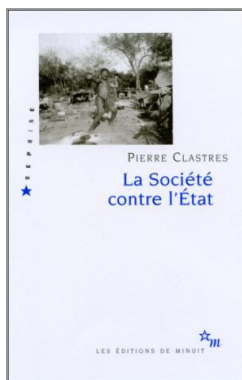
DANS LA COLLECTION "REPRISE"

- Georges Bataille, *L'Érotisme*
Georges Bataille, *La Part Maudite*
Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*
Robert Castel, *La Gestion des risques*
Pierre Clastres, *La Société contre l'État*
Gilles Deleuze, *Foucault*
Gilles Deleuze, *Pourparlers*
Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*
Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*
Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*
Jacques Donzelot, *La Police des familles*
André Green, *Narcissisme de vie narcissisme de mort*
André Green, *Le Travail du négatif*
Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale, t. 1*
Emmanuel Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*
Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*
Clément Rosset, *Principes de sagesse et de folie*
Clément Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*
François Roustang, *Influence*
François Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose ?*

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
TRENTE AOÛT DEUX MILLE ONZE DANS LES ATE-
LIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S.
À LONRAI (61250) (FRANCE)
N° D'ÉDITEUR : 4979
N° D'IMPRIMEUR : 103994

Dépôt légal : octobre 2011

Extrait de la publication



Cette édition électronique du livre
La Société contre l'État de Pierre Clastres
a été réalisée le 29 septembre 2011
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707321596).

© 2011 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.
www.leseditionsdeminuit.fr
ISBN : 9782707322326