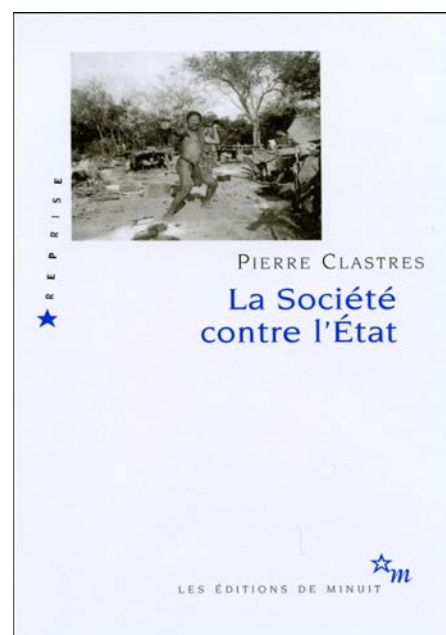


Dès les premières lignes de ce livre (Clastres, 1974) est littéralement remis en question le pouvoir : celui duquel découle « l'obéissance d'un grand nombre d'hommes à un petit nombre de chefs ». Ce concept est intuitivement pensé comme le rapport de domination-subordination qui régit le fonctionnement de nos sociétés dites « occidentales ». Il se traduit sous la forme d'une hiérarchie savamment ancrée par la tradition au cours des siècles. Ainsi de nos jours encore demeure-t-elle omniprésente, plus ou moins visible, plus ou moins formalisée, dans l'immense majorité de nos structures familiales, sociales, religieuses, et professionnelles.

La dimension politique du pouvoir se révèle dès lors que cette hiérarchie s'institutionnalise dans des États, et que le peuple l'utilise dans le but de gouverner la vie de la cité parmi les citoyens libres, c'est-à-dire théoriquement reconnus comme individuellement capables de gouverner leurs propres vies. Pour cela le pouvoir est renforcé d'outils de coercition, largement légitimés dans nos cultures.

Bien que la question ne se pose évidemment pas avec cette terminologie dans les sociétés dites « primitives », la question du pouvoir politique comme ressort à la disposition de la tribu pour se gouverner, et dont la finalité serait l'organisation de la vie collective entre ses membres adultes, reste néanmoins pertinente. Quels en sont alors les principes ? Sont-ils communs ou différents ?

Pierre Clastres repose la question du pouvoir politique dans les sociétés primitives sud-amérindiennes à partir d'une analyse ethno-anthropologique. L'auteur remet en cause la classification traditionnelle des sociétés « avec plus ou moins de pouvoir politique », en partant du constat surprenant qu'il existe de nombreux chefs indiens dans différentes sociétés plus ou moins archaïques qui, malgré leur statut, ne disposent d'aucun organe politique ni autorité pour faire respecter leurs lois. Ce fait semble plus une règle qu'une exception, malgré l'hétérogénéité des organisations sociales propres de ces tribus. Le chercheur s'appuie pour sa démonstration, sur ses données ethnographiques personnelles récoltées au cours de différents voyages, qu'il met



régulièrement en relation avec la documentation disponible depuis les premiers siècles de la colonisation de l'Amérique du Sud, tout au long de son ouvrage. Le livre se présente sous la forme d'un recueil d'études publiées dans des revues spécialisées.

Par sa filiation académique avec le courant d'analyse anthropologique structurale initié par Claude Lévi-Strauss, le raisonnement scientifique de Clastres s'appuie sur des indices issus des propriétés « structurantes », intrinsèques à toute société, que sont : le système de parentalité (reconnaissance sociale par la tribu d'un lien de parenté, dont les règles diffèrent d'une société à l'autre), le système d'échange de biens et de services (entre les individus et entre les communautés), et le système de communication *via* le langage (échanges d'information et échanges de construction lexico-syntaxiques). La finalité est d'expliquer la logique d'émergence de certains faits ou organisations sociales, comme résultante de la combinaison ou de l'exclusion d'un nombre limité d'options, exposées au cours de l'argumentation du chercheur mais pas nécessairement parvenues à la conscience collective de la société en question ; bien que validés par le fait que cette société ait conservé ce mode d'action ou de fonctionnement.

Nous proposons au lecteur de globalement suivre le déroulement réflexif proposé par l'agencement des différents chapitres, desquels nous tenterons de retranscrire la cohérence. La finalité est de mettre au jour les mécanismes sociaux/sociétaux existant dans les sociétés primitives destinés à empêcher l'émergence du pouvoir politique (sous-entendu coercitif), qui aboutirait à la constitution d'un État.

Dans un premier temps, il est intéressant de comprendre l'originalité de la position épistémologique adoptée par Pierre Clastres, qui appose un œil très critique sur l'anthropologie traditionnelle concernant la question du pouvoir politique.

Puis l'étude des caractéristiques du chef indien permettra de montrer comment la société primitive réussit à préserver la fonction du chef de façon à ce qu'elle ne s'aliène pas à la personnalité propre de l'individu qui l'investit.

Ensuite, des réflexions plus concrètes sur les trois systèmes primordiaux de l'analyse structurale, illustreront certains mécanismes de régulation permettant le contrôle de la société indépendamment de l'existence d'un pouvoir politique fort.

Le dernier chapitre de l'ouvrage exprime la thèse principale de Clastres, à savoir que la société primitive est un modèle d'organisation collective délibérément différent de ceux des sociétés à État ; il s'agira de l'explicitier brièvement. Enfin, nous proposons pour conclure quelques réflexions sur les apports potentiels au management que cette étude nous inspire, et nous nous intéresserons à l'impact que cette œuvre a pu avoir dans la littérature – au prix de certaines critiques éclairantes – encore de nos jours.

Dans le premier chapitre de ce recueil, Pierre Clastres effectue ce que l'on appellerait aujourd'hui une « déconstruction » épistémologique de ce qui était jusqu'à présent appelé « pouvoir politique ». Pour cela, il prend comme point de départ de sa réflexion les travaux de J.W. Lapierre (1968) qui, s'inspirant lui-même des classifications anglo-saxonnes de l'époque, classe selon différents grades l'importance du pouvoir politique qui serait, soit absent dans les sociétés apolitiques, soit tendrait vers des sociétés abouties qui deviendraient États dès lors que le pouvoir politique serait très fort, avec différents degrés intermédiaires. Pour Clastres, cette typologie est insuffisante. D'une part, elle rend insuffisamment compte de la diversité des types de sociétés qui seraient soit toutes reléguées au même échelon (pré-politique), soit au contraire à positionner dans un continuum où chaque société étudiée créerait son

propre échelon. D'autre part, le pouvoir politique y est considéré comme la capacité d'un chef à faire exécuter un ordre par ses subordonnés, moyennant un arsenal plus ou moins élaboré d'instruments coercitifs, allant jusqu'à légitimer l'usage de la violence par l'État. Or, d'après l'auteur, les données ethnographiques semblent prouver que, en dehors des expéditions guerrières, l'idée de faire exécuter un ordre dans la société est étrangère au référentiel cognitif des indiens, ce qui disqualifie la possibilité de les placer dans ce genre de classification. Ainsi s'opère ce que Clastres appelle sa « révolution copernicienne », où la prise en compte du système de penser la vie politique chez les indiens devient nécessaire à la compréhension de l'organisation de leur vie sociale, mais se heurte violemment à l'« ethnocentrisme » occidental traditionnel, qui inscrit l'objectivité de sa science dans son propre référentiel. Une autre critique virulente de l'auteur concerne la posture « évolutionniste » du discours habituellement tenu par les anthropologues, qui affirment, par la teneur de leur lexique, une sorte de continuité à travers des stades de maturité vers lesquels les sociétés primitives tendent jusqu'à un aboutissement universel, qui serait le modèle construit de la société occidentale. Clastres veut ainsi amener son lectorat à reconsidérer notre propre système comme un mode particulier des possibilités de fonctionnement d'une société, au même titre que d'autres considérées comme archaïques, qui évoluent résolument vers leurs propres destinées.

Une fois ces postulats scientifiques réaffirmés, il s'agit pour le lecteur de garder en tête deux éléments majeurs : les chefferies indiennes (en temps de paix) ne possèdent pour la majorité d'entre elles, aucun organe politique ni aucune institution qui permettrait de faire exécuter des décisions. En cela elles sont dites « impuissantes » dans le référentiel occidental ; le corollaire est que le chef indien ne peut pas décider pour le groupe, puisqu'il n'a aucun moyen de le contraindre. Le second aspect concerne le rejet de la violence dans la culture indienne : comment alors penser le pouvoir politique sans l'autorité ? Autrement formulé, comment le chef peut-il guider le groupe, c'est-à-dire maintenir une cohésion sociale entre ses membres indépendants et favoriser leur adhésion aux principes régulateurs de leur tribu ? Et ceci, sans réduire le pouvoir à une relation interindividuelle de soumission entre le chef et les autres membres, c'est-à-dire en envisageant le contrôle social immédiat comme une autre forme de pouvoir politique possible. De sorte que, si l'objectif de ce chapitre était avant tout d'exclure la coercition comme attribut nécessaire et transcendant du pouvoir politique sur la société qu'il doit régir, la réflexion s'oriente désormais vers l'immanence de ce pouvoir politique au cœur de la sphère sociale. C'est dans le deuxième chapitre que Clastres nous éclaire sur les attributs du chef indien, afin de nous faire entrevoir cette autre forme de pouvoir politique. Ce chapitre, très théorique, expose les axes réflexifs principaux que Clastres illustre par des exemples plus concrets dans les chapitres qui suivent.

De grands traits caractéristiques communs se dégagent concernant le fonctionnement politique des sociétés sud-amérindiennes, qui donnent aux différents observateurs une « vive impression de démocratie » : exercice de la fonction politique peu différencié entre les différents membres ; existence, dans quasiment tous les types de tribus, d'un chef dépourvu de moyens d'exercer son autorité ; existence d'un « conseil de sages » à la recherche de consensus dans la plupart des sociétés plus « développées » en termes de taille et de niveau de complexité organisationnelle apparente ; dissociation du pouvoir politique et des prérogatives qui lui sont allouées selon le temps de paix ou le temps de guerre (parfois partagé entre deux individus

différents ; à noter que le pouvoir coercitif n'est donc légitimé que par l'existence d'une menace extérieure à la société).

À partir de la littérature, Clastres dégage également trois conditions nécessaires pour accéder au statut de chef : le rôle de « faiseur de paix » qui l'institue comme instance modératrice de la vie sociale, le devoir d'être « généreux de ses biens » et de ne pas repousser les demandes matérielles de ses administrés y compris à ses propres dépens, la faculté d'être un « bon orateur » et de savoir manier le langage ; auquel Clastres ajoute le droit à la polygynie, privilège qui lui est souvent exclusivement réservé.

La maîtrise du langage à visée pacificatrice prend alors un sens évident : privé des moyens coercitifs du pouvoir pour empêcher la contestation, le chef a intérêt à maintenir la paix et la cohésion dans son groupe en usant de l'influence que lui confère la maîtrise exclusive de la langue (on nous apprend que dans la culture indienne, les autres membres « auraient honte » d'essayer de parler comme le chef). Ainsi, il fait valoir son prestige, son sens de l'équité, et la qualité d'arbitrage de sa parole, afin de faire appliquer la décision que le groupe a prise après recherche d'un consensus le plus total possible. La générosité exigée envers le chef a aussi une valeur liante entre la société et son leader : en effet, sans qu'*a priori* la tribu n'en attende une réelle preuve d'exemplarité, le fait que le chef soit régulièrement « dépouillé » de ses biens par les autres membres l'oblige à chercher des solutions pour la subsistance de

la totalité de son groupe, notamment en cas de disette ; en contrepartie, la société le maintient dans sa position. Cette position lui confère le privilège de la polygamie (parfois également autorisée pour les quelques meilleurs chasseurs) ; en effet, celle-ci est très courante dans les sociétés indiennes, quelles que soient la taille du groupe et la complexité de son organisation. Cette polygynie possède même une utilité, dans la mesure où seuls ceux qui sont capables de nourrir une grande famille par leur succès à la chasse (ou par obligation d'offrir au groupe les moyens de subsister en ce qui concerne le chef), ont le droit de prendre plusieurs femmes, ce qui place ces dernières sous une forme de « protection alimentaire. »

Le lecteur avisé aura ainsi reconnu, à raison, les différents piliers de l'analyse structurale, qui semblent supporter l'interaction entre le groupe et le leader, sous la forme d'un échange : parole et ressources contre des femmes. Or Clastres fait remarquer que cet échange est profondément inégal, puisque les femmes sont considérées comme éminemment plus précieuses ; comment cet échange peut-il être toléré par la société à la faveur du chef, sans l'appui d'un pouvoir autoritaire ? Précisément parce qu'il ne s'agit pas d'une transaction selon un principe de réciprocité économique.

Ces « biens » sont en réalité connotés d'une valeur de « pureté », donc appartiennent au registre symbolique, et relèvent d'une transaction selon le principe du don mutuel entre les deux parties. En ce qui concerne les femmes, on pourrait même considérer que ce sont des « biens » que la société confie au chef, donc desquels il est responsable devant elle.

L'analyse va même encore plus loin : l'annulation de la réciprocité par le don abolit l'interdépendance matérielle stricte entre la société et son leader. En cas de désaccord, il n'y a aucune contractualisation et chacun des acteurs est libre de se retirer de la relation. Cette posture d'indépendance des acteurs est précisément un des mécanismes qui empêche l'émergence d'un pouvoir politique exclusif du chef : ce



*Plante exotique, Brancusi
(1923-1924),
Centre Pompidou,
1^{er} juillet 2024*

pouvoir est placé hors de la société par le fait que son usage ne pourrait pas remettre en cause le fonctionnement de la société en elle-même (en cela il est « impuissant »), mais, au contraire, il ne peut que favoriser ce fonctionnement s'il va dans le sens du désir de la société (pour cela il est maintenu). En outre, la société peut tout à fait choisir un autre leader : l'espace entre la fonction politique et la société devient un rempart face à la personnalité d'un leader qui ne remplirait pas ses devoirs ou lui serait nocif (exemple de chefs qui voulaient conduire leur tribu à la guerre pour obtenir un prestige personnel de grands guerriers).

L'activité unificatrice accomplie par le chef, est donc à part des autres activités de la vie habituelle de la tribu, ce qui lui confère une certaine puissance symbolique. Néanmoins, elle reste une attribution de tâche accordée par la société (elle lui est donc immanente : le chef parle « pour » la tribu et au nom des principes et valeurs de celle-ci, et non au nom de sa propre opinion sur la vie du groupe). Il ne s'agit pas non plus de représenter la parole d'une autorité supérieure créatrice de ses propres lois (cette activité n'a aucun caractère transcendant : le chef n'est pas un représentant divin et les valeurs qu'il est chargé de véhiculer sont directement issues de la culture de la société et non de principes abstraits supérieurs qui pourraient être soumis à interprétation dans leur application). Le statut du chef est positionné « à côté » et non « au-dessus » de la société. La société garde donc la maîtrise complète sur cette fonction, qu'elle a elle-même créée, ce qui empêche l'émergence du pouvoir d'un individu trop désolidarisé d'elle, qu'elle a nommé chef, sur elle-même.

Clastres souligne que la séquence « rupture de l'échange¹ – extériorité² – maintien de l'impuissance³ » n'est pas accidentelle, mais est au contraire bien intentionnelle – peut-être pas dans sa conception, mais dans le fait qu'elle a été conservée et perpétuée au travers du temps et de l'espace, parmi de nombreuses cultures sud-amérindiennes variées pourtant capables de créativité quant à la diversité de leurs modes de fonctionnement. Ceci témoigne pour lui clairement de la volonté de séparer pouvoir politique et autorité. En ce qui concerne les rapports entre le chef et les autres membres, leur substrat relationnel est résolument la médiation plutôt que la domination, dans un objectif de non-violence. En effet, la notion occidentale communément admise du pouvoir (en tant qu'« obtenir un changement (d'action, d'idée, de comportement) de l'autre ») reste ambiguë dans ses modalités effectives de déploiement. Ainsi, si dans la culture indienne, le pouvoir (sous forme d'autorité) est assimilé à la résurgence de la nature (loi du plus fort) – donc de la violence – dans la société, au contraire, de façon assez subtile, le chef indien ne peut déployer une certaine forme de pouvoir (sous forme de persuasion) que grâce à l'influence de sa parole et de son comportement, mesurable au niveau de confiance qu'il arrive à générer auprès des membres de la société en cas de conflit interne ou en cas de disette (on parlerait de nos jours de son *leadership*). En ce qui concerne ses rapports avec la société en tant que telle, celle-ci devient redevable des actes accomplis par son chef en sa faveur, mais elle n'est pas dépendante de sa personnalité individuelle ; ceci garantit la stabilité du système dans l'échange mutuel non réciproque, sans qu'un changement de chef ne perturbe son fonctionnement. On pourrait donc synthétiser l'essence du message de ce second chapitre de la sorte : par son absence d'autorité sur ses pairs, et par la transaction symbolique qui le lie à la société, le chef indien est responsable des biens les plus précieux de la communauté, mais pas de ses membres. S'il y a inégalité de statut et de privilège, il n'y a cependant pas de hiérarchie. Les chapitres ultérieurs offrent plusieurs types d'exemples concrets, toujours du point de

1. Non-réciprocité de l'échange des biens (matériels, femmes, langage) ; transformé sous forme de don mutuel, relégué de la sorte dans le domaine symbolique

2. De la posture du chef par rapport au reste du groupe

3. Du pouvoir

vue de l'analyse structurale, des mécanismes à l'œuvre dans ces sociétés sud-amérindiennes pour préserver cette absence de supériorité du chef, et donc pour l'empêcher de gouverner.

Rappelons que l'anthropologie structurale s'intéresse avec un intérêt tout particulier aux systèmes de parentalité, d'échange de biens, et du langage, qui ont une valeur intrinsèque fondamentale forte puisqu'ils structurent toute société, et dont l'élaboration des modalités répond à des combinaisons ou exclusions de possibilités logiques. L'organisation des chapitres de l'ouvrage explore donc peu ou prou ces différents axes, et Clastres y explicite régulièrement son raisonnement.

Concernant le système de parentalité. Le constat est qu'il existe un très grand nombre de petites tribus indépendantes, avec leurs propres manières de fonctionner ou de se gouverner, mais avec pourtant un degré de proximité culturelle parfois fort. Comment l'expliquer ? Pour cela, il faut garder en tête l'étendue vaste et géographiquement diversifiée du territoire étudié (Forêt Tropicale d'Amérique du Sud). Administrer une population dans ces conditions nécessiterait des moyens logistiques démesurés et compliqués à mettre en œuvre ; et, du point de vue politique, il serait délicat de concilier les enjeux locaux de populations qui ne sont pas confrontées aux mêmes éléments. Les conditions environnementales pour survivre imposent à ces populations de développer leurs propres stratégies de subsistance (nomadisme ou sédentarité, recours ou non à l'agriculture, concentration ou au contraire dispersion des individus etc.). Clastres nous dresse alors un aperçu de l'organisation standard de quelques tribus étudiées par divers anthropologues : existence de grandes demeures (malocas), dans lesquelles vivent des sortes de « familles étendues », avec une installation locale patri- ou matri-linéaire selon que ce sont les hommes ou les femmes qui demeurent dans le foyer familial avec leurs conjoint(e)s respectif/ves après le mariage. Le foyer est placé sous la responsabilité du père/de la mère qui en est le chef, et à sa mort, la tribu change de maison et la transmission de la chefferie est la plupart du temps héréditaire. Ces malocas sont ainsi à considérer comme des unités socio-politiques à part-entière, regroupant parfois plusieurs centaines de personnes.

Pour la réalisation des mariages, la pratique extrêmement répandue au sein de ces populations est celle de l'« exogamie locale », qui consiste à chercher un/une conjoint(e) dans une maloca ou une tribu qui n'est pas la sienne. En effet, sont considérés comme « parents » tous les habitants d'une même maloca, ce qui constitue un tabou matrimonial. La première réflexion d'un Occidental mènerait à conclure que le principal intérêt de cette pratique est l'élimination du risque de consanguinité biologique induite par les pratiques endogames (c'est-à-dire quand le/la conjoint(e) en question provient de la même « famille » biologique). Or Clastres réfute cette hypothèse précisément parce qu'au bout de quelques générations, le nombre d'individus issus de lignages biologiques différents à l'intérieur d'une maloca était suffisant pour limiter ce risque. Pour lui, l'intérêt est avant tout politique : il s'agit de contracter des alliances avec les tribus amies, afin de bénéficier de leur aide en cas de menace extérieure imminente. Ceci explique les échanges culturels, instaurant pour l'observateur une sensation de proximité. Pourquoi alors les anthropologues n'ont-ils pas pour autant constaté de fusion culturelle ? Précisément parce que tout l'enjeu réside dans la tension forte entre indépendance des différents groupes pour mieux s'adapter, et la nécessité d'alliance entre communautés en cas de menace. L'échange de conjoints permet au descendant de se voir reconnaître une biparentalité, qui scelle précisément l'alliance politique entre les tribus ; en revanche,

une fois que l'homme ou la femme a quitté sa tribu d'origine, il/elle abandonne sa propre culture pour s'ancrer totalement dans celle de la tribu de son/sa conjoint(e). Néanmoins Clastres note que souvent les mariages étaient préférentiellement liés entre mêmes familles biologiques de cousins issus des deux tribus qui échangent les conjoints, ce qui augmente la prévalence de certains traits culturels importés d'une même tribu d'origine dans la nouvelle tribu intégrée. Cependant la dispersion des tribus sur le territoire limite drastiquement le nombre de rencontres des deux tribus ayant échangé les jeunes parents, de sorte que le descendant ne bénéficie que des influences culturelles de la tribu dans laquelle il vit, ce qui génère une filiation culturelle unilinéaire et maintient la différenciation entre les tribus, et donc préserve leur indépendance socio-politique. Ceci prévaut essentiellement pour les petits groupes.

Dans le cas où les malocas se concentrent sous forme de villages (c'est-à-dire sur un territoire réduit), comme pour un certain nombre de populations sud-amérindiennes, le descendant reste au contact de ses deux lignées d'origine, ce qui empêche le processus de sélection culturelle unilinéaire. Comment dès lors préserver la cohésion entre l'ensemble des habitants, issus de malocas – donc d'unités socio-politiques – différentes ? Autrement formulé, qu'en est-il du pouvoir politique pour l'association des différents groupes ? Soit il peut abolir la configuration politique individuelle des malocas pour les unifier et les intégrer dans un système pseudo-homogène (modèle de la stratification sociale). Particulièrement présente dans la partie Nord-Ouest de l'Amérique du Sud, cette stratification est plus ou moins marquée, entre une catégorie de chefs influents par rapport à d'autres de malocas plus isolées, distingués d'une catégorie plébéienne et des prisonniers de guerre utilisés comme esclaves, selon un système assimilable à la féodalité (on pourrait dire qu'il y a une hiérarchisation des malocas les unes par rapport aux autres, au sein du même système qui englobe leurs visions politiques respectives). Soit, au contraire, l'indépendance politique des malocas est préservée et renforcée, comme c'est le cas notamment chez les Tupinambas ou les Guaranis (deux populations importantes bien connues des anthropologues). Ceci advient par le fait que chaque demeure conserve son propre chef, dont le rôle est de maintenir l'unification interne à la maloca, tout en ayant la possibilité d'exposer un point de vue indépendant aux autres chefs des malocas du village à l'occasion du « conseil des anciens ». Le ciment social est alors celui des lignages qui se croisent entre les malocas, qui doivent « s'interadapter » ; le village est donc une structure sociale multi-lignagère qui semble plutôt fonctionner comme une fédération, et garde égal le statut de chacun des chefs. Ces deux modes politiques laissent entrevoir les réseaux qui tissaient l'ensemble du territoire sud-amérindien, d'un bout à l'autre de la Forêt Tropicale ; à l'encontre de la réputation, jugée trop belliqueuse, de ces tribus. L'ensemble de ces observations vise à démontrer que le système de parentalité est une construction sociale pourvue d'une finalité bien définie, à savoir l'établissement d'un réseau d'alliance politique supporté par les règles matrimoniales, qui s'affranchirait de l'identité d'un chef pour être scellées.

Concernant le système d'échange des biens, Clastres nous partage de nombreux épisodes de la vie cognitive des indiens, notamment des Guyakis, qu'il a spécifiquement étudiés lors d'un voyage. Le but est de montrer comment les schémas de pensée forgés par les sociétés et rendus visibles par les règles qu'elles édictent, sont des outils non coercitifs puissants pour renforcer la cohésion sociale, et soutiennent leur vie politique.

Par exemple, le cas de « l'arc et du panier » prête gentiment à sourire par la naïveté qui s'en dégage du point de vue de l'observateur occidental : il s'agit d'une superstition qui interdit formellement à une femme de toucher l'arc d'un homme, et réciproquement à un homme de toucher le panier d'une femme, sous peine de s'attirer le pané, c'est-à-dire une sorte de malchance systématique qui empêcherait le chasseur de ramener de la viande à la tribu ; handicap qui en plus de pénaliser l'ensemble de la tribu par la non contribution aux ressources, fait perdre son statut social au malheureux chasseur qui en est victime, le reléguant dans un flou statutaire ni homme (puisqu'il ne chasse plus), ni femme (puisqu'il est théoriquement homme). Le recours à cette superstition garantit que chacun reste à la place sociale qui lui est consacrée et n'utilise que de ses propres attributs. En effet, dans le cas contraire, la transgression est nuisible non seulement de façon propre à l'individu qui a fauté, mais également à toute la tribu qu'il ne pourra plus fournir en viande. Ce respect doit être appliqué par tout individu par souci de son propre sort, mais aussi envers celui d'autrui sur lequel on risque d'attirer la malchance. Cette croyance partagée se comporte comme un ciment social à visée utilitaire : garantir une place et un rôle à chacun, qui ne saurait être volontairement bafoué dans un système qui pénaliserait l'ensemble de la communauté ; et ce toujours indépendamment de l'exercice d'un pouvoir coercitif, l'effet de la peur s'exerçant par un autre ressort.

Plus spécifiquement à propos du partage de la nourriture, il existe également un tabou alimentaire qui renforce la cohésion de la tribu : en effet, sous peine de pané, il est interdit pour le chasseur de consommer la viande issue de sa propre chasse. Il mange la viande qui est rapportée par les autres chasseurs. Ainsi, tout chasseur est à la fois « donneur et preneur de viande », ce qui impose à tous de faire confiance aux autres pour que chacun puisse être convenablement nourri. De sorte que la société gagne en force ce que l'individu perd en autonomie pour sa propre subsistance, le rapport à la nourriture étant nécessairement médié par le collectif des autres chasseurs, et excluant tout mécanisme de préséance pour soi-même ou pour le chef.

Le partage des femmes chez les Guyakis est également édifiant : en effet, dans cette tribu il existe un déficit en nombre de femmes par rapport aux hommes, ce qui impose logiquement de se les partager. La polyandrie est donc admise comme une nécessité à l'échelle de la tribu, dans la mesure où les Guyakis sont un relativement petit groupe (une trentaine de personnes) nomade, et de fait n'ont pas la possibilité d'aller conquérir d'autres femmes dans les tribus voisines, et se voient donc contraints de partager leurs épouses pour ne pas engendrer de guerre civile entre les possesseurs de femme et les célibataires ; obligation évidemment perçue comme individuellement très désagréable par les hommes, y compris par le chef en personne qui doit également s'y plier au même titre que tous les autres, et ainsi accepter que son épouse ait un ou plusieurs autres maris.

Concernant le langage, lui-même bénéficie d'un usage détourné (différent et au-delà du simple support de la fonction de médiation) toujours au profit de la cohésion du groupe et de l'anti-pouvoir, ce que nous explorerons à travers quatre exemples. Le premier nous ramène à nouveau chez les Guyakis, où le langage sert d'exutoire pour évacuer toute leur frustration *via* le chant, exclusivement réservé aux hommes tandis que les femmes ne peuvent exprimer que des plaintes ou des lamentations. Ce chant se réalise de façon originale : les hommes à la nuit tombée, entament chacun pour eux des couplets à leur propre gloire qu'ils inventent au fur et à mesure mais expriment tous en même temps, ce qui pourrait s'apparenter à une sorte de vif brouhaha à

l'échelle collective. Il s'agit pour eux d'un chant libératoire et totalement personnel, témoin de leurs aspirations propres, pour s'évader de toutes les contraintes que leurs imposent le contrat social de leur communauté – on le qualifierait d'intime. Par le fait que personne hormis eux ne soit capable d'ouïr clairement au sein de la cacophonie les paroles pourtant clamées de vive voix, le langage se voit ainsi dépossédé de sa fonction de communication. Les Guyakis ne s'expriment que pour eux-mêmes et rompent ainsi la fonction d'échange du langage, ce qui atténue sa portée collective. Ceci vaut également pour les discours des chefs dans d'autres tribus, qui nous fournissent un second exemple presque similaire : tous les matins en effet, les chefs, depuis leur hamac, proclament un discours sur la vertu des principes de la tribu, la gratitude qu'ils doivent aux préceptes de bonne entente hérités de leurs ancêtres et l'intérêt de les perpétuer au quotidien. Qu'ils soient écoutés ou non par les autres membres de la tribu importe peu ; la plupart des membres n'y prêtent *a priori* pas la moindre attention. Pourtant, ces tirades journalières sont fondamentales : d'une part, elles mettent chaque jour à l'épreuve la légitimité du chef en tant qu'orateur éloquent, et d'autre part, contrairement à l'exemple précédent où c'était le chasseur guyaki (émetteur) qui refusait l'échange d'information au cours de son chant, elles laissent l'opportunité cette fois-ci à la société (récepteur) de rompre la fonction d'échange du langage avec le chef, en laissant les membres de la tribu libres d'écouter ou non, ce qui potentiellement diminue la puissance du langage, donc du chef dont c'est la prérogative. Un troisième exemple de l'usage du langage comme contrôle du pouvoir politique, est celui qui est autorisé auprès de n'importe quel membre de la tribu, chef ou non, à savoir la dérision. Clastres nous fait part de deux mythes à propos des chamanes et des jaguars (qui les représentent), dans lesquels ils sont tournés en ridicule. Plus véritablement affublés des attributs classiques du pouvoir que les « chefs », les chamanes constituent en effet une réelle concurrence au pouvoir civil et politique, *via* leur connaissance des choses inconnues des autres, chef compris, (médecine et religion, voire les deux entremêlées). La dérision grâce au langage a pour but de limiter leur puissance potentielle, en détournant la portée inquiétante de leurs paroles et actes. Enfin, un dernier exemple, différent des trois précédents, concerne une autre forme de langage très frappant dans les sociétés amérindiennes, médiée par leurs tatouages. En effet, ceux-ci sont des traces corporelles à la fois visibles et ineffaçables administrées à la suite d'un rite initiatique motivé par l'imposition d'une souffrance extrême aux individus, souvent au moment du passage à l'âge adulte, chez les hommes comme chez les femmes. Au-delà d'un ensemble de potentielles significations symboliques propres à chacune des tribus, pour Clastres il s'agit surtout d'un message transmis par la société à chacun de ses membres, à savoir : « tu es comme nous mais pas plus que nous, et tu ne pourras jamais l'oublier ». Cette sentence, inclusive en tant que marque d'appartenance au clan (chèrement méritée), rappelle dans le même temps l'interdiction d'inégalité de valeur entre individus ; le corps devenant le support écrit de la « mémoire ». Ces différents exemples peuvent être considérés comme des moyens de court-circuiter la fonction d'échange d'information par le langage verbal, entre le chef et les membres de la société. Le langage est maintenu dans une forme d'asymétrie d'usage, qui se traduit par le fait qu'il est, soit strictement personnel



*Le sommeil [d'après Rodin
1894, à gauche],
Brancusi (1908),
Centre Pompidou,
1^{er} juillet 2024*

(premier exemple), soit volontairement négligé par la société (second exemple), soit que sa visée ne soit justement pas informative et réduise la tension résultante de l'asymétrie d'information entre les savants et les lambdas (troisième exemple), ou bien que le langage soit supporté par d'autres canaux moins discriminants que l'usage de la parole. Ces éléments limitent ainsi considérablement la portée (donc la puissance) de l'utilisation verbale du langage, par le fait qu'il est rejeté dans le domaine symbolique ; ce qui en diminue drastiquement le risque d'effets néfastes dans le réel donc sur la société. Pour synthétiser, les individus en tant que tels sont égaux dans la capacité d'échange d'information (y compris politique) que requiert l'organisation d'une vie en communauté ; en revanche, d'autres aspects du langage sont cantonnés à d'autres usages spécifiques à visée essentiellement régulatrice (médiation pour le chef ; reconnaissance de son individualité et dérision pour les membres de la société), sans qu'il n'y ait d'obligation réelle de communication, ce qui permet de maintenir un pouvoir politique immanent et non exclusif.

À travers le prisme de l'analyse structurale, tous ces exemples illustrent les mécanismes sociaux censés compenser l'absence d'autorité du chef : alliances politiques sous-tendues par la gestion matrimoniale exogame, règles sociétales de répartition des biens (nourriture et femmes) sous le régime de la communauté sans préséance ou au contraire privilèges plutôt placés sous l'égide de la responsabilité que du profit, utilisation asymétrique du langage rejeté dans le domaine symbolique (langage sans volonté de communication), mais égalitaire dès lors qu'il s'agit d'un réel échange (réciprocité) d'information entre les chefs et avec les membres de leurs tribus respectives. Ces stratégies préviennent l'émergence d'un pouvoir politique exclusif que les chefs détiendraient si d'aventure ils s'accaparaient les prérogatives de sceller des alliances politiques, répartir la nourriture et les biens, jouir des femmes sans leur assurer personnellement une entière protection en retour, et utiliser le pouvoir de leur parole pour imposer plutôt que médier et convaincre. Le chef indien ne peut décidément pas être confondu avec un chef d'État, ce que Clastres démontre dans son ultime chapitre. Selon lui, la société primitive est égalitaire par essence, et c'est cette caractéristique qui la définit. Toute tentative individuelle de surpasser le reste du groupe est vouée à l'échec – non par le fait d'une surveillance jalouse par la société de ses principes – mais par le fait qu'elle ne pourrait nécessairement qu'avorter, la société ne pouvant évoluer à l'encontre de son intérêt, c'est-à-dire l'intérêt commun. Toute tentative d'instrumentalisation de la tribu par le chef est sitôt déjouée par l'abandon pur et simple de ce-dernier, et en retour celui-ci n'a d'autre choix que d'accepter son instrumentalisation par la société, comme chef de guerre puis comme guide et médiateur en temps de paix, sans aucune satisfaction possible de ses ambitions personnelles. Ainsi, si le chef indien possède certaines capacités qui l'ont amené à être choisi (dons oratoires, savoir-faire de bon chasseur, aptitudes guerrières offensives et défensives), à aucun moment la société ne laisse cette supériorité technique se transformer en autorité politique, sous peine de destitution. Dès lors que la société primitive ne satisfait plus cette condition essentielle (l'égalité de ses membres donc du pouvoir politique), s'y développe un État qui la fait disparaître. Une société primitive n'est donc pas une société sans État (il ne s'agit ni d'un « manque » d'État qui nécessiterait idéalement d'être comblé ; ni d'un stade développemental « pré-étatique » ; elle est intentionnellement et radicalement différente), mais elle court le risque être remplacée par une société à/avec État sitôt que le pouvoir politique se concentre entre les mains d'un chef :

il s'agit alors d'un changement de nature et non d'une évolution. Clastres expose l'origine de cette non-transformation des sociétés primitives ainsi : dissociation du régime économique et du régime politique, par le refus d'un travail qui serait aliéné à une volonté de production d'excès inutile, et donc sciemment limité aux besoins socio-politiques stricts. Ceci permet d'empêcher le risque d'exploitation de certains par d'autres, en dehors du cadre de la réciprocité – donc en dehors d'une économie qui s'autonomiserait indépendamment de sa fonction sociétale pure, et d'une autorité politique qui veillerait au développement de cette économie. Celle-ci, choisie par la société primitive, ne remet jamais directement en cause l'ordre social, et tient compte des dispositions offertes par le progrès technique autant que par l'environnement. Puisqu'il n'y a pas d'envie de possession dans la mesure où la communauté des biens (donc leur circulation) permet à chacun d'avoir ses besoins couverts (Clastres critique le terme d'anthropologie classique d'« économie de subsistance », en démontrant au contraire que c'est une société d'abondance) sans permettre leur accumulation, il n'y a donc pas besoin d'une intensification du travail (situation de surabondance). Pour cette raison, d'une part l'émergence d'une autorité contraignante à des fins économiques n'y a aucune place ; d'autre part, il n'y a pas d'inégalité sociale à préserver, donc aucune tension qui requerrait l'application d'une force extérieure à la société pour être maintenue. En conclusion, il n'y a pas besoin d'État. Pour Clastres, la seule réserve à son raisonnement est un possible « effet taille » : les communautés qui grossissent peuvent nécessiter un besoin de coordination qui outrepassent les capacités logistiques d'une forme d'organisation purement « démocratique » (si l'on accepte de reprendre cette terminologie occidentale). Cependant, l'Histoire a montré au cours des siècles précédents, le secours du pouvoir religieux *via* des prophètes (karai) qui décriaient la survenue d'un tel mal pour la société, *via* des métaphores illuminées, mais qui ont su néanmoins contrecarrer l'émergence du danger que représentait la constitution d'un État dans les sociétés primitives développées telles que celle des Tupi-Guaranis ; et ce indépendamment des conquêtes occidentales qui les ont par la suite ravagées humainement et sociologiquement.

Le but de Clastres était de dévoiler des mécanismes sociaux et sociétaux qui existent dans les sociétés primitives, pour empêcher l'émergence du pouvoir politique (sous-entendu coercitif), qui aboutirait à la constitution d'un État. À travers l'œil de l'analyse structurale, il apparaît que ceux-ci reposent sur l'échange – ou le refus d'échange – des valeurs fondamentales de la société primitive : échanges de biens et de femmes, échange ou partage de conjoints, détournement de la fonction d'échange d'information du langage. Répondant à de nombreuses règles bien établies et parfois très différentes d'une société primitive à une autre (toutes ne sont pas polygynes, toutes n'utilisent pas les mêmes modes d'organisation – chefs avec plus ou moins de prérogatives et/ou de responsabilités–, etc.), Clastres fait remarquer certaines caractéristiques quasi constantes que possède le chef indien dans la Forêt Tropicale sud-amérindienne : talent dans le maniement de la parole, générosité extrême concernant le partage de ses biens, talent de chasseur et ingéniosité pour pourvoir aux besoins de sa tribu, chef de guerre stratège et charismatique, et droit de disposer du nombre de femmes qu'il est capable de nourrir et protéger. Le chef indien est dit « impuissant » aux yeux d'un Occidental, dans la mesure où sa parole ne fait pas loi : il n'est pas pourvu d'une quelconque autorité sur les membres de sa tribu, et il n'existe aucun dispositif politique pouvant l'aider à faire appliquer ses décisions ; d'ailleurs, en dehors des expéditions guerrières, le chef indien ne décide pas. En

effet, les tribus amérindiennes sont par essence profondément égalitaires, d'abord en droit : les membres sont libres ; il n'y a pas de hiérarchie ni de préséance statutaire entre les individus (on distingue ces concepts de celui des marques de respect d'ordre culturel – par exemple envers les Anciens). Simplement des règles sociales et croyances ancestrales édictent la répartition des tâches et des biens, et orientent les actions vers le bien-être de la communauté qui les fait vivre et les protège. Le rôle du chef est alors simplement d'encourager les autres membres à s'y conformer, et d'apaiser les tensions qui pourraient survenir. Pour cela il s'en remet à son talent oratoire et à son prestige, seuls instruments dont il dispose pour accomplir son devoir de médiation. S'il échoue dans cette tâche, ou si au contraire il tente d'utiliser son influence à des fins personnelles qui ne sont pas en adéquation avec celles de la société, c'est sa propre capacité à assurer cette fonction qui est remise en cause et la société l'abandonne. Les tribus amérindiennes sont également profondément égalitaires du point de vue de leur économie : la circulation des biens dans la communauté permet à tous d'avoir leurs besoins satisfaits, et ne permet à aucun d'avoir une plus grande richesse que les autres. Ceci les distingue radicalement des sociétés occidentales, dans lesquelles non seulement la recherche d'un accroissement de la richesse mène à une intensification du travail qui impose le recours à une force externe contraignante pour son exécution ; mais, en plus, la répartition inégalitaire de ces richesses entre les individus génère des tensions qui rend indispensable le recours à un dispositif coercitif pour pouvoir être maintenues. Clastres y voit les origines de l'État, en tant que violence s'exerçant sur la société. Or les sociétés primitives sont non-violentes, aussi luttent-elles contre l'émergence du pouvoir, qui rappelle la dureté de l'état de nature (peur, risque de mort pour celui qui reste seul, et violence exercée par les plus forts sur les plus faibles), par opposition à la protection et la paix sociale offerte par l'organisation communautaire. La prévention de l'émergence d'un tel pouvoir implique un contrôle strict de la part de la société, sur la fonction du chef et sur les messages qu'il peut véhiculer : il n'a que deux fonctions, à savoir médiateur et porte-parole. Lorsqu'il s'agit d'un échange d'information politique, il ne peut ainsi s'exprimer qu'en tant que membre à part entière de la tribu (au même titre que les autres membres), ou alors au nom d'elle-même. Mais sa parole est systématiquement rejetée dans le domaine symbolique (marqué par la possibilité de rupture de la réciprocité de l'échange) lorsqu'il est autorisé à mettre en œuvre ses dons d'éloquence au service de la communauté, et ce de façon impartiale. Tandis qu'en miroir, les autres chasseurs peuvent aussi symboliquement user du langage uniquement à visée strictement intime. En cela, il est possible d'affirmer que les chefs sud-amérindiens ne gouvernent pas : ils ne décident pas, ils ne font pas appliquer, ils n'ont pas le pouvoir de contraindre et sont habilités à utiliser leurs talents uniquement au service de leur société ; dans le cas contraire ils sont systématiquement désavoués. Quelles leçons tirer de cet exemple atypique d'organisation politique, aux yeux d'un lecteur de culture occidentale ?

Il est pour nous plutôt contre-intuitif de penser organisation sans hiérarchie, et hiérarchie sans pouvoir : le chef est celui qui décide et fait appliquer ses décisions ; parfois il les délègue, mais il en conserve la responsabilité. Même s'il doit rendre des comptes, même quand il est élu au sein de l'organisation/de sa société d'origine, sa prise de fonction le place en position de surplomb de l'organisation et, quels que soient les débats, son dernier mot fera loi. En termes de politique, c'est-à-dire de la conduite de la vie collective, il est un agent centralisateur de l'information et souvent des biens,

quitte ensuite à les redistribuer (action effective). Il y a donc une interaction verticale, montante puis descendante, de la société/l'organisation vers le chef, sous le régime de la réciprocité : l'un attend toujours quelque chose de l'autre (prise de décision et/ou de responsabilité contre privilèges et rémunération). L'originalité de l'organisation des sociétés primitives consiste en l'annulation de cette réciprocité : la société attend de son chef une aptitude médiatrice ; en revanche le chef ne peut rien attendre de la société (en cela la société instrumentalise son chef, en exploitant son talent à ses fins ; mais l'inverse est rendu impossible). En contrepartie, la société accorde prestige et biens, mais qui relèvent de l'échange symbolique plutôt que d'une relation contractuelle ; la société ne doit personnellement rien à son chef, allant même encore plus loin dans cette instrumentalisation en lui confiant ses biens les plus précieux (qui n'appartiennent donc pas au chef). Le chef indien ne prend pas de décision, ni ne porte de responsabilité, puisqu'il appartient à la communauté de le faire. Ses prérogatives (porte-parole et médiation) sont rejetées dans le domaine symbolique (par la possibilité assumée d'être négligées par les autres membres) sitôt qu'il les exerce, ce qui diminue sa capacité d'action sur le réel, alors limitée par le bon vouloir ou non de la société, préservant ainsi cette dernière en cas de risque de nuisance. Par ailleurs le chef ne centralise aucune valeur (ni information, ni biens), puisqu'il n'est pourvu d'aucune prérogative le justifiant. Il n'y a pas de position d'inégalité de biens entre le chef et les autres membres (ou alors il s'agit d'une inversion), de sorte que le chef n'est absolument pas en mesure de les redistribuer hormis en sacrifiant sa propre part. Notons qu'il ne s'agit pas là d'une décentralisation du chef vers d'autres membres de la société, mais bien d'un refus de centralisation de la part de la société par aucun de ses membres, qui use de ce fait d'une toile d'autres stratagèmes pour activer autrement certaines des fonctions que l'on tient pour traditionnellement attribuées au chef dans nos pensées occidentales. C'est ainsi pleinement le rôle de la société de se gouverner elle-même, grâce aux nombreux mécanismes substitutifs/alternatifs précédemment exposés. Elle a su les conserver et ne pas s'en remettre au chef ni à personne d'autre pour cela. Et par-dessus tout, elle n'a pas vocation à devenir État. En quoi cette intronisation anthropologique de la société primitive comme étant l'aboutissement de son propre modèle, peut-elle concrètement éclairer les sciences humaines et politiques ?

L'apport de l'anthropologie pour le management peut paraître limité d'emblée : ce dernier, en effet, ne permet pas d'envisager sérieusement un bouleversement complet des modes de fonctionnement occidentaux au profit de schémas organisationnels qui ne partagent pas la préoccupation d'une économie capitaliste, les soucis de performance et de rentabilité. Et l'on pourrait clore dès à présent cette discussion. Pourtant, l'anthropologie interpelle : d'une part il existe des modèles alternatifs ; ces modèles, d'autre part, sont viables (des populations les utilisent au quotidien), et enfin ces modèles sont robustes (bien que désormais sous-représentés, ils traversent les siècles et ont su se répandre à travers tout le continent Sud-Américain en leur temps). Faire le choix d'un mode de gouvernance, que ce soit pour une entreprise ou pour la société, impose avant tout un choix de paradigme, d'angle d'abord. De quel registre doit-il relever ? Clastres répondrait : politique, avant tout ; et de cela découle le reste. Des choix de la manière de conduire la société découle le régime économique (abondance ou surabondance) ; des choix du statut politique (au sens de la possibilité de participation) de chaque individu découle la qualité du ciment social (tensions ou apaisement) ; des choix de considérer le pouvoir comme un outil et

non une composante du système de gouvernement découle l'utilisation ou l'éviction de la violence. De sorte que, quelle que soit la rationalité (en tant que système de propositions logiques organisées et cohérentes entres elles) qui imprègne la société (primitive ou à l'État), c'est en positionnant les choix politiques en amont de celle-ci que les hommes peuvent en maîtriser les modalités de déploiement. Et non laisser la rationalité dominer les choix politiques, c'est-à-dire, par voie de fait, subordonner la population. Il s'agit de réasservir le management au collectif humain (la société) et non à seulement certains de ses membres, et sans le laisser dérouler sa logique propre mais au contraire en développant son potentiel d'utilité.

Du point de vue de la méthodologie scientifique, l'anthropologie impose au chercheur de garder en tête spécifiquement quatre aspects.

Premièrement, la scientificité d'une observation est éminemment dépendante du référentiel dans laquelle on l'interprète, de sorte que l'analyser à travers un prisme qui n'est pas le sien la rend nécessairement inadéquate. Par exemple, analyser une société primitive sans État avec comme critère de jugement la quantité de pouvoir dans ces sociétés est non pertinent, puisque cela empêche la possibilité de penser la riche diversité parmi ces sociétés primitives. Autre exemple, il est inconcevable de positionner un cas particulier comme critère de jugement universel, par exemple en utilisant son propre référentiel (celui des sociétés occidentales) comme caution de l'objectivité scientifique des conclusions qui s'y rapportent.

Deuxièmement, l'anthropologie propose au scientifique un exercice délicat, à savoir extraire des généralités (reproductibilité de l'expérience) sans généraliser (l'affirmer comme vérité unique et absolue). Observer un phénomène qui s'est propagé délivre une information sur sa possibilité d'existence ainsi que sur sa pertinence, et permet donc d'émettre des hypothèses sur son sens. Pourtant il n'existe pas deux tribus pareilles et, quelle que soit l'assertion, elle sera nécessairement assortie d'une multitude de contre-exemples susceptibles de l'invalider ou de la moduler *via* d'autres paramètres. Cette ambiguïté invite le lecteur ou l'auditeur à une extrême prudence lorsqu'un anthropologue affirme « les indiens font », puisqu'il faut alors systématiquement comprendre « la plupart des indiens font », comprendre qu'un phénomène « n'est pas », mais qu'il « peut être », que l'observation n'est pas « la vérité » mais « une vérité ».

Troisièmement, Clastres le démontre tout particulièrement dans cet ouvrage, un anthropologue averti et rigoureux ne saurait prendre toute « évidence » au premier abord comme une vérité pleinement avérée, et doit impérativement rester critique quant à ses sources : plusieurs exemples au cours des différents chapitres sont consacrés à la déconstruction de propos pourtant tenus par des sommités reconnues, notamment concernant l'évaluation démographique des populations sud-amérindiennes à travers les siècles, largement sous-estimée à cause de préjugés sur les capacités techniques, militaires, et traits culturels des indiens. C'est précisément en croisant différentes sources autres que les livres canoniques de l'anthropologie, que ce soient des données géographiques ou même des textes écrits par les premiers conquistadors ou les jésuites en mission, que Clastres a mis en évidence l'écart important entre les estimations traditionnelles (alors que les mêmes sources étaient à disposition mais négligées) et les nouvelles estimations, corroborées par d'autres chercheurs en anthropologie moderne. Ainsi cela nous rappelle-t-il qu'il est important de prendre au sérieux toutes les sources d'information disponibles, en cela même

qu'elles contiennent une information – dont il s'agira ensuite d'étudier attentivement le contexte avant de les écarter.

Enfin, quatrièmement, l'anthropologie est passionnante mais difficile, parce qu'elle mène l'enquête sur des phénomènes cachés, complexes et subtils, qui nécessitent pour leur compréhension d'imbriquer différents registres précisément non scientifiques du point de vue occidental, comme par exemple la poésie, dont l'impact réel est peut-être sous-estimé. De plus, la tendance à la simplification fait, encore plus que dans les sciences « dures », courir le risque d'une mauvaise interprétation voire d'un détournement du sens réel de la pratique décrite.

La Société contre l'État de Clastres fait partie des ouvrages de référence en littérature de sciences humaines – toutes disciplines confondues – cité près de 2 500 fois sur les moteurs de recherche dont plus de 500 fois ces 5 dernières années. S'il est évidemment plébiscité par de nombreuses thématiques spécifiques de l'anthropologie (études de caractéristiques de diverses tribus ou populations à travers le globe), il est également souvent invoqué dans les études portant sur des pratiques politiques alternatives (sous-entendu par rapport aux pratiques modernes occidentales), ou qui visent précisément à proposer de nouveaux modèles. Les thèmes qui lui sont liés concernent entre autres la démocratie, l'émancipation individuelle, la division sociologique des populations, l'économie solidaire : globalement les sujets qui tentent de conjuguer des enjeux d'individualité et de collectivité.

Pour autant, certains anthropologues qui connaissent particulièrement la région de l'Amazonie et certaines réalités ethnologiques, ont une lecture plus avertie et plus critique de cet ouvrage et de l'ensemble de l'œuvre de Pierre Clastres. Ainsi, dans son article « Faut-il encore lire Clastres ? » paru en 2020, Olivier Allard nous apporte-il quelques clés explicatives complémentaires, afin de ne pas se laisser piéger par des contresens ou approximations que nous aurions pu ne pas spontanément saisir. Au-delà du fait que Clastres était déjà décrié par certains de ses confrères du fait de son engagement politique et de sa véhémence provocatrice, les critiques purement scientifiques qu'adressent Allard sont de plusieurs ordres, et mettent en évidence des biais méthodologiques majeurs auxquels il convient d'être particulièrement vigilants : acteurs abstraits (« la société primitive »), équi-finalité et circularité (interprétations insuffisamment prouvées). Sans faire la liste exhaustive de ces critiques, en voici quelques-unes, édifiantes.

Premièrement, les raisonnements de Clastres s'appuient sur un matériel très hétérogène et surtout hétéroclite, privilégiant les recherches documentaires et souvent insuffisamment étayé par des données de terrain. De sorte que ses affirmations relèveraient beaucoup du registre de l'intuition, parfois en décalage avec les travaux de la discipline menés en Amazonie. De fait, nous appuierons cette remarque par le fait que *La Société contre l'État* comporte certains chapitres très théoriques synthétisant les opinions de l'auteur, qui mériteraient davantage d'analyse d'exemples de situations ou de discours réels pour appuyer ses arguments.

Deuxièmement, Clastres considère la société comme une personne morale, un sujet collectif, tandis que dans ses écrits il joue sur l'ambiguïté de ce terme : s'agit-il de



*La prière, Brancusi (1907),
Centre Pompidou, 1^{er} juillet
2024*

la communauté locale, de l'ensemble multi-communautaire dans le territoire de la Forêt Tropicale, ou bien de la logique sociale abstraite ? En outre, des travaux ethnographiques ont, semble-t-il, bien montré que les Sud-amérindiens ne concevaient aucunement la collectivité comme un tout, un corps, de même qu'eux-mêmes ne se conçoivent pas comme des individus à part-entière : il n'y a donc pas réellement de bien commun, au sens de l'identification des choses bénéfiques spécifiquement à une communauté, qui aurait une existence propre et serait au-dessus de la simple intégration de l'ensemble des singularités.

Les groupes locaux sont constitués de réseaux relationnels qui ne se totalisent que de manière exceptionnelle, dans certains contextes rituels ou politiques, c'est-à-dire qu'ils restent en général fragmentés et ouverts, et varient suivant le point de vue considéré. Si la propriété collective est inconcevable, la propriété individuelle n'est en revanche jamais absolue : les Amérindiens des basses terres, parce qu'ils sont intrinsèquement pris dans un réseau de parenté, ont en permanence des attentes et des exigences vis-à-vis des autres. C'est en ce sens qu'ils et elles ne constituent pas des « individus » – pas plus que le groupe local ne représente une « société ». (Allard, 2020, p. 16)

À ce sujet, Allard précise que les travaux amazoniens ont au contraire plutôt montré que ces communautés étaient « instables, fragiles, traversées de tensions internes et en permanente recomposition », tandis que chez Clastres et certains autres auteurs, elles seraient idéalisées et « mises en avant comme cadre souhaité d'une vie harmonieuse ».

Troisièmement, concernant l'étude du système de parentalité, Clastres aurait insuffisamment approfondi le sujet, qui serait bien plus complexe, avec des phénomènes d'adoption et d'échanges culturels bien plus marqués que ce que Clastres laisse entrevoir. Ainsi, les frontières entre ce qui est « interne » ou « externe » à la communauté ne sont pas aussi tranchées et seraient fréquemment contingentes.

Quatrièmement, l'idée qu'un chef puisse être purement et simplement « abandonné » par son groupe, et que ce dernier soit considéré comme lui préexistant et lui survivant, est également simpliste. En effet, cela négligerait la prise en compte des dynamiques internes de fragmentation du groupe – précisément à l'origine de la débâcle du chef, et qui, souvent au plus proche de lui plutôt qu'entre lignées déjà existantes amènent au morcellement et potentiellement à la composition de nouvelles lignées.

D'autres arguments sont avancés, et nous invitons chaudement à lire cet article pour tout lecteur qui souhaiterait démystifier et ainsi mieux évaluer la prise dans le réel du travail de Clastres, sans toutefois fondamentalement nier sa portée philosophique et conceptuelle. Par ailleurs, Allard préconise également de lire Eduardo Viveiros de Castro, lui-même inspiré des travaux de Pierre Clastres, afin d'avoir une vision plus « ethnographique » sur les indiens d'Amazonie. À notre sens, même si le contenu du livre n'est pas toujours aisément accessible à un lecteur novice, lire Clastres reste une belle expérience, dépayssante dans le champ de la pensée ■

Références

- Allard Olivier (2020) “Faut-il encore lire Clastres ?” *L'homme*, n° 236. <https://journals.openedition.org/lhomme/38258>
- Clastres Pierre (1974) *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Lapierre Jean-William (1968) *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Aix-en-Provence, Publication de la Faculté d'Aix-en-Provence.
- Viveiros de Castro Eduardo (1992/1986) *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.