

## Une Nouvelle anthropologie politique ?

Emmanuel Terray

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Terray Emmanuel. Une Nouvelle anthropologie politique ?. In: L'Homme, 1989, tome 29 n°110. pp. 5-29;

doi : <https://doi.org/10.3406/hom.1989.369112>

[https://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1989\\_num\\_29\\_110\\_369112](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1989_num_29_110_369112)

---

Fichier pdf généré le 10/05/2018

EMMANUEL TERRAY

## Une Nouvelle anthropologie politique ?

Emmanuel TERRAY, *Une Nouvelle anthropologie politique ?* — A l'occasion de la publication de *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, E. Terray s'interroge sur l'apport effectif de Pierre Clastres à l'anthropologie politique. La doctrine du « grand partage » entre sociétés sans État et sociétés étatiques — avec ce qu'elle implique de dualisme réducteur et quelque peu manichéen — fait violence à la réalité ethnographique ; en particulier, elle ne permet pas de penser les sociétés lignagères, qui n'ont pas d'État et sont pourtant irrémédiablement divisées. Posées comme essentiellement libres, les sociétés sauvages pourraient être présentées, à partir des descriptions mêmes de P. Clastres, comme profondément totalitaires. De même, à partir de ses axiomes, la genèse de l'État devient tout à fait incompréhensible. Enfin les thèses sur la guerre ne sont guère plus que l'illustration de l'adage banal selon lequel l'être ou le sujet « se pose en s'opposant ». Au total, ce n'est pas dans les simplifications abusives inhérentes à toute théorie des essences sociologiques que l'anthropologie politique pourra trouver les moyens de son renouvellement.

*L'Esprit des Lois Sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (Abensour 1987) : sous ce titre, des anthropologues, des philosophes et des historiens qui ont travaillé avec Pierre Clastres ou qui se sont intéressés à ses recherches lui consacrent un volume d'hommage. Cette fidélité à la mémoire de l'ami disparu est un sentiment profondément respectable, et au moment de faire entendre une voix quelque peu discordante, le critique est pris d'un scrupule : ne va-t-il pas se rendre coupable d'une sorte de profanation ? Une telle réticence doit pourtant être surmontée : la période de silence que le deuil impose doit un jour prendre fin et, dix ans après le décès de P. Clastres, l'heure est sans doute venue pour son œuvre d'entrer dans « le domaine public », d'être soumise, comme toutes les œuvres de même nature, à la discussion et à la controverse. Je me propose donc de donner à mon tour mon sentiment sur elle, et d'apprécier notamment son caractère novateur. Dès leur publication, les thèses de Clastres ont soulevé des passions contrastées, en particulier du fait de leur véhémence polémique ; puis-je espérer — sans me faire trop d'illusions sur ce point — qu'aujourd'hui le débat se tiendra dans l'atmosphère de sérénité propice à la confrontation des idées ?

A l'origine, le discours de Pierre Clastres est dirigé contre l'ethnocentrisme. Nous définissons trop souvent les sociétés primitives à l'aide de déterminations négatives, comme des « sociétés sans ... » : sans écriture, sans classes, sans État. Or, nous dit Clastres, elles sont, non pas des « sociétés sans ... », mais des « sociétés contre ... » ; elles ne sont pas frappées de manque ou de privation ; de façon tout à fait positive, elles prononcent un refus, lui-même fondé sur un choix.

Sur quoi porte ce refus ? D'abord et avant tout sur la relation de pouvoir qui s'établit entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent ; en second lieu, sur la division de la société selon le clivage opéré par la relation de pouvoir, entre gouvernants et gouvernés, chefs et sujets, maîtres et esclaves ; enfin sur l'État, en tant que forme instituée, manifestation visible de cette division, lieu où se rassemblent les dominants, distinct et séparé du reste de l'espace social. Les autres exclusions caractéristiques de la société primitive — celles qui concernent l'écriture, l'accumulation des richesses, la formation des classes sociales — ne sont que la conséquence de ce refus fondamental.

Comment penser la relation qui unit les trois termes cités, relation de pouvoir, division de la société, État ? La doctrine de Clastres a varié sur ce point. En un premier temps, il affirme que toute société est politique et renferme donc « du pouvoir » : les deux expressions sont posées comme équivalentes. En revanche, précise-t-il aussitôt, il faut distinguer le pouvoir coercitif et le pouvoir non coercitif. Le premier s'accompagne de violence ; il procède de l'innovation sociale ; il est la marque des sociétés historiques déchirées par le conflit. Le second s'interdit au contraire la violence, et il est le propre des sociétés qui se tiennent à l'écart du changement, de l'histoire et du conflit (1974 : 20-23).

En une seconde étape, Pierre Clastres maintient que toute société est politique ; en revanche, il admet désormais qu'il existe des sociétés sans pouvoir, ou du moins des sociétés dans lesquelles, de façon paradoxale, le pouvoir est impuissant : ce sont les sociétés dites primitives ou sauvages. Par contraste, les sociétés civilisées peuvent être définies comme des sociétés à pouvoir (*ibid.* : 168 *sq.*). En d'autres termes, le « pouvoir coercitif » de la première formulation recouvre à présent tout le champ du pouvoir. La force qui dissout la société primitive, « c'est la puissance de contraindre, c'est la capacité de coercition, c'est le pouvoir politique » (*ibid.* : 168), comme si ces expressions étaient synonymes. Et, de façon encore plus catégorique : « La société primitive sait, par nature, que la violence est l'essence du pouvoir » (*ibid.* : 136).

Parvenue à sa maturité, la pensée de Clastres pose donc un certain nombre d'équations. En premier lieu, tout pouvoir est coercitif ; cela ne signifie pas que son exercice implique un recours permanent à la violence « en acte » ; mais il se traduit toujours par l'émission d'ordres ou de commandements. Au lieu d'employer la première personne du pluriel et le conditionnel — « si nous fai-

sions ceci... » — l'homme du pouvoir parle à l'impératif et s'adresse à une collectivité dont il s'exclut : « Faites ceci. » En second lieu, la notion de pouvoir est équivalente et congruente à celle de division sociale : là où il y a pouvoir, il y a scission de la société entre ceux qui dominent et ceux qui sont dominés. A leur tour pouvoir et division sociale sont synonymes de l'existence de l'État, en tant que celui-ci désigne un corps séparé de la société, à l'intérieur duquel se rassemblent les maîtres. Enfin, dans « Liberté, malencontre, innommable » (1980 : 111-125), postface au *Contr'Un* de La Boétie, Clastres introduit un quatrième élément. Les hommes naissent libres et égaux ; à l'origine, la communauté qui les réunit — la société primitive — est donc homogène et libre ; aucun de ses membres ne peut plier la volonté d'autrui. Mais lorsque surgit la division fondée par la relation de pouvoir, il n'en est plus ainsi : par définition, les maîtres ordonnent et les sujets se soumettent ; la société devient donc une société de servitude. Au total, on aurait les égalités suivantes :

Sauvages	non-pouvoir	unité indivise	absence de l'État	liberté
=				
Civilisés	pouvoir	division	État	servitude

Pour ne pas tomber sous l'accusation de forcer la pensée de Clastres, je voudrais reproduire ici quelques-unes des formules qui m'autorisent à écrire la proposition ci-dessus. L'État s'identifie à la division sociale : « L'absence de l'État, critère interne à l'anthropologie par quoi se détermine l'être des sociétés primitives, implique la non-division de cet être » (1980 : 114) ; il s'identifie également à la relation de pouvoir : « La relation de pouvoir réalise une capacité absolue de division dans la société. Elle est, à ce titre, l'essence même de l'institution étatique, la figure minimale de l'État. Réciproquement, l'État n'est que l'extension de la relation du pouvoir » (*ibid.* : 115). En conséquence, la société primitive est en son essence même une société sans État et *sans pouvoir* : « Sera déterminée comme société primitive toute machine sociale qui fonctionne selon l'absence de la relation de pouvoir. Sera par conséquent dite à État toute société dont le fonctionnement implique, si minime puisse-t-il nous paraître, l'exercice du pouvoir » (*ibid.*). Plus brièvement : « Une société est primitive si lui fait défaut [...] la machine étatique. Inversement, toute société non primitive est une société à État » (1974 : 175). Enfin, tandis que la société primitive est libre, l'État est nécessairement porteur de servitude, car « toute société divisée est une société de servitude » (1980 : 113).

La portée de ces assertions est considérable. Tout d'abord, durant l'ensemble de son évolution, l'humanité n'a connu que deux genres de société : « L'histoire ne nous offre en fait que deux types de société absolument irréductibles l'un à l'autre, deux macro-classes dont chacune rassemble en soi des sociétés qui, au-delà de leurs différences, ont en commun quelque chose de fondamental. Il y a d'une part les sociétés primitives ou sociétés sans État, il y a d'autre part les sociétés à État. C'est la présence ou l'absence de la formation étatique (susceptible de prendre de multiples formes) qui assigne à toute société

son lieu logique, qui trace une ligne d'irréversible discontinuité entre les sociétés » (1974 : 170). Bien entendu, Clastres ne nie pas la diversité des espèces à l'intérieur des deux genres ainsi délimités ; mais la frontière entre eux n'en est pas pour autant abolie, ni même atténuée : « Il va naturellement sans dire que l'essence universelle de l'État ne se réalise pas de manière uniforme dans toutes les formations étatiques dont l'histoire nous enseigne la variété. C'est seulement par opposition aux sociétés primitives, aux sociétés sans État, que toutes les autres se révèlent équivalentes » (1980 : 115).

Entre les deux types de société, il n'y a pas d'étape médiane, pas de moyen terme : « Il n'y a pas de glissement progressif de la liberté à la servitude : pas d'intermédiaire, pas de figure d'un social équidistant de la liberté et de la servitude » (*ibid.* : 113). Dans *La Société contre l'État*, nous apprenons de même que la « discontinuité radicale » entre le monde des sauvages et celui de l'État « rend impensable un passage progressif de la chefferie primitive à la machine étatique » (1974 : 175). Et la mutation de l'une à l'autre, une fois accomplie, est irréversible : l'histoire et l'ethnologie, dit Clastres, « ne nous offrent en effet aucun exemple d'une société à État qui serait redevenue société sans État, société primitive. Il semble bien au contraire qu'il y ait là un point de non-retour sitôt qu'il est franchi, et qu'un tel passage se fasse seulement à sens unique : du non-État vers l'État, jamais dans l'autre sens » (1980 : 118). De cette analyse suit une conclusion dont on remarquera l'accent quelque peu manichéen : « Est bonne la société où l'absence naturelle de la division assure le règne de la liberté ; est mauvaise la société dont l'être divisé permet le triomphe de la tyrannie » (*ibid.* : 114).

Les propositions qui précèdent sont certes tirées du commentaire dont Clastres accompagne le texte de La Boétie ; je ne crois pas pour autant qu'il s'abriterait derrière celui-ci pour refuser de les prendre à son compte. Elles s'accordent en effet fort bien avec sa méthode et ce que je pourrais appeler son « style intellectuel », lequel se caractérise par deux traits. En premier lieu, l'opposition binaire est l'instrument privilégié de sa pensée. Faut-il invoquer l'influence de la phonologie qui aurait pu s'exercer sur lui à travers l'enseignement de Claude Lévi-Strauss, ou les vestiges inconscients d'une lecture de Hegel ? Je l'ignore ; mais sa réflexion ne s'arrête que lorsqu'il a réussi à réduire la réalité qu'il étudie à *un* couple de termes contrastés : primitif/civilisé ; simple/divisé, non-État/État, etc. Bien entendu, lorsque cette réalité est multiple et diverse, la réduction recherchée ne peut être opérée qu'au prix d'un maniement sauvage du principe d'identité de part et d'autre de la ligne de démarcation retenue. Et c'est le second aspect remarquable de sa démarche : la distribution du réel sous deux rubriques et deux seulement implique nécessairement l'effacement des différences au sein des deux classes distinguées ; on se garde certes de les nier, mais on les déclare secondaires au regard du clivage principal... et on n'en parle plus. D'où ces identifications en chaîne que j'ai relevées : pouvoir égale État, égale division sociale, égale servitude. Ainsi l'usage combiné de l'opposition binaire et du principe d'identité

donne à la doctrine de Clastres cet air de cohérence massive, de simplicité carrée et de radicalité qui la fait paraître si séduisante aux âmes éprises d'idées claires.

Le malheur est que la réalité ne se laisse pas toujours aisément enfermer dans les carcans que lui prépare Clastres. J'en donnerai deux exemples, empruntés l'un à l'expérience ethnographique, l'autre à la tradition classique. Par rapport au « grand partage » qu'il institue, où situer les sociétés segmentaires et lignagères que l'on rencontre en si grand nombre sur le continent africain ? Ce sont de toute évidence des sociétés sans État : des communautés locales indépendantes y sont dirigées par l'assemblée des hommes adultes, parmi lesquels les anciens de lignage jouent un rôle prépondérant, mais on n'y découvre ni chef, ni guerrier, ni fonctionnaire, ni prêtre spécialisés. Dira-t-on pour autant qu'elle ignorent la relation de pouvoir, la séparation entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent ? Ce serait oublier la tutelle que les hommes y exercent sur les femmes, et les aînés sur les cadets. Ce serait ignorer que, dans certaines d'entre elles, s'est développé — ainsi que Harris Mémel Foté vient d'en apporter la preuve — un esclavage impitoyable dont les victimes, bien loin qu'on puisse les assimiler à de perpétuels mineurs comme le voulait l'ethnologie coloniale, subissaient tout au long de leur vie une discrimination et une exploitation rigoureuses. En quel sens de telles sociétés pourraient-elles donc être dites indivises ? Enfin, nous les voyons dans certaines régions prospérer sur les ruines d'États jadis puissants ; l'effondrement des institutions centralisées a fait reparaître le socle lignager. Lévi-Strauss l'a depuis longtemps souligné : il faut se défier des faux archaïsmes ; contrairement à ce que veut Clastres, le surgissement de l'État n'est pas un fait irréversible ; des régressions sont possibles, en sorte que l'absence de l'État ne saurait être tenue pour l'indice infaillible de la nature primitive de la société. Ajoutons au surplus que le passé étatique de *certaines* sociétés lignagères ne saurait expliquer des attributs qui les caractérisent *toutes* ; au reste, il n'y a rien de commun entre l'autorité des anciens de lignage et le pouvoir du monarque ; la première n'est en aucune manière l'héritière du second. Bref, voici des sociétés sans État qui sont irréductiblement divisées entre des dominants et des dominés : quel statut leur accorder si l'on entend rester fidèle au dualisme de Clastres ?

Pour mettre ce dualisme à l'épreuve, nous demanderons une seconde pierre de touche à Aristote. L'existence de la relation de pouvoir et l'inégalité qu'elle introduit entre ceux qui donnent les ordres et ceux qui les exécutent sont-elles inéluctablement porteuses de servitude, comme Clastres tente de nous en convaincre ? Telle est précisément la question que se pose Aristote lorsqu'il s'efforce de définir la démocratie, et, on le sait, il y répond par la négative ; pour autant que chacun à tour de rôle ordonne et exécute, la relation de pouvoir est compatible avec la liberté comme avec l'égalité :

« Le principe fondamental sur lequel repose la constitution démocratique est la liberté [...] Mais un premier aspect de la liberté, c'est de gouverner et d'être gouverné à tour de rôle, car la justice, selon la conception démocratique, réside dans

l'égalité numérique [...] Voilà donc un premier signe distinctif de la liberté et que tous les partisans de la démocratie posent comme une norme de leur constitution. Un autre signe, c'est de vivre chacun comme il veut, car, dit-on, tel est l'office de la liberté s'il est vrai que la marque propre de l'esclave est de vivre comme il ne veut pas. Voilà donc la seconde norme de la démocratie, d'où est venue la prétention de n'être gouverné absolument par personne, ou, si ce n'est pas possible, de gouverner et d'être gouverné chacun son tour ; et ainsi ce second facteur apporte son appui à la liberté fondée sur l'égalité (*Politique* VI,2 ; 1317a : 40 sq.).

Puisque toute communauté politique est composée de gouvernants et de gouvernés, la question se pose dès lors de savoir si les gouvernants et les gouvernés doivent être interchangeable ou s'ils doivent rester les mêmes toute leur vie [...] Assurément, si certains individus différaient des autres dans la même mesure que nous supposons les dieux et les héros différer des hommes [...], il serait évidemment préférable que ce fussent les mêmes individus qui remplissent de façon permanente, les uns le rôle de gouvernants et les autres celui de gouvernés. Mais comme ceci ne se rencontre pas facilement, et qu'il n'en est pas chez nous comme chez les habitants de l'Inde, où, selon Scylax, les rois ont une supériorité nettement marquée sur leurs sujets, on voit clairement que, pour de multiples raisons, tous les citoyens doivent nécessairement avoir pareillement accès à tour de rôle aux fonctions de gouvernants et à celles de gouvernés. L'égalité demande en effet qu'on traite de la même manière des personnes semblables » (*ibid.* VII,14, 1332b : 12 sq.).

La démocratie bâtie sur ce modèle est incontestablement une société étatique : à chaque instant, une fraction de ses membres y occupe une position hégémonique. Pourtant, la loi de l'alternance permet de préserver la liberté et l'égalité. A ma connaissance, Clastres ne s'est jamais prononcé sur cette analyse d'Aristote, et je le regrette ; car si l'on adopte sa thèse du « grand partage » entre les sociétés primitives et les sociétés à État, il en résulte que la démocratie d'Aristote est plus proche du despotisme et du totalitarisme que de l'« an-archie » des communautés sauvages. Certes, nous rappelle Clastres, « le Mal absolu est susceptible de degrés » (sic) et « il y a une hiérarchie du pire » (1980 : 116). A s'en tenir à des considérations de morphologie sociale, on peut assurément soutenir une telle opinion ; du point de vue de l'individu, elle me paraît pourtant difficilement défendable.

## 2

Que sont à présent ces sociétés libres que Clastres a rencontrées entre les Andes et l'Amazone ? Son étude de la chefferie indienne (1974 : 25-42) nous en offre un premier aperçu. Le chef indien n'exerce en réalité aucun pouvoir ; il présente quatre caractères. Tout d'abord, il est un pacificateur : il modère les passions et apaise les conflits. Par ailleurs, il est soumis à une obligation de générosité inépuisable. On attend aussi de lui qu'il soit bon orateur et se serve infatigablement de son talent. Enfin la polygamie est en règle générale le privilège du chef. Le premier trait décrit la pratique quotidienne du chef ; les trois autres désignent le rapport qu'il entretient avec les trois réseaux d'échange

— échange des biens, échange des mots, échange des femmes — dont l'association est, selon Lévi-Strauss, constitutive de la vie sociale. Quel est ce rapport ? Le devoir de générosité et le devoir de parole signifient que les biens et les mots vont du chef au groupe ; en revanche, la polygamie du chef n'est possible que parce que les membres du groupe lui cèdent leurs sœurs ou leurs filles. Mais comme aucune commune mesure n'existe entre les biens, les mots et les femmes, on ne saurait affirmer que les transactions entre le chef et ses prétendus sujets sont équilibrées à l'échelle de la société globale ; en outre, à chaque niveau pris séparément, il n'y a pas « réciprocité » puisque les « objets » de l'échange circulent dans un seul sens. Si, comme le veut Lévi-Strauss, la société en tant que telle se fonde sur l'idée de réciprocité, alors le chef indien, exclu de la réciprocité, est *ipso facto* exclu de la société. Pourquoi donc ce personnage en apparence inutile ? On connaît la réponse désormais fameuse de Clastres : la société se donne un chef, mais c'est pour aussitôt le réduire à l'impuissance et l'exclure de ses rangs ; à travers ce simulacre dérisoire, c'est le spectre même du pouvoir qu'elle se propose de conjurer.

D'autres chapitres de *La Société contre l'État* viennent compléter ce tableau. Le chef, nous dit Clastres, exerce sur la parole une sorte de monopole (1974 : 134) ; n'est-ce pas là une prérogative caractéristique des hommes de pouvoir ? Nullement, selon Clastres, car en vérité le chef parle pour ne rien dire ; plus précisément, il ne donne jamais d'ordres, il ne fait que rappeler et célébrer la loi commune. A une parole impérative, liée au pouvoir et à la coercition, le discours du chef s'oppose par son contenu comme par ses effets : il est « l'extrême opposé de la violence » (*ibid.* : 136). De la même façon, le chef peut bien posséder diverses compétences techniques — adresse à la chasse, savoir-faire à la guerre — et en tirer du prestige, mais toutes les dispositions sont prises pour empêcher celui-ci de se métamorphoser en autorité et en pouvoir (*ibid.* : 176-177).

A travers ces analyses, la notion de pouvoir subit une sorte de glissement que je voudrais signaler. Tout à l'heure, la relation de pouvoir nous était présentée comme « l'essence même de l'institution étatique » ; réciproquement, affirmait Clastres, « l'État n'est que l'extension de la relation du pouvoir » (1980 : 115). La société primitive, société sans État, était donc du même coup une société sans pouvoir. A présent, il y a bien « du pouvoir » dans la société primitive, mais ce pouvoir, la société le conserve tout entier par devers elle et l'exerce elle-même, sans en déléguer aucune parcelle, si minime soit-elle, à une fraction particulière du corps social : « La société primitive est le lieu du refus d'un pouvoir séparé, parce qu'elle-même, et non le chef, est le lieu réel du pouvoir » (1974 : 136). Dès lors, la société primitive est une société sans État, non parce qu'elle serait une société sans pouvoir, mais parce que le pouvoir lui appartient et ne constitue pas un rouage autonome dans le fonctionnement de la machine sociale. Il n'y a pas d'État dans cette société parce que le politique et le social s'y confondent ; la société coïncide avec elle-même en une indissociable unité. S'interdisant de se mettre à distance d'elle-même, elle ne peut donc



se prendre pour objet et agir sur elle-même afin de se transformer : c'est pourquoi le refus de l'État est aussi un refus du changement et de l'histoire.

Une société simple et libre ? Pour l'admettre, il faudrait d'abord que, dans notre lecture de *La Société contre l'État*, nous sautions le chapitre v, « L'Arc et le panier », consacré aux rapports entre les hommes et les femmes guayaki. Qu'y découvrons-nous en effet ? « Une opposition très apparente organise et domine la vie quotidienne des Guayaki : celle des hommes et des femmes, dont les activités respectives, marquées fortement de la division sexuelle des tâches, constituent deux champs nettement séparés et, comme partout ailleurs, complémentaires » (1974 : 89). Mais cette complémentarité ne signifie pas égalité : « Sur le plan fondamental de la ' production ' de nourriture, le rôle tout à fait mineur que jouent les femmes en laisse aux hommes l'absorbant et prestigieux monopole. Ou, plus précisément, la différence des hommes et des femmes au niveau de la vie économique se lit comme l'opposition d'un groupe de producteurs et d'un groupe de consommateurs » (*ibid.* : 90). Le clivage ainsi tracé est présenté à l'aide d' « un système de prohibitions réciproques : l'une interdit aux femmes de toucher l'arc des chasseurs, l'autre empêche les hommes de manipuler le panier des femmes » (*ibid.* : 93). Mais ici encore, la symétrie n'est qu'apparente ; car que se passe-t-il lorsque ces interdits sont transgressés ? « Si un individu ne parvient plus à se réaliser comme chasseur, il cesse en même temps d'être un homme : passant de l'arc au panier, métaphoriquement il devient une femme » (*ibid.* : 93-94). Or, comme l'observe malicieusement Nicole Loraux (in Abensour 1987 : 167), la réciproque n'est pas vraie : la femme qui toucherait un arc ne deviendrait pas pour autant un homme, elle ne ferait que rendre cet arc inopérant. Que cette opposition des hommes et des femmes, dont Clastres précise qu'elle « impose sa marque à tous les aspects de la vie des Guayaki » (1974 : 96), soit en fait une relation hiérarchique d'inégalité et de discrimination, nous en avons la claire confirmation lorsque nous abordons le champ de la parole : « Il semble qu'il y ait chez les Guayaki comme une division sexuelle du travail linguistique selon laquelle tous les aspects négatifs de l'existence sont pris en charge par les femmes, tandis que les hommes se vouent surtout à en célébrer sinon les plaisirs, du moins les valeurs qui la leur rendent supportable » (*ibid.* : 97). Et le contraste ne porte pas que sur les contenus : « Seul élément réellement ' producteur ' de la société guayaki, le chasseur éprouve sur le plan du langage une liberté de création que leur situation de ' groupe consommateur ' interdit aux femmes » (*ibid.* : 99). Bref, si tranché que soit le « grand partage », il ne remet pas en cause cette supériorité masculine qui apparaît décidément comme un attribut commun à toutes les sociétés, de quelque côté de la frontière qu'elles se situent.

Même si l'on ne prend en considération que les hommes, en quel sens la société primitive peut-elle être déclarée libre ? Elle l'est, nous dit Clastres, parce qu'elle n'est assujettie à aucune instance, extérieure ou intérieure, qui serait distincte d'elle-même ; elle exerce, sur elle-même et sur tous ses composants, un contrôle permanent et total : « La propriété essentielle [...] de la

société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose ; c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients, qui nourrissent la vie sociale, dans les limites et dans la direction voulues par la société [...] Société donc à qui rien n'échappe, qui ne laisse rien sortir hors de soi-même, car toutes les issues sont fermées » (*ibid.* : 180-181). Il faut résister à la tentation de voir, dans de telles formules, une exacte peinture de la société totalitaire. « La société dicte sa loi [...] la tribu manifeste sa volonté » écrit-il (*ibid.* : 158, 180). Mais dans la vie quotidienne, la tribu et la société sont des abstractions ou des hypostases : dans la réalité, ce sont des hommes qui parlent et agissent en leur nom. Nous devons donc rechercher une traduction sociologique des propos de Clastres qui nous permette d'apprécier leur véritable signification.

Une première interprétation nous conduirait à regarder la société primitive comme à ce point soumise à une coutume et à une tradition immémoriales et anonymes qu'aucune décision n'y serait prise, aucun choix effectué ; le recours à l'usage et aux précédents réglerait d'avance tous les problèmes ; en conséquence, nul n'aurait jamais l'occasion ni la possibilité d'imposer son vouloir à autrui. Mais la liberté ainsi conçue est celle de la termitière. La destinée de l'insecte est tout entière inscrite dans son corps et dans ses dispositifs instinctifs ; il est vrai qu'en ce sens il n'obéit pas à une loi qui lui serait imposée du dehors ; peut-il pour autant être dit libre ? Définie de cette manière, la liberté de la société n'a-t-elle pas pour rançon l'asservissement implacable des individus qui la composent ?

S'il faut en croire Claude Lefort (in Abensour 1987 : 196), une telle interprétation serait irrecevable, car Clastres, nous dit-il, tient à fonder sur une intention et un choix « inconscients certes, mais généraux » l'être et les déterminations essentielles de la société primitive. Appliquée à une collectivité, la notion de choix inconscient ne me paraît pas, je l'avoue, particulièrement claire ; elle me semble surtout dispenser ceux qui l'invoquent de nous éclairer sur les circonstances de la décision, les délibérations qui l'ont préparée, les procédures utilisées. En tout état de cause, si le pouvoir communautaire est le résultat d'un choix, il ne saurait exclure l'appel à la contrainte pour s'imposer et se maintenir. De fait, la tribu inculque sa loi aux jeunes gens par le moyen de cérémonies d'initiation qui s'apparentent à de véritables séances de torture (1974 : 152 *sq.*) ; par ailleurs, elle s'entend fort bien à réduire à merci « celui qui voudrait faire le chef » : elle l'abandonne à sa solitude (*ibid.* : 41, 136, 179-180). Il y a donc bien coercition, mais celle-ci, dit C. Lefort, « n'a d'autre fonction que de faire régner l'égalité entre les hommes » (in Abensour 1987 : 197). Est-ce si sûr ? Je voudrais revenir ici au triste sort de Chachubutawachugi que nous conte Clastres dans « L'Arc et le panier » : l'infortuné était *pané*, c'est-à-dire malchanceux à la chasse ; en conséquence, aucune femme ne voulait de lui, « fût-ce à titre de mari secondaire » (1974 : 94) ; il était tenu à l'écart par ses parents : « ceux-ci auraient jugé indésirable la présence perma-

nente d'un homme qui aggravait son incompetence technique d'un excellent appétit » (*ibid.*). En conséquence, il partait chercher sa nourriture « seul ou en compagnie des femmes » (*ibid.*), et il rapportait sa cueillette dans un panier dont la possession le transformait, au moins socialement, en femme. Or il refusait sa déchéance, et par divers indices il s'efforçait de « montrer que, même sans arc, il était toujours un homme » (*ibid.* : 96). Du même coup, il s'attirait l'inimitié de ses congénères : il était, souligne Clastres, « objet de moquerie générale » (*ibid.* : 95), « les hommes le méprisaient assez nettement, les femmes en riaient sous cape, et les enfants le respectaient beaucoup moins que le reste des adultes » (*ibid.*). Bien que cette hostilité fût « dépourvue de véritable méchanceté » (*ibid.*), il arrivait que parfois une « agressivité secrète » (*ibid.* : 96) perçât sous les quolibets. Mise en quarantaine, raillerie : nous reconnaissons là les procédés ordinaires de la répression dans les sociétés lignagères. Or quelle était la faute de Chachubutawachugi ? Il ne prétendait nullement « faire le chef » ; il voulait simplement « rester un homme sans être un chasseur » (*ibid.*), c'est-à-dire s'écarter du comportement moyen imposé par la tradition ; dès lors la conduite de son entourage à son égard est-elle autre chose qu'une très classique défense du conformisme social ?

Sans doute sous l'influence de Claude Lefort et de Marcel Gauchet, Clastres complète sa description de la société primitive en assignant à la loi qui la gouverne une origine surhumaine : « D'où vient la loi ? Quelle est la terre natale de la Loi comme fondement légitime de la société ? C'est le temps d'avant la société, le temps mythique, c'est, à la fois immédiat et infiniment lointain, l'espace des Ancêtres, des héros culturels et des dieux. C'est là que s'institua la société comme corps indivisé, ce sont ceux qui édictèrent la Loi comme système de ses normes, cette Loi que la religion a pour mission de transmettre et de faire éternellement respecter. Qu'est-ce à dire ? C'est que la société trouve son fondement à l'extérieur d'elle-même, c'est qu'elle n'est pas auto-fondatrice d'elle-même : la fondation de la société primitive ne relève pas de la décision humaine, mais de l'action des divins » (1980 : 151). Du même coup, comme le perçoit fort bien C. Lefort (in Abensour 1987 : 199) : « Cette loi est par principe dérobée à toute parole interrogeante ; elle ne laisse aucune marge à la volonté, à l'initiative, à la mobilité de ceux qui s'y soumettent. » De fait, je vois bien qu'en vertu de cette relégation de sa genèse dans le passé mythique, la loi qui régit la communauté est définitivement soustraite au changement et à l'histoire : tel était sans doute l'objectif que visait Clastres ; mais que reste-t-il dans ces conditions du choix et de la liberté de la société ? Tout à l'heure, Clastres leur sacrifiait la liberté de l'individu ; voici que ce sacrifice apparaît clairement comme un marché de dupes, car, incapable désormais de transformer ou d'amender sa Loi, la société primitive est, elle aussi, murée dans son destin ; la seule liberté dont elle jouit, c'est de persévérer dans son être.

Par une sorte de malédiction, chaque fois que Clastres tente de définir la liberté primitive — celle de la société comme celle des individus — les formules qu'il emploie évoquent la pire des servitudes : la société exerce « un pouvoir

absolu et complet sur tout ce qui la compose » ; sa fondation « ne relève pas de la décision humaine » (1974 : 180 ; 1980 : 151), etc. C'est que son entreprise se propose des buts contradictoires ; d'un côté, il veut décrire la société primitive comme une société libre ; de l'autre, il prétend la figer dans un éternel présent, la préserver à jamais des atteintes du temps. C'est ignorer qu'il existe une relation essentielle et intrinsèque entre la liberté et le temps. S'il doit y avoir liberté, c'est-à-dire choix, il faut qu'à partir de celui-ci une possibilité soit réalisée tandis que les autres sont écartées, il faut donc que la situation initiale, où, si je puis dire, les possibilités étaient encore possibles, soit transformée ; il faut que le temps se prête à l'éclosion du nouveau et que le futur puisse être irréductiblement différent du passé. Si l'après est tout entier contenu dans l'avant en vertu d'une perpétuelle identité de la société à elle-même, ou s'il ne fait que le répéter dans le cadre d'un temps cyclique, alors la liberté est une illusion, parce que les « possibles » autres ne sont possibles qu'en apparence. Même si — oubliant un instant la condition des femmes et la misérable histoire de Chachubutawachugi — j'accordais à Clastres que la société primitive évite la subordination d'un individu à un autre, j'estimerai exorbitant le prix qu'il lui faut payer pour s'assurer cet avantage. Car les pouvoirs humains demeurent irrémédiablement fragiles et peuvent toujours être démasqués et contestés ; il n'en est pas de même du contrôle « absolu et complet » qu'une Loi voulue par les dieux, et par conséquent inaccessible et immuable, exerce, non seulement sur nos actes, mais aussi sur nos pensées et nos émotions les plus secrètes.

## 3

Comment penser à présent cet événement capital de l'histoire humaine que fut « le grand partage », la naissance de l'État ? Le premier souci de Clastres est ici de critiquer la théorie marxiste telle qu'elle a été exposée par Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. On en connaît les principaux traits : la société primitive ignore la division en classes, mais elle vit à la limite de la subsistance ; puis le développement des forces productives entraîne l'apparition d'un surplus ; une compétition s'engage autour du partage de ce surplus et conduit à la formation de classes sociales antagonistes ; la classe dominante — celle qui s'est assurée le contrôle des moyens de production et qui est donc en mesure de s'approprier le produit — construit alors l'État pour tenir en respect les classes dominées et garantir la reproduction de sa suprématie. Pour Engels, la genèse de l'État est donc un processus qui se déploie dans la durée, et ce processus est avant tout d'ordre économique.

Aux yeux de Clastres, l'hypothèse d'Engels est marquée au sceau d'un ethnocentrisme indélébile. Reprenant les démonstrations de Marshall Sahlins, il souligne tout d'abord que les sociétés primitives se caractérisent, non par des manques ou des incapacités, mais par des refus ; elles ne souffrent pas d'une insuffisance de moyens techniques et de ressources, d'une inaptitude à la création et à l'accumulation des biens. De façon tout à fait délibérée, elles rejettent

la « loi d'airain » de la production ; une fois leur subsistance assurée au moindre coût, elles préfèrent le loisir à l'effort et la mobilité à la richesse. Dès lors le développement des forces productives, la formation du surplus et l'expropriation du producteur direct ne sauraient apparaître dans la société primitive puisque précisément elle les écarte, et se définit par cette exclusion même ; pour qu'ils interviennent, il faut que certains membres de la communauté recourent à la contrainte afin d'obliger les autres à fournir un surtravail ; il faut donc que la société soit déjà divisée entre dominants et dominés ; or, avec une telle scission, c'est l'État qui surgit tout armé. Dans ces conditions, les processus énumérés par Engels ne peuvent expliquer la naissance de l'État, puisqu'ils la supposent. Bref, Engels intervertit la cause et l'effet : la transformation économique est en réalité la conséquence de la mutation politique. Remarquons au passage qu'à l'instar d'Engels, Clastres établit entre la cause et l'effet une séparation nettement tranchée : ni l'un ni l'autre n'examinent l'hypothèse d'une action réciproque et d'un renforcement mutuel entre les aspects économiques et politiques de l'évolution.

A l'appui de sa critique, Clastres produit un second argument. Contrairement à ce que croient les marxistes, l'infrastructure économique de la société et sa superstructure politique sont indépendantes l'une de l'autre : une même infrastructure peut supporter des superstructures différentes ; inversement, une superstructure identique peut reposer sur des infrastructures variées (1974 : 172). Comme les infrastructures sont définies ici en termes purement techniques — Clastres se borne à opposer la chasse et la collecte à l'agriculture sédentaire —, l'objection perd, me semble-t-il, de sa force. Quoi qu'il en soit, la conclusion est la même : on ne peut pas trouver dans l'ordre de l'économie l'origine et le secret de la division sociale et de l'État ; bien au contraire : « La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est un dérivé du politique, l'émergence de l'État détermine l'apparition des classes » (*ibid* : 169).

Quelle est alors la genèse de l'État ? Pierre Clastres en propose deux versions, l'une philosophique, l'autre historique. Dans une formule malheureuse de *La Société contre l'État* (p. 160), il avait évoqué une sorte d'énigmatique prescience des Sauvages : si la société primitive se prononçait contre l'État, c'est parce qu'elle en avait à l'avance deviné les tares et les dangers. Il s'était aussitôt attiré une objection de bon sens : comment la société primitive pourrait-elle refuser ce qu'elle ignore ? Comment pourrait-elle conjurer un péril dont elle n'a pas la moindre expérience. Dans « Liberté, malencontre, innommable », Clastres s'attache à réfuter cette objection : en réalité, il y a dans le cœur des hommes, dans le cœur de tout homme, un double désir, celui de commander et celui d'obéir. Certes les hommes naissent libres et égaux en droit, mais, d'emblée, le ver est dans le fruit, car le désir de domination nie l'égalité, tandis que le désir de soumission nie la liberté. Ce que la société primitive exerce, ce n'est donc pas un État futur qu'elle ne saurait pressentir, c'est

cette double pulsion, bien actuelle, et qui contient comme en germe la division sociale et l'État. Elle réprime l'appétit de dominer en se donnant des chefs mais en leur refusant tout pouvoir ; elle réprime l'appétit de servitude à travers la terrible leçon de courage que les cérémonies d'initiation enseignent aux adolescents. Bref, conclut Clastres, « à ses enfants, la tribu proclame : vous êtes tous égaux, aucun d'entre vous ne vaut plus qu'un autre, aucun moins qu'un autre, l'inégalité est interdite, car elle est fautive, elle est mauvaise » (1980 : 120).

Or un jour, voici que le rempart s'écroule et que la société s'abandonne à ses démons : elle laisse libre cours aux désirs qu'elle avait jusqu'alors endigués. Pourquoi ? De façon tout à fait cohérente, Clastres répond : pour rien. En effet, renoncer à la liberté et l'égalité est un acte parfaitement illogique et absurde ; or, c'est de cet acte que naît l'État ; dès lors, demander « D'où sort l'État ? C'est demander la raison de l'irrationnel, tenter de rabattre le hasard sur la nécessité, vouloir en un mot abolir le malencontre » (*ibid.* : 116). La formation de l'État, ce tournant décisif de l'histoire des hommes, est donc entièrement inexplicable ; elle est « accident tragique [...] malchance inaugurale [...] irrationnel événement » (*ibid.* : 112). Plus précisément encore, elle est « événement fortuit, qui n'avait aucune raison de se produire et qui s'est cependant produit » (*ibid.* : 116). En outre, je l'ai déjà noté, elle s'accomplit sous la forme, non pas d'un processus, mais d'un saut, d'une mutation brusque, puisque aucune figure intermédiaire n'est concevable entre la liberté et la servitude (1974 : 175 ; 1980 : 113). Au total, consciemment ou non, Clastres transpose dans le registre de l'histoire et de l'anthropologie le récit biblique de la Chute. La faute originelle, elle aussi, est irrationnelle et inexplicable, car Adam vit dans l'Éden sous la loi de Dieu et jouit de toutes les félicités qu'une créature peut espérer. Pourtant, il succombe à la tentation, et c'est ainsi que naît l'histoire. S'il faut en croire des exégètes malicieux, c'est à l'ennui qu'Adam aurait fini par céder, et à la volonté d'user enfin d'une liberté que Dieu lui avait accordée, mais dont il était absurde qu'il se servît, puisque « tout était bien ». Qu'on me permette une suggestion, plus sérieuse qu'on pourrait croire : c'est peut-être un vertige de ce genre qui a emporté la société primitive.

Dans d'autres textes, c'est à l'histoire que Clastres s'adresse pour comprendre l'origine de l'État. Plus précisément, il avance l'hypothèse d'un lien entre la croissance démographique, présumée « hors d'atteinte de l'emprise sociale » (1974 : 181), et l'apparition du pouvoir centralisé. Le cas des Tupi-Guarani illustre son propos. La persistance de l'organisation primitive suppose des communautés peu nombreuses réparties sur de vastes territoires. Or, à l'époque où les Européens débarquent en Amérique du Sud, les Tupi-Guarani semblent « s'écarter sensiblement du modèle primitif habituel et sur deux points essentiels : le taux de densité démographique de leurs tribus ou groupes locaux dépasse nettement celui des populations voisines ; d'autre part, la taille des groupes locaux est sans commune mesure avec celle des unités socio-politiques de la Forêt tropicale » (*ibid.* : 181-182). Simultanément s'accomplit parmi eux « un processus, en cours sans doute depuis fort longtemps, de

constitution d'une chefferie dont le pouvoir politique n'était pas négligeable » (*ibid.* : 182). Entre de telles formules, et celles que je relevais tout à l'heure en lisant « Liberté, malencontre, innommable », il y a plus qu'un glissement. Nous avons alors appris que la naissance de l'État est nécessairement un saut ou une mutation brusque ; Clastres parle à présent de « lente émergence du pouvoir politique » (*ibid.*) Nous avons retenu qu'entre la société primitive et sa négation étatique, entre la liberté et la servitude, il n'y a pas d'étape transitoire, pas de « social équidistant » (1980 : 113) ; or les chefs tupi-guarani, dit-il, « n'étaient certes pas des despotes, mais ils n'étaient plus tout à fait des chefs sans pouvoir » (1974 : 182).

Entre les deux versions, philosophique et historique, de la genèse de l'État, la discordance ne porte pas seulement sur l'allure — mutation brusque ou « lente émergence » — du processus. A partir du moment où la société primitive se définit de part en part comme une « société contre l'État », l'État y est à proprement parler impossible (*ibid.* : 174), et Clastres en déduit très naturellement « l'impossibilité d'une genèse de l'État à partir de l'intérieur de la société primitive » (*ibid.* : 182). Formule étrange, pourtant. Car comment caractériser dès lors l'évolution des Tupi au xv<sup>e</sup> siècle ? Le fait qu'à l'appel de leurs prophètes, les Tupi aient d'eux-mêmes provoqué l'avortement du processus engagé n'en modifie pas la nature : il s'agissait bien d'une « genèse de l'État à partir de l'intérieur de la société primitive » ; car dans le système dualiste de Clastres, tout peuple qui s'éloigne si peu que ce soit de celle-ci ne peut que se rapprocher de celui-là. Au surplus, si la société primitive constitue vraiment la forme première et originelle de l'organisation sociale, on ne voit guère d'où l'État pourrait surgir, sinon de l'intérieur de cette société. Bref, la version historique prend acte d'un fait que la version philosophique nous interdit d'expliquer.

Car à s'en tenir aux prémisses posées par Clastres, il est effectivement impossible de rendre compte de l'origine de l'État. Tout d'abord, il ne sert à rien de rechercher les germes de la division sociale dans le désir des individus dès lors que la société est par ailleurs investie d'un pouvoir de contrôle absolu sur ce désir : s'il en est bien ainsi, c'est la société qu'il faut interroger, non l'individu. En d'autres termes, Clastres se heurte à un dilemme qu'il a bâti de ses propres mains : ou bien la possibilité de l'État est inscrite dans les structures mêmes de la société primitive, et celle-ci ne peut plus être définie, de façon univoque et exclusive, comme une société contre l'État ; ou bien il y a incompatibilité absolue entre les structures de la société primitive et toute perspective d'évolution vers une organisation étatique, mais en ce cas l'origine de l'État devient inintelligible.

D'où l'embarras de Clastres devant un facteur démographique auquel il a pourtant lui-même fait appel. Dans sa réponse à Pierre Birnbaum, il écrit : « Dans certaines conditions le démographique ne peut pas rester sans effets sur le sociologique et [...] ce paramètre-là doit, à l'égal des autres (pas plus, mais pas moins) être pris en compte si l'on veut déterminer les conditions de possibilité du changement dans la société primitive. De là à une déduction de

l'État... » (1980 : 153). De fait, on ne voit guère comment l'invocation d'une croissance démographique préalablement isolée de son contexte social pourrait apporter la moindre lumière supplémentaire. A un stade ultérieur de sa réflexion, Clastres verra dans la guerre et dans la formation d'une minorité de guerriers spécialisés l'une des amorces possibles de cette division où la société primitive finit par rencontrer sa mort, mais il montrera aussitôt comment les tribus sauvages inventent les mécanismes de défense propres à conjurer ce destin (*ibid.* : 231-239) ; comme la défaillance de ces mécanismes n'est ni expliquée ni même envisagée, le problème reste entier. D'ailleurs, des considérations de logique élémentaire auraient dû l'alerter : l'addition des conditions de possibilité ne produit jamais une cause. Bref, il faut en revenir à la thèse exposée dans le commentaire de La Boétie : le « grand partage » est un accident dû au hasard, une catastrophe à jamais incompréhensible ; seule cette réponse est compatible avec les axiomes de la théorie.

## 4

Après la publication de *La Société contre l'État*, la trajectoire intellectuelle de Clastres connaît une sorte de rebondissement qui aboutit à la rédaction des deux grands textes sur la guerre parus dans *Libre* en 1977. Comme il est naturel, ce rebondissement tient à la rencontre d'un obstacle, je veux dire d'une difficulté, dont à ma connaissance il ne fait jamais explicitement état, mais qu'il place à partir de 1974 au cœur de sa réflexion ; pour abrégé, je l'appellerai volontiers le problème de l'Un : l'Un, l'unité, est-ce le Bien ou au contraire le Mal ? Quelle valeur, positive ou négative, attribuer à l'Un, à l'unité, à l'unification ? Question inéluctable dès lors que le champ social est coupé en deux par le surgissement de l'État, entre les bonnes sociétés, indivises et libres, et les mauvaises, divisées et asservies (1980 : 114). A ce stade de son évolution, la pensée de Clastres souffre sur ce point d'un certain flottement, sinon d'une certaine contradiction. Son premier mouvement le porte à valoriser l'Un. La société primitive, il y insiste longuement, a pour premier caractère d'être une et indivise, et c'est ce qui permet de la placer du côté de la liberté, donc du côté du Bien. N'est-ce pas cette unité que les Indiens Guarani exaltent dans leurs chants sacrés, dont l'évocation conclut l'essai consacré à La Boétie : « Instituée égale par décision divine — par nature ! — la société se rassemble en un tout un, c'est-à-dire indivisé : alors ne peut y demeurer que *mborayu*, vie de la tribu et sa volonté de vivre, la solidarité tribale des égaux, *mborayu* : l'amitié, telle que la société qu'elle fonde est *une*, telle que les hommes de cette société sont *tous uns* » (*ibid.* : 125 ; souligné par Clastres).

Pourtant, de façon quelque peu paradoxale, cet éloge de l'unité achève le commentaire du *Contr'Un* de La Boétie. Bien entendu, l'Un de La Boétie désigne le tyran, celui qui s'arroge tous les pouvoirs ; cette dissonance n'en a pas moins valeur d'indice. De fait, dès l'époque de *La Société contre l'État*, nous voyons apparaître les prophètes guarani qui défendent la société primitive



contre les empiètements des chefs et qui proclament à présent que « l'Un, c'est le Mal » (1974 : 184 ; voir aussi 150). Clastres applique alors la logique identitaire qui lui est chère : la société primitive refuse l'État ; or les prophètes, qui veulent la sauver, condamnent l'Un ; il s'ensuit infailliblement que l'Un, c'est l'État, et le prophétisme guarani apparaît alors très naturellement comme « le refus radical de l'Un comme essence universelle de l'État » (*ibid.* : 185). D'une façon générale, poursuit-il, « ce que nous montrent les Sauvages [...] c'est le refus de l'unification, c'est le travail de conjuration de l'Un, de l'État » (*ibid.* : 186). Ainsi, prophètes et Sauvages rejoignent sans s'en douter un courant très ancien et très moderne de la pensée européenne, selon lequel qui dit État dit *ipso facto* uniformisation et nivellement...

La comparaison de ces textes nous autorise, me semble-t-il, à poser à propos de l'Un la question de Diderot : « Est-il bon, est-il méchant ? » Telle est l'alternative que Clastres va désormais s'attacher à résoudre à partir de l'étude du problème de la guerre. A l'origine, il n'accorde à celle-ci qu'un rôle mineur dans le fonctionnement de la société primitive. Évoquant les rapports entre le pouvoir civil et le pouvoir militaire parmi les tribus de l'Orénoque, il observe que « Pendant l'expédition guerrière, le chef dispose d'un pouvoir considérable, parfois même absolu, sur l'ensemble des guerriers » (1974 : 27). La division sociale s'introduirait-elle donc par le biais de la guerre dans la société primitive ? Nullement, car « la paix revenue, le chef de guerre perd toute sa puissance. Le modèle du pouvoir coercitif n'est donc accepté qu'en des occasions exceptionnelles, lorsque le groupe est confronté à une menace extérieure » (*ibid.*). Des « occasions exceptionnelles » : la guerre n'est donc qu'une parenthèse dans la vie de la tribu. Dans le dernier chapitre de *La Société contre l'État*, Clastres introduit de la même façon le personnage du guerrier sauvage, animé par le désir de guerre. Mais ce désir fait de lui une sorte de corps étranger au sein de la société primitive : « Un guerrier n'a pas le choix, il est condamné à désirer la guerre. C'est exactement là que passe la limite du consensus qui le reconnaît comme chef. Si son désir de guerre coïncide avec le désir de guerre de la société, celle-ci continue à le suivre. Mais si le désir de guerre du chef tente de se rabattre sur une société animée par le désir de paix — aucune société, en effet, ne désire *toujours* faire la guerre — alors le rapport entre le chef et la tribu se renverse » (*ibid.* : 179). Bref entre le désir du guerrier et celui de la société, la rencontre est intermittente et contingente : pour la société primitive, la guerre est un accident et non une manifestation de son essence.

A lire les textes publiés par *Libre*, il en va tout autrement : dans les sociétés primitives, la guerre est désormais universelle et endémique : « Les sociétés primitives sont des sociétés violentes, leur être social est un être-pour-la-guerre » (1980 : 173). La violence guerrière est donc « immanente à l'être social primitif, donnée immédiate et universelle de son mode de fonctionnement » (*ibid.* : 209). Une première question doit être soulevée d'emblée : les données ethnographiques confirment-elles des assertions aussi catégoriques ? Visible-

ment, l'assurance de Clastres repose tout entière sur l'inventaire déjà ancien de Davie (1931) ; or celui-ci n'est guère fiable. Pour m'en tenir à l'Afrique, je note que Davie présente les Pygmées comme des « professionnels du combat » (*ibid.* : 93), et il cite un article où l'on voit des Pygmées utilisés comme guerriers par des chefs bantous : autant décrire les Sénégalais comme belliqueux sous prétexte qu'ils ont combattu sous l'uniforme des tirailleurs dans les tranchées de Verdun ! En réalité nous savons, notamment par Colin Turnbull (1965 : 220), qu'entre eux les Pygmées ne se font pas la guerre. Il en est de même des Bushmen du Kalahari (Cohen & Middleton 1967 : 43) ; bref, les deux sociétés les plus « primitives » d'Afrique ignorent l'une et l'autre le phénomène guerrier. Et dans l'ouvrage d'ensemble qu'il consacre aux chasseurs-collecteurs, Service (1966 : 60) écrit : « At any rate, warfare is exceptional at the band level of society. » La thèse de l'universalité de la guerre parmi les sociétés sauvages ne saurait donc être tenue pour acquise.

Une seconde difficulté se fait jour au sein même, cette fois, du système de Clastres : si la guerre est universelle, l'apparition du pouvoir coercitif dans la société primitive ne peut plus être associée à des « occasions exceptionnelles » (1974 : 27) ; si l'être social primitif est un être-pour-la-guerre, la coexistence entre le désir du guerrier et celui de la société ne peut plus être décrite comme accidentelle ; bref, admettre l'ubiquité et la permanence de la violence guerrière, n'est-ce pas ouvrir tout grand la porte au fantôme de l'État ? Non, selon Clastres, et sa réponse est significative de sa méthode : « Pas plus que l'activité économique ou la vie sociale en temps de paix, l'activité guerrière ne tolère que la communauté des guerriers se partage — à l'exemple de toute organisation militaire — en soldats exécutants et chefs commandants : la discipline n'est pas la force principale des armées primitives, l'obéissance n'y est pas le premier devoir du combattant de base, le chef n'y exerce nul pouvoir de commandement » (1980 : 210). On a bien lu : il nous était dit tout à l'heure que, dans les tribus de l'Orénoque, le chef disposait durant les expéditions guerrières « d'un pouvoir considérable, parfois même absolu, sur l'ensemble des guerriers », mais que ce pouvoir disparaissait dès le retour de la paix (1974 : 27). Qu'en est-il à présent ? « Contrairement à une opinion aussi fautive que répandue (le chef ne disposerait d'aucun pouvoir, *sauf en temps de guerre*) le leader guerrier, à aucun moment de l'expédition (préparation, bataille, retraite), n'est en mesure — au cas où telle serait son intention — d'imposer sa volonté, d'intimer un ordre dont il sait d'avance que personne n'y obéira. En d'autres termes, la guerre, pas plus que la paix, ne permet au chef de faire le chef » (1980 : 210). Bref, comme l'aurait dit Pascal, vérité en deçà de l'Orénoque, erreur au delà...

Je reviendrai plus tard sur cette double indifférence de Pierre Clastres aux leçons de l'ethnographie et à ses propres affirmations ; je m'intéresse à présent au statut qu'il accorde à la guerre ; contrairement à ce que croit Leroi-Gourhan, elle n'est pas une simple extension de la chasse, car l'agressivité du guerrier est inconnue du chasseur (*ibid.* : 178) ; contrairement à ce que croient

les « marxistes », elle ne se réduit pas à une compétition suscitée par la rareté des biens de subsistance, car celle-ci, Sahlins l'a bien montré, n'est qu'un mythe (*ibid.* : 182) ; enfin, contrairement à ce que croit Lévi-Strauss — et à ce que Clastres lui-même admettait quelques années plus tôt (1972 : 223-224) —, la guerre n'est pas un échec ou un avatar de l'échange, car « au même titre que l'échange, [elle] appartient à l'être social primitif » (*ibid.* : 187).

Quelle est alors la fonction de la guerre dans les sociétés primitives ? Elle est d'ordre politique, et consiste à préserver l'individualité et l'autonomie des communautés. « La communauté primitive, c'est le groupe local » (*ibid.* : 189). C'est donc lui qui constitue le bloc compact dont l'homogénéité et l'indivision ont été valorisées ; il est « à la fois totalité et unité. Totalité en ce qu'[il] est ensemble achevé, autonome, complet, attentif à préserver sans cesse son autonomie, société au sens plein du terme. Unité en ce que son être homogène persiste dans le refus de la division sociale, dans l'exclusion de l'inégalité, dans l'interdit de l'aliénation » (*ibid.* : 192). Mais cette unité et cette indépendance, la communauté les protège en affrontant les autres communautés qui l'entourent. Autrement dit, « la société primitive veut la dispersion » (*ibid.* : 188), et elle l'obtient en instituant la guerre entre les communautés qui la composent. On reconnaîtra là le vieux thème hégélien : le sujet se pose en s'opposant. De fait, assure Clastres, la paix, l'amitié et l'échange généralisés aboutiraient à dissoudre la communauté dans la société globale : la logique de l'échange est une logique de l'identification, donc une logique de mort pour une société avant tout soucieuse de différence : « Dans l'identification de tous avec tous qu'entraîneraient l'échange généralisé et l'amitié de tous avec tous, chaque communauté perdrait son individualité. L'échange de tous avec tous serait la destruction de la société primitive » (*ibid.* : 194). Bref, la guerre est la manifestation de cette logique qui permet à chaque groupe local de persévérer dans sa singularité.

Comme on le voit, c'est la distinction du groupe local et de la société globale qui permet à Clastres de résoudre ce que nous avons appelé « le problème de l'Un » : au niveau de la communauté, l'unité indivise et l'uniformité des individus sont valorisés ; au niveau de la société, l'unité indivise et l'uniformité des communautés sont maudites. Mais la communauté et la société sont l'une et l'autre formées d'individus : qu'en est-il pour ceux-ci ? Lors des cérémonies d'initiation, les jeunes gens s'entendent dire : « Chacun de vous est semblable à nous, chacun de vous est semblable aux autres. Vous portez même nom et n'en changerez pas. Chacun de vous occupe parmi nous même place et même lieu : vous les conserverez. Aucun de vous n'est moins que nous, aucun de vous n'est plus que nous » (1974 : 158). Dans un tel contexte, ce discours de l'identité et de l'égalité nous est présenté comme fondateur de la société primitive. Écoutez à présent : « La logique de l'identité donnerait lieu à un discours égalisateur, le maître mot de l'amitié de tous avec tous étant : ' Nous sommes tous pareils ! ' Unification en un Méta-Nous de la multiplicité des Nous partiels, suppression de la différence propre à chaque communauté autonome : abolie la

distinction du Nous et de l'Autre, c'est la société primitive elle-même qui disparaîtrait » (1980 : 194). Ainsi la même parole — « nous sommes tous pareils » — est fondatrice dans un cas et mortelle dans l'autre.

Cette ambiguïté serait sans conséquence et l'individu s'y retrouverait sans peine si, entre le groupe local et la société globale, la distinction était nette et la frontière nettement tranchée. Malheureusement, dans beaucoup de sociétés « primitives », ce n'est pas le cas. Parfois des raisons climatiques et écologiques s'y opposent. Chez les Bushmen du Kalahari, par exemple, les bandes se rassemblent et se dispersent au rythme de la croissance saisonnière des plantes dont elles se nourrissent (Leacock & Lee 1982 : 24) : quelle est alors l'unité sociale pertinente ? Par ailleurs, la composition des bandes est souvent instable. Comme le note Claude Meillassoux (1967 : 100), la coopération qui s'établit entre les producteurs, qu'ils soient chasseurs ou collecteurs, est discontinue et précaire. Dès lors, « le mode de production n'exige pas une appartenance continue à un même groupe. Il ne crée pas non plus de dépendance entre les partenaires, chacun disposant de ses propres outils. Le partage les délie de toute obligation réciproque. Les rapports de production ne peuvent donc assurer une cohésion sociale durable de la horde ». De fait, les transferts sont permanents et ont lieu pour les raisons les plus variées : adoption, mariage, amitié, brouille, etc. (Lee & De Vore 1968 : 132 *sq.*). En d'autres termes, la bande est bien loin de constituer toujours cet « ensemble achevé, autonome, complet » dont parle Clastres (1980 : 192). Les individus passent de l'une à l'autre sans trêve et sans difficulté : comment ces communautés ouvertes et fluides pourraient-elles devenir les protagonistes de la guerre endémique que dépeignent les textes publiés par *Libre* ?

En outre, aussitôt que nous nous trouvons en présence d'un système d'unités sociales emboîtées les unes dans les autres — famille, bande, tribu, peuple, etc. — le discours de l'unification rapporté par Clastres prend un caractère relatif, parce qu'il peut être tenu à tous les degrés de la hiérarchie des groupes. Une communauté de rang donné est certes amenée à exalter son identité et sa cohésion, et à s'opposer aux communautés de même rang, pour éviter de se fondre dans l'ensemble de rang supérieur ; mais celui-ci agit de même vis-à-vis de ses homologues, et il en est ainsi du haut en bas de la pyramide sociale. Telle est la loi de l'organisation segmentaire que nous connaissons bien depuis les ouvrages déjà anciens d'Evans-Pritchard et de Fortes ; mais dans les sociétés qu'elle régit, la guerre n'apparaît pas comme un rapport simple et univoque ; nous avons affaire à des conflits de nature variée, et chaque type de conflit fait intervenir comme protagonistes des groupes constitués de manière spécifique ; dans des contextes différents, ces groupes s'effacent et font place à d'autres partenaires. Du coup, aucun d'eux ne peut revendiquer cette cohésion et cette fixité absolues dont il ne saurait pourtant se passer s'il doit prendre part à « la » guerre que décrit Clastres.

Enfin, il y a une sorte de paradoxe à voir dans la guerre un dispositif inventé par la société primitive pour préserver la multiplicité et la diversité de

ses éléments constitutants. Car après tout, même lorsqu'elle est peu meurtrière — comme c'est le plus souvent le cas dans les sociétés dont nous parlons — la guerre tue ; le combattant recherche la mort de son adversaire, ou au moins cette mort sociale qu'est sa capture et sa réduction à l'état d'esclave. Conduite par des communautés qui se donnent volontiers à elles-mêmes un nom signifiant « les hommes » et qui excluent par là même du genre humain leurs voisines et leurs ennemies, la guerre pourrait tout aussi bien être vue comme une entreprise de suppression de l'autre en tant qu'autre. Bien loin d'être acceptation ou volonté de différence, elle deviendrait dans cette perspective le plus conséquent des projets unificateurs... Qu'on m'entende bien : je ne prétends pas qu'une telle conception soit préférable à celle de Clastres ; toutes deux me semblent soutenables, et le choix entre elles est affaire d'opinion. Mais c'est précisément ce caractère arbitraire qui m'inquiète : si on peut les défendre l'une et l'autre, c'est peut-être qu'elles sont également indéfendables.

Revenons aux articles de *Libre*. Si la guerre entre les communautés fait partie de l'essence de la société primitive, s'ensuit-il que celle-ci est marquée par l'hostilité généralisée, la *bellum omnium contra omnes* chères à Hobbes ? Nullement, selon Clastres, en vertu d'un finalisme sur lequel je reviendrai. La guerre de tous contre tous produirait inéluctablement des vainqueurs et des vaincus, puisque certains groupes locaux sont plus nombreux et plus forts que d'autres ; entre eux, des rapports de pouvoir surgiraient, et par ce biais la société primitive se détruirait-elle même. Pour persévérer dans son être et rester fidèle à sa définition, elle invente donc l'alliance, qui lui permet de corriger les déséquilibres entre les communautés et d'assurer du même coup la permanence de la guerre. Chaque unité distingue donc parmi ses voisines entre ses ennemies et ses alliées ; avec ces dernières, elle entre en rapport d'échange, et l'échange vient ainsi réaliser l'alliance. Ainsi, bien loin que la guerre soit un avatar de l'échange, la guerre implique l'alliance et l'alliance appelle l'échange : par rapport à la guerre, celui-ci est donc un phénomène second et dérivé (*ibid.* : 194 *sq.*).

Parmi les échanges qui accomplissent l'alliance, Clastres fait figurer les échanges matrimoniaux (*ibid.* : 198). Du coup, son analyse perd la validité générale à laquelle elle prétend. Pour la communauté, déclare-t-il, l'univers social se partage entre deux hémisphères contrastés : d'un côté les ennemis auxquels on fait la guerre, de l'autre les alliés avec lesquels on pratique l'échange, des femmes comme des biens. Or d'autres combinaisons sont attestées dans les sources ethnographiques ; en pays dida, par exemple, chaque groupe divise le monde en deux camps : celui des frères auxquels on ne peut faire la guerre et dont on ne peut épouser les filles ; celui des étrangers, dont on peut épouser les filles et auxquels on fait la guerre. En cas de conflit, ce sont bien entendu les frères qui sont appelés à la rescousse. Bref, tandis que, pour Clastres, le mariage est un instrument de l'alliance politique, il y chez les Dida une solidarité fondamentale entre le mariage et la guerre ; au reste, la plupart des guerres éclatent à propos d'« affaires de femmes » : enlèvements, mais aussi adul-

tères, compensations matrimoniales non payées, etc. Lorsque ces dernières causes sont invoquées, il est clair que la guerre naît d'un échec de l'échange ; en pareil cas, Lévi-Strauss a raison contre Clastres.

Au terme de son itinéraire, Clastres cède une dernière fois aux vertiges de l'identification. L'être de la société primitive est un être-pour-la-guerre ; par ailleurs, la société primitive est une société contre l'État. Additionnons ces deux égalités en éliminant le terme qu'elles ont en commun : si la société primitive est à la fois pour la guerre et contre l'État, il en résulte que l'État est contre la guerre. Telle est la conclusion à laquelle aboutit Clastres : faisant l'éloge de Hobbes, il écrit : « Il a su voir que la guerre et l'État sont des termes contradictoires, qu'ils ne peuvent exister ensemble, que chacun des deux implique la négation de l'autre : la guerre empêche l'État, l'État empêche la guerre » (*ibid.* : 206). Il faut résister ici à plusieurs tentations ; la première serait d'observer que le passé récent n'a guère confirmé cette incompatibilité entre la guerre et l'État : après tout, les morts de Verdun, de Stalingrad et d'Okinawa n'ont pas été expédiés sur le champ de bataille par des sociétés primitives... La seconde serait de constater que les États-nations ont, eux aussi, utilisé la guerre comme un moyen de sauvegarder leur identité et leur autonomie, et qu'ils ne se sont guère privés en pareille circonstance de tenir à leurs ressortissants le discours unificateur que Clastres réserve aux sociétés primitives : « Face à l'ennemi, vous êtes tous pareils et tous uns ! » ; n'est-ce pas là l'essentiel du message que s'efforcent de transmettre les orateurs de toutes les unions sacrées ?

Il est plus intéressant de s'interroger sur la traduction sociologique que l'on pourrait proposer de l'aphorisme de Clastres. A mon avis, la réponse ne fait guère de doute. Si l'on suit Max Weber pour faire du monopole de la violence légitime le critère distinctif de l'État, il est clair alors que celui-ci se développe dans la mesure où il dépouille les communautés locales du droit et des moyens de se faire justice elles-mêmes. Sur le territoire qu'il prétend gouverner, il interdit les *feuds*, les vendettas, les rixes, les razzias, et il impose « la loi et l'ordre » ; de ce point de vue, il est effectivement générateur de paix. Cela ne lui interdit nullement d'user de violence pour parvenir à ses fins, au dedans comme au dehors, mais exercée par lui, la violence prend une autre signification. Clastres le dit lui-même : « L'État empêche la guerre, l'État empêche l'état de guerre. La guerre du moins change de sens quand on est dans la société à État » (s.d. : 23). Le propos bénéficie de la robuste évidence du bon sens ; on pourra toutefois le trouver un peu terne, et penser que pareille découverte n'est guère susceptible de soulever l'enthousiasme. C'est à cet énoncé, pourtant, que se ramène l'éclatante formule dont nous sommes partis...

Une nouvelle anthropologie politique ? Il y a sans doute quelque injustice à se prononcer sur une œuvre que la mort est venue prématurément interrompre. Mais les amis de Pierre Clastres nous donnent quelques indications sur les voies

où il se serait probablement engagé. La rédaction de *Libre* évoque par exemple « la guerre de conquête dans les sociétés primitives comme amorce possible d'un changement de la structure politique » (1980 : 247, note). A la fin de son dernier article, Clastres examine la condition des femmes dans la société primitive, pour écrire : « La propriété essentielle des femmes, qui définit intégralement leur être, c'est d'assurer la reproduction biologique, et, au delà, sociale, de la communauté : les femmes mettent au monde les enfants » (*ibid.* : 241). La guerre de conquête comme origine de l'État, la féminité identifiée à la maternité, rien de tout cela, je l'avoue, ne me paraît radicalement nouveau...

Quant aux textes dont nous disposons, il faut, pour évaluer leur portée, savoir déjouer les prestiges et les illusions de la rhétorique. Il y a chez Clastres un don remarquable de la maxime bien frappée, dont j'ai donné, chemin faisant, quelques beaux exemples ; par ailleurs il ne se départit guère d'une assurance et d'un ton catégorique propres à intimider le moins impressionnable des critiques. Ces obstacles franchis, quel bilan tirer, et quel jugement porter ? Je n'ai aucune compétence pour apprécier l'ethnographie de Clastres, et s'il s'en était tenu aux Indiens d'Amérique du Sud chez lesquels il a effectué ses enquêtes de terrain, je m'en serais remis aux spécialistes de la région du soin d'estimer son apport. Mais son ambition est autrement vaste : « Soit donc posée la question du politique dans les sociétés primitives. Il ne s'agit pas simplement d'un problème ' intéressant ', d'un thème réservé à la réflexion des seuls spécialistes, car l'ethnologie s'y déploie aux dimensions d'une théorie générale (à construire) de la société et de l'histoire » (1974 : 170). Dans sa réponse à Pierre Birnbaum, Clastres écrit par ailleurs : « Ce n'est pas seulement sur les sociétés primitives américaines que je tente de réfléchir, mais sur *la société primitive* en général, en tant qu'elle rassemble sous son concept toutes les sociétés primitives particulières » (1980 : 148). Sur une entreprise conçue de manière aussi large, tout anthropologue est en droit de se prononcer.

Mais c'est précisément une telle définition qui appelle mes premières réserves. Clastres se propose de réfléchir sur « la société primitive en général », comme si pareil objet pouvait exister ; de fait, tout son exposé est fondé sur une doctrine des essences dans laquelle je serais tenté de voir un véritable platonisme sociologique. Il serait aisé d'accumuler les expressions caractéristiques : « la société primitive, société par essence égalitaire » (1974 : 168) ; « la propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose » (*ibid.* : 180) ; « ... un moyen d'interdire l'émergence de l'État, qui, en son essence, est unificateur » (*ibid.* : 181), « la société primitive est société pour la guerre, elle est par essence guerrière » (1980 : 203) ; « la propriété essentielle des femmes, qui définit intégralement leur être... » (*ibid.* : 241), etc. Comme il est de règle, ces essences sont données à l'intuition intellectuelle, ce qui dispense de démontrer les propositions à l'aide desquelles on prétend les décrire ; on peut ainsi procéder en toute quiétude à coup d'affirmations sans preuves. Mais pourquoi devrions-nous nous incliner devant ce terrorisme méthodologique ? La quasi-

totalité des généralisations de Clastres sont abusives, en vertu de l'infinie diversité des sociétés sans État. Car, ou bien l'essence désigne une sorte de dénominateur commun obtenu par élimination des différences, mais une telle opération ne produit qu'un résidu superficiel et insignifiant qui ne nous apprend rien du fonctionnement des sociétés étudiées ; ou bien l'essence évoque un principe ou une loi fondamentale gouvernant effectivement la vie sociale, mais en ce cas on ne les découvre à l'œuvre que dans certaines sociétés, et l'on peut toujours faire état d'exemples contraires qui privent la théorie de la validité universelle qu'elle revendique. Contre telle ou telle des affirmations de Clastres, j'ai fait appel aux Pygmées ou aux Bushmen du Kalahari ; il aurait été facile, mais fastidieux, de recourir à la même méthode tout au long du chemin. Qu'il me soit toutefois permis d'ajouter qu'à mon sens l'anthropologie ne conservera un avenir que dans la mesure où elle saura demeurer une recherche et une science des différences, considérer chaque société concrète comme une essence singulière et se garder comme de la peste des abstractions, des simplifications et des assimilations sauvages qu'implique inéluctablement toute théorie des essences.

Posée comme une essence, la société primitive est également décrite comme un sujet : elle « refuse » la relation de pouvoir (1980 : 119), elle « veut » la dispersion (*ibid.* : 188), elle « met en place » les mécanismes de défense à l'aide desquels elle se protège des périls qui la menacent (*ibid.* : 239). Bref, capable de se fixer des buts et d'adapter ses moyens à ces buts, elle possède la conscience de soi, la volonté et l'intelligence qui sont les attributs constitutifs du sujet. Cette seconde détermination est la conséquence naturelle de la première : une essence est par définition immuable, elle a donc tendance à persévérer dans son être, et sa perpétuation intervient comme une sorte de cause finale permettant d'expliquer l'ensemble de ses caractères. Par exemple, on l'a vu, la guerre préserve l'identité de la société primitive et l'alliance assure la continuité de la guerre. Nous retrouvons ainsi ce fonctionnalisme têtue qui apparaît comme l'atavisme indépassable de notre discipline.

Je ne l'ignore pas, les journalistes et les essayistes tiennent d'ordinaire en haute estime l'anthropologie de Pierre Clastres, mais elle est redevable de ce succès aux aspects mêmes qui lui sont reprochés ici : à ses identifications à l'emporte-pièce, à ses extrapolations effrénées, à son épistémologie simpliste, qui en font une nourriture de choix pour la pensée pressée. Bien entendu, elle doit aussi sa fortune à des considérations d'opportunité politique ou politicienne ; à une époque où le « collectivisme » faisait encore figure de risque crédible, elle a permis de mobiliser « la société primitive » au secours du libéralisme. Ceci est une autre histoire, mais c'est sans doute pourtant l'essentiel ; une nouvelle anthropologie politique ? Non, mais l'utilisation d'une anthropologie hâtive au service d'une très ancienne idéologie.



## BIBLIOGRAPHIE

## ŒUVRES DE PIERRE CLASTRES

- 1972 *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon (« Terre humaine »).  
 1974 *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Éd. de Minuit (« Critique »).  
 1980 *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Seuil.  
 s.d. Entretien avec Pierre Clastres (14 décembre 1974), *L'antimythos* 9.

## AUTRES OUVRAGES CITÉS

ABENSOUR, Miguel, s.dir.

- 1987 *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil. Textes de Claude LEFORT (pp. 183-209) et de Nicole LORAUX (pp. 155-171).

## ARISTOTE

- 1970 *La Politique*. Traduction Tricot. Paris, Vrin.

COHEN, Ronald & John MIDDLETON

- 1967 *Comparative Political Systems*. New York, The Natural History Press (« American Museum Sourcebooks in Anthropology »). Texte de Lorna MARSHALL (pp. 15-43).

DAVIE, Maurice

- 1931 *La Guerre dans les sociétés primitives*. Paris, Payot.

LEACOCK, Eleanor & Richard LEE

- 1982 *Politics and History in Band Societies*. Cambridge, Cambridge University Press – Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme. Texte de George SILBERBAUER (pp. 23-35).

LEE, Richard & Irven DE VORE

- 1968 *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, Texte de C. TURNBULL (pp. 132-137).

MEILLASSOUX, Claude

- 1967 « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », *L'Homme et la Société* 6 : 95-106.

SERVICE, Elman R.

- 1966 *The Hunters*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

TURNBULL, Colin M.

- 1965 *Wayward Servants*. London, Eyre & Spottiswoode.

## A B S T R A C T

Emmanuel TERRAY, *A New Political Anthropology ?* — On the occasion of the publication of *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, E. Terray asks about Pierre Clastres' real contribution to political anthropology. The doctrine of the major separation between stateless and state societies, along with its implications of a dualistic, manichean reductionism, stretches ethnographic reality. In particular, it does not provide a means of conceiving of lineage societies, which are stateless but irreparably divided. Postulated as being essentially free, savage societies could be presented, using Clastres' own descriptions, as thoroughly totalitarian. On the basis of these same postulates, the genesis of the State cannot be understood. The theses about warfare do little more than illustrate the commonplace idea that the subject "poses itself by opposing itself". Political anthropology will not be able to renew its approach by means of the abusive simplifications inherent in any theory of sociological essences.

## Z U S A M M E N F A S S U N G

Emmanuel TERRAY, *Eine neue politische Anthropologie ?* — Aus Anlass zur Veröffentlichung von *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, fragt sich E. Terray, inwiefern Pierre Clastres zur politischen Anthropologie wirklich beigetragen hat. Die Lehre der « grossen Teilung » zwischen den Gesellschaften ohne Staat und den staatlichen Gesellschaften — mit dem einschränkenden und etwas manichäischen Dualismus, den sie mit einbezieht — verfälscht die ethnographische Wirklichkeit, insbesondere gestattet sie nicht lineage Gesellschaften zu urteilen, die keinen Staat haben und dennoch auswegslos geteilt sind. Als wesentlich frei betrachtet könnten die wilden Gesellschaften durch Pierre Clastres' Beschreibung als grundsätzlich totalitär dargestellt werden. Ebenso wird die Entstehung des Staates durch seine Axiome vollkommen unverständlich. Schliesslich sind die Thesen über den Krieg nur noch die Illustration des gewöhnlichen Sinnspruchs, indem das Wesen oder das Subjekt « sich widersprechend auftritt ». Daraus folgt, dass die politische Anthropologie unmöglich durch die übermässigen Vereinfachungen, die in jeder Theorie der soziologischen Substanzen vorhanden sind, die Mittel ihrer Erneuerung vorfinden kann.

## R E S U M E N

Emmanuel TERRAY, *¿Una Nueva antropología política ?* — A Proposito de la publicación de *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, E. Terray se pregunta sobre la aportación efectiva de Pierre Clastres a la antropología política. La doctrina del « gran reparto » entre las sociedades sin Estado y las sociedades estatales — con lo que implica de dualismo reductor y algo maniqueo — violenta la realidad etnográfica ; en particular, impide considerar las sociedades de linaje, que no tienen Estado y que por lo tanto están irremediabilmente divididas. Planteadas como esencialmente libres, las sociedades salvajes podrian ser presentadas, a partir de las mismas descripciones de Pierre Clastres, como profundamente totalitarias. Del mismo modo, a partir de sus axiomas, la génesis del Estado aparece totalmente incomprensible. Por último, las tesis a proposito de la guerra no son más que una ilustración del adagio banal según el cual el ser o el sujeto « se pone oponiéndose ». En resumen, no es en las simplificaciones abusivas inherentes a toda teoría de esencias sociológicas que la antropología política encontrará los medios de su renovación.