

Préface de Pierre Clastres de la traduction en français du livre de Marshall Sahlins :

**“Âge de pierre, âge d’abondance
L’économie des sociétés primitives”**

(Éditions Gallimard, 1976, 1^{ère} édition en anglais, 1972)



Publié par Résistance71 en avril 2017 ► <https://resistance71.wordpress.com/>

Version PDF réalisé par Jo de JBL1960 ► www.jbl1960blog.wordpress.com

Société contre l'État : la mystification de la doxa anthropologique ou l'abondance dans les sociétés « pré-capitalistes » (Pierre Clastres préfaçant Marshall Sahlins)

~ 1^{ère} PARTIE ~

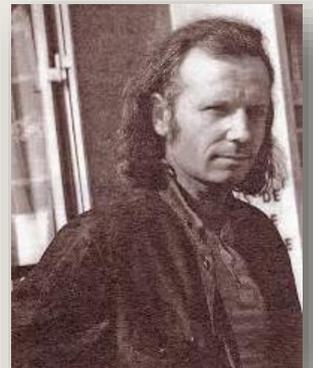
Lire nos dossiers [anthropologie politique](#) et [Pierre Clastres](#)

<https://resistance71.wordpress.com/2017/04/15/societe-contre-letat-la-mystification-de-la-doxa-anthropologique-ou-labondance-dans-les-societes-pre-capitalistes-pierre-clastres-prefacant-marshall-sahlins-1ere-partie/>

Préface de Pierre Clastres de la traduction en français du livre de Marshall Sahlins "Âge de pierre âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives" (Éditions Gallimard, 1976, 1^{ère} édition en anglais, 1972)

Pierre Clastres ►

Décembre 1975



Aperçu numérique du livre :

https://books.google.fr/books/about/%C3%82ge_de_pierre_%C3%A2ge_d_abondance_L_%C3%A9cono.html?id=eiZGDgAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y&hl=fr#v=onepage&q&f=false

Un engouement déjà ancien pour les sociétés primitives assure au lecteur français un approvisionnement régulier et abondant en ouvrages d'ethnologie. Ils ne sont pas tous, tant s'en faut, d'un égal intérêt. Un livre, de temps à autre, se détache sur l'horizon grisâtre de cette production : l'occasion en est trop rare pour que l'on s'abstienne de la marquer. Iconoclaste et rigoureux, aussi salubre que savant, tel est le travail de

Marshall Sahlins dont plus d'un se réjouira de le voir enfin publié en français [1].



Professeur américain de grande réputation, Sahlins est un profond connaisseur des sociétés mélanésiennes. Mais son projet scientifique ne se réduit pas, loin de là, à l'ethnographie d'une aire culturelle déterminée. Débordant largement le pointillisme monographique, comme en témoigne la variété transcontinentale de ses références, Sahlins entreprend

l'exploration systématique d'une dimension du social depuis longtemps scrutée par les ethnologues, il aborde de manière radicalement nouvelle le champ de l'économie, il pose malicieusement la question fondamentale : *qu'en est-il de l'économie dans les sociétés primitives* [2] ? Interrogation, on va le voir, de portée décisive. Non point que d'autres ne l'eussent posée avant lui. Pourquoi revenir, en ce cas, sur un problème qui paraissait réglé de longue date ? On s'aperçoit vite, à suivre la démarche de Sahlins, que *non seulement la question de l'économie primitive n'avait reçu, pour autant qu'elle fit problème, de réponse digne de ce nom, mais surtout que de nombreux auteurs l'ont traitée avec une incroyable légèreté quand ils ne se sont pas tout simplement livrés à une véritable déformation des faits ethnographiques. On se trouve confronté là, non plus à l'erreur d'interprétation possible dans le mouvement de toute recherche scientifique mais, bel et bien, à l'entreprise, encore vivace comme on tentera de le montrer, d'adapter la réalité sociale primitive à une conception préalable de la société et de l'histoire. En d'autres termes, certains représentants de ce que l'on appelle l'anthropologie économique n'ont pas toujours su, c'est le moins qu'on puisse dire, faire le partage entre le devoir d'objectivité, qui oblige au minimum à respecter les faits, et le souci de préserver leurs convictions philosophiques ou politiques. Et dès lors que, délibérément ou inconsciemment peu importe, on subordonne l'analyse des faits*

sociaux à tel ou tel discours sur la société, alors que la science rigoureuse exigerait très exactement le contraire, on se trouve assez vile entraîné aux frontières de la mystification.

C'est à la dénoncer que s'attache le travail exemplaire de **Marshall Sahlins**. Et l'on se tromperait de supposer son information ethnographique beaucoup plus abondante que celle de ses prédécesseurs : bien que chercheur de terrain, il n'apporte aucun fait bouleversant dont la nouveauté contraindrait à reconsidérer l'idée traditionnelle de l'économie primitive. Il se contente — mais avec quelle vigueur ! — de rétablir dans leur vérité les données depuis longtemps recueillies et connues, il choisit d'interroger directement le matériel disponible en écartant sans pitié les idées jusque-là reçues à propos de ce matériel. Autant dire que la tâche que s'assigne Sahlins pouvait être entreprise avant lui : le dossier, en somme, était déjà là, accessible et complet. Mais Sahlins est le premier à l'avoir rouvert, il faut en lui saluer un pionnier.



De quoi s'agit-il ? Les ethnologues économistes n'ont cessé de développer l'idée selon laquelle l'économie des sociétés primitives est une économie de subsistance. Il est bien évident qu'un tel énoncé ne se veut pas simple répétition d'un truisme : à savoir que la fonction essentielle, sinon exclusive, du système de production d'une société donnée consiste, bien sûr, à assurer la subsistance des individus qui composent la société en question. Il s'ensuit qu'à déterminer l'économie archaïque comme économie de subsistance, on désigne moins la fonction générale de tout système de production que la manière dont l'économie primitive remplit cette fonction. On dit d'une machine qu'elle fonctionne bien lorsqu'elle remplit de façon satisfaisante la fonction pour laquelle elle a été conçue. C'est d'un critère semblable que l'on évaluera le fonctionnement de la machine de production dans les sociétés primitives : cette machine fonctionne-t-elle conformément aux buts que lui assigne la société, cette machine assure-t-elle convenablement la satisfaction des besoins matériels du groupe ? Voilà la vraie question que l'on doit poser à propos de l'économie primitive. À cela, l'anthropologie économique « classique » répond par l'idée d'économie de subsistance [3] : l'économie primitive est une économie de subsistance en ce qu'elle

parvient tout juste, au mieux, à grand-peine à assurer la subsistance de la société. *Leur système économique permet aux primitifs, au prix d'un labeur incessant, de ne pas mourir de faim et de froid. L'économie primitive est une économie de survie en ce que son sous-développement technique lui interdit irrémédiablement la production de surplus et la constitution de stocks qui garantiraient au moins l'avenir immédiat du groupe. Telle est, dans sa peu glorieuse convergence avec la certitude la plus fruste du sens commun, l'image de l'homme primitif véhiculée par les « savants » : le Sauvage écrasé par son environnement écologique, sans cesse guetté par la famine, hanté par l'angoisse permanente de procurer aux siens de quoi ne pas périr. Bref, l'économie primitive est une économie de subsistance parce que c'est une économie de la misère.*

A cette conception de l'économie primitive, Sahlins oppose non pas une autre conception mais, tout simplement, les faits ethnographiques. Il procède entre autres à un examen attentif de travaux consacrés à ceux d'entre les primitifs que l'on imagine facilement comme les plus démunis de tous, voués qu'ils sont par le destin à occuper un milieu éminemment hostile où la rareté des ressources cumulerait ses effets avec l'inefficacité technologique : les chasseurs-collecteurs nomades des déserts d'Australie et d'Afrique du Sud, ceux qui, précisément, illustraient à la perfection, aux yeux des ethno-économistes tel Herskovits, la misère primitive. *Or, qu'en est-il en réalité ?* Les monographies où sont respectivement étudiés les Australiens de la Terre d'Arnhem et les Bochimans du Kalahari offrent la particularité nouvelle de présenter des données chiffrées : les temps consacrés aux activités économiques y sont mesurés. Et l'on s'aperçoit alors que, loin de passer toute leur vie à la quête fébrile d'une nourriture aléatoire, ces prétendus misérables ne s'y emploient au maximum que cinq heures par jour en moyenne, plus souvent entre trois et quatre heures. Il en résulte donc qu'en un laps de temps relativement court, Australiens et Bochimans assurent très convenablement leur subsistance. Encore faut-il observer d'abord que ce travail quotidien n'est que rarement soutenu, coupé qu'il est de fréquents arrêts de repos ; ensuite qu'il n'implique jamais l'intégralité du groupe : outre le fait que les enfants et les jeunes gens ne participent que peu ou pas du tout aux activités économiques, ce n'est même pas l'ensemble des adultes qui se consacre

simultanément à la recherche de la nourriture. Et Sahlins note que ces données quantifiées, récemment recueillies, confirment en tout point les témoignages beaucoup plus anciens des voyageurs du XIX^e siècle.

C'est donc au mépris d'informations sérieuses et connues que certains des pères fondateurs de l'anthropologie économique ont, de toutes pièces, inventé le mythe d'un homme sauvage condamné à une condition quasi-animale par son incapacité à exploiter efficacement le milieu naturel. On est loin du compte et c'est le grand mérite de Sahlins que de réhabiliter le chasseur primitif en rétablissant, contre le travestissement théorique (théorique !), la vérité des faits. *Il résulte en effet de son analyse que non seulement l'économie primitive n'est pas une économie de la misère, mais qu'elle permet au contraire de déterminer la société primitive comme la première société d'abondance.* Expression provocatrice, qui trouble la torpeur dogmatique des pseudo-savants de l'anthropologie, mais expression juste : si en des temps courts à intensité faible, *la machine de production primitive assure la satisfaction des besoins matériels des gens, c'est, comme l'écrit Sahlins, qu'elle fonctionne en deçà de ses possibilités objectives, c'est qu'elle pourrait, si elle le voulait, fonctionner plus longtemps et plus vite, produire des surplus, constituer des stocks. Que si, par conséquent, le pouvant, la société primitive n'en fait rien, c'est qu'elle ne veut pas le faire.* Australiens et Bochimans, dès lors qu'ils estiment avoir recueilli suffisamment de ressources alimentaires, cessent de chasser et de collecter. Pourquoi se fatigueraient-ils à récolter au-delà de ce qu'ils peuvent consommer ? Pourquoi des nomades s'épuiseraient-ils à transporter inutilement d'un point à un autre de pesantes provisions puisque, dit Sahlins, « les stocks sont dans la nature elle-même » ? Mais les Sauvages ne sont pas aussi fous que les économistes formalistes qui, faute de découvrir en l'homme primitif la psychologie d'un chef d'entreprise industrielle ou commerciale, soucieux d'augmenter sans cesse sa production en vue d'accroître son profil, en déduisent, les sots, l'infériorité intrinsèque de l'économie primitive. Elle est salubre, par conséquent, l'entreprise de Sahlins qui, paisiblement, démasque cette « philosophie » qui fait du capitaliste contemporain l'idéal et la mesure de toutes choses. Mais que d'efforts cependant pour démontrer que si l'homme primitif n'est pas un entrepreneur, c'est parce que le profit ne l'intéresse pas ; que s'il ne « rentabilise » pas son activité,

comme aiment dire les pédants, c'est non pas parce qu'il ne sait pas le faire, mais parce qu'il n'en a pas envie !



Sahlins ne s'en tient pas au cas des chasseurs. Sous les espèces du Mode de Production Domestique, il examine l'économie des sociétés « néolithiques », des agriculteurs primitifs tels que l'on peut encore les observer en Afrique ou en Mélanésie, au Viêt-Nam ou en Amérique du Sud. Rien de commun, apparemment, entre des nomades de désert ou de forêt et des sédentaires qui, sans négliger la chasse, la pêche et la collecte, sont pour l'essentiel tributaires du produit de leurs jardins. On pourrait au contraire s'attendre, en fonction du changement considérable que constitue la conversion d'une économie de chasse en une économie agraire, à l'écllosion d'attitudes économiques tout à fait nouvelles sans parler, bien entendu, de transformations dans l'organisation même de la société.

S'appuyant sur une masse très importante d'études menées en diverses régions du globe, Sahlins soumet à un examen détaillé les figures locales (mélanésiennes, africaines, sud-américaines, etc.) du M.P.D [Mode de Production Domestique]. Dont il met à jour les propriétés récurrentes : prédominance de la division sexuelle du travail ; production segmentaire à des fins de consommation ; accès autonome aux moyens de production ; relations centrifuges entre les unités de production. *Rendant compte d'une réalité économique (le M.P.D.), Sahlins, avec raison, met en jeu des catégories proprement politiques en ce qu'elles touchent au cœur de l'organisation sociale primitive : segmentation, autonomie, relations centrifuges. Impossibilité essentielle de penser l'économique primitif à l'extérieur du politique.* Ce qui doit pour l'instant retenir l'attention, c'est que les traits pertinents dont on décrit le mode de production des agriculteurs sur brûlis permettent également de cerner l'organisation sociale des peuples chasseurs. De ce point de vue, une bande nomade, tout comme une tribu sédentaire, se compose d'unités de production et de consommation — les « foyers » ou les « maisonnées » — à l'intérieur desquelles prévaut en effet la division sexuelle du travail. Chaque unité fonctionne comme un segment autonome de l'ensemble et

même si la règle d'échange structure solidement la bande nomade, le jeu des forces centrifuges n'en est pas pour autant absent. Au-delà des différences dans le style de vie, les représentations religieuses, l'activité rituelle, la charpente de la société ne varie pas, de la communauté nomade au village sédentaire. *Que des machines de production aussi différentes que la chasse nomadique et l'agriculture sur brûlis soient compatibles avec des formations sociales identiques, voilà un point dont il conviendra de mesurer toute la portée.*

Toute communauté primitive aspire, du point de vue de sa production de consommation, à l'autonomie complète ; elle aspire à exclure toute relation de dépendance par rapport aux groupes voisins. C'est, exprimé en une formule condensée, l'idéal autarcique de la société primitive : on produit un minimum suffisant pour satisfaire à tous les besoins, mais on s'arrange pour produire la totalité de ce minimum. *Si le M.P.D. est « un système foncièrement hostile à la formation de surplus », il n'est pas moins hostile à laisser la production glisser au-dessous du seuil qui garantit la satisfaction des besoins. L'idéal d'autarcie économique est en fait un idéal d'indépendance politique, laquelle est assurée tant que l'on n'a pas besoin des autres.* Cet idéal, naturellement, ne se réalise ni partout ni toujours. Les différences écologiques, les variations climatiques, les contacts ou les emprunts peuvent conduire une société à éprouver le besoin de telle denrée ou de telle matière, ou de tel objet que d'autres savent fabriquer, sans pouvoir le satisfaire. C'est pourquoi, comme le montre Sahlins, des groupes voisins, ou même éloignés, se trouvent engagés en des relations plus ou moins intenses d'échange de biens. Mais, précise-t-il aussi au cours de sa patiente analyse du « commerce » mélanésien, « les sociétés mélanésiennes ne connaissent pas de « marchés » et il en va sans doute de même des sociétés archaïques ». Le M.P.D. tend ainsi, en vertu du désir d'indépendance de chaque communauté, à réduire le plus possible le risque encouru dans l'échange déterminé par le besoin : « la réciprocité entre partenaires commerciaux est non seulement un privilège mais aussi un devoir. Spécifiquement, elle fait obligation de recevoir aussi bien que de rendre ». Le commerce entre tribus n'a rien à voir avec l'import-export. Or, la volonté d'indépendance — l'idéal autarcique — immanente au M.P.D. en tant qu'elle concerne la communauté comme telle dans son rapport aux autres

communautés, cette volonté est aussi à l'œuvre en un sens à l'intérieur de la communauté, où les tendances centrifuges poussent chaque unité de production, chaque « maisonnée », à proclamer : chacun pour soi ! Naturellement, un tel principe, féroce en son égoïsme, ne trouve que rarement à s'exercer : il y faut des circonstances exceptionnelles, comme cette famine dont Firth observa les effets sur la société tikopia, victime en 1953-54 d'ouragans dévastateurs. Cette crise, écrit Sahlins, « révéla la fragilité du célèbre « nous » — Nous, les Tikopia — dans le même temps qu'elle démontrait à l'évidence la force du groupe domestique. La maisonnée apparut comme la forteresse de l'intérêt privé, celui du groupe domestique, une forteresse qui en cas de crise s'isole du monde extérieur, relève ses pont-levis sociaux — lorsqu'elle ne s'emploie pas à piller les jardins de ses parents ». Tant que rien de grave ne vient altérer le cours normal de la vie quotidienne, la communauté ne laisse pas les forces centrifuges menacer l'unité de son Soi, on continue à y respecter les obligations de la parenté. C'est pourquoi, au terme d'une forte technique d'analyse du cas de Mazulu, village de Valley Tonga, Sahlins pense pouvoir expliquer la sous-production de certaines maisonnées par leur certitude que la solidarité des mieux nantis jouera en leur faveur : « car si certaines d'entre elles échouent, n'est-ce pas précisément parce qu'elles savent d'emblée pouvoir compter sur d'autres ? » Mais que survienne l'imprévisible événement (calamité naturelle ou agression extérieure, par exemple) qui bouleverse l'ordre des choses, alors la tendance centrifuge de chaque unité de production s'affirme, la maisonnée tend à se replier sur elle-même, la communauté s'« atomise » en attendant que passe le mauvais moment.

Cela ne signifie pas pour autant que même en des conditions normales, on respecte toujours de bon gré les obligations de la parenté. Dans la société maori, « la maisonnée est... constamment confrontée à un dilemme, contrainte constamment de manœuvrer, de transiger entre la satisfaction de ses besoins propres et ses obligations plus générales envers les parents éloignés qu'elle doit s'efforcer de satisfaire sans compromettre son propre bien-être ». Et Sahlins cite quelques savoureux proverbes maori où se manifestent clairement l'agacement ressenti devant des parents trop quémandeurs et la mauvaise humeur qui masque plus d'un acte généreux accompli

sans gaieté de cœur, si le donataire ne peut se prévaloir que d'un faible degré de parenté.

Le M.P.D. assure ainsi à la société primitive une abondance mesurée par l'égalisation de la production aux besoins, il fonctionne en vue de leur totale satisfaction en refusant d'aller au-delà. *Les Sauvages produisent pour vivre, ils ne vivent pas pour produire : « le M.P.D. est une production de consommation dont l'action tend à freiner les rendements et les immobiliser à un niveau relativement bas »*. Une telle « stratégie » implique évidemment comme un pari sur l'avenir : à savoir qu'il sera fait de répétition et non de différence, que la terre, le ciel et les dieux veilleront à maintenir le retour éternel du même. Et c'est bien, en général, ce qui se passe : exceptionnel est le changement qui, telle la catastrophe naturelle dont furent victimes les Tikopia, vient déformer les lignes de force de la société. Mais c'est aussi dans la rareté de ces circonstances que se dévoilent à nu les lignes de sa faiblesse : « l'obligation de générosité inscrite dans la structure ne résiste pas à l'épreuve du malheur. Incurable imprévoyance des Sauvages, comme le disent les chroniques des voyageurs ? Bien plutôt se lit, en cette insouciance, le souci majeur de leur liberté.

A travers l'analyse du M.P.D., c'est bien une théorie générale de l'économie primitive que nous propose Sahlins. De ce que la production s'y trouve exactement adaptée aux besoins immédiats de la famille, il dégage, avec une grande clarté, la loi qui soutient le système : « le M.P.D. recèle un principe anti-surplus ; adapté à la production de biens de subsistance, il a tendance à s'immobiliser lorsqu'il atteint ce point. » Le constat, ethnographiquement fondé, que d'une part les économies primitives sont sous-productives (travail d'une partie seulement de la société en des temps courts à intensité faible), que d'autre part elles satisfont toujours les besoins de la société (besoins définis par la société elle-même et non par une instance extérieure), un tel constat impose donc, en sa paradoxale vérité, l'idée que la société primitive est en effet une société d'abondance (la première assurément, la dernière aussi peut-être), puisque tous les besoins y sont satisfaits. Mais il fait également affleurer la logique qui œuvre au cœur de ce système social : *structuralement, écrit Sahlins, l'« économie » n'y existe pas. C'est dire que l'économique, comme secteur se déployant de manière autonome dans le champ social, est absent du M.P.D. ; ce dernier fonctionne comme*

production de consommation (assurer la satisfaction des besoins) et non comme production d'échange (acquérir du profit en commercialisant les surplus). Ce qui s'impose, en fin de compte (ce qu'impose le grand travail de Sahlins), c'est la découverte que les sociétés primitives sont des sociétés du refus de l'économie [4].

Les économistes formalistes s'étonnent que l'homme primitif ne soit pas, comme le capitaliste, animé par le goût du profit : c'est bien, en un sens, de cela qu'il s'agit. La société primitive assigne à sa production une limite stricte qu'elle s'interdit de franchir, sous peine de voir l'économie échapper au social et se retourner contre la société en y ouvrant la brèche de l'hétérogénéité, de la division entre riches et pauvres, de l'aliénation des uns par les autres. *Société sans économie certes, mais, mieux encore, société contre l'économie : telle est l'éclatante vérité vers laquelle nous conduit la réflexion de Sahlins sur la société primitive.* Réflexion rigoureuse par son mouvement qui nous en enseigne sur les Sauvages plus long que tout autre ouvrage du même genre. Mais entreprise aussi de vraie pensée car, libre de toute dogmatique, elle ouvre aux plus essentielles questions : à quelles conditions une société est-elle primitive ? *À quelles conditions la société primitive peut-elle persévérer en son être indivisé ?*

Société contre l'État : la mystification de la doxa anthropologique ou l'abondance dans les sociétés « pré-capitalistes » (Pierre Clastres préfaçant Marshall Sahlins)

~ 2^{ème} PARTIE ~

<https://resistance71.wordpress.com/2017/04/18/societe-contre-letat-la-mystification-de-la-doxa-anthropologique-ou-labondance-dans-les-societes-pre-capitalistes-pierre-clastres-prefacant-marshall-sahlins-2eme-partie/>

« Ainsi donc qui sont les réalistes ? Les réalistes, à mon sens, sont les personnes susmentionnées qui prennent la culture comme l'état originel de l'existence humaine et l'espèce biologique comme secondaire et conditionnelle... La culture est plus

ancienne que l'Homo sapiens, bien plus ancienne et la culture fut une condition fondamentale du développement biologique de l'espèce. Des preuves de culture dans la ligne généalogique humaine remontent à environ 3 millions d'années, alors que la forme actuelle de l'humain n'est vieille que de quelques centaines de milliers d'années. [...] Le point critique est que pour quelques 3 millions d'années, les humains ont évolué biologiquement sous une sélection culturelle. Nous avons été façonnés corps et âmes pour une existence culturelle. »

~ Marshall Sahlins, « L'illusion occidentale de la nature humaine », 2008 ~

Lire nos dossiers [anthropologie politique](#) et [Pierre Clastres](#)

Société sans État, société sans classes : ainsi l'anthropologie énonce-t-elle les déterminations qui font qu'une société peut être dite primitive. Société donc sans organe séparé du pouvoir politique, société qui empêche, de manière délibérée, la division du corps social en groupes inégaux et opposés : « La société primitive admet la pénurie pour tous, mais non l'accumulation par quelques-uns. » C'est dire toute l'importance du problème que pose l'institution de la chefferie dans une société non divisée : qu'en est-il de la volonté égalitariste inscrite au cœur du M.P.D. face à l'établissement de relations hiérarchiques ? ***Le refus de la division qui règle l'ordre économique cesserait-il d'opérer dans le champ du politique ? Comment le statut supposé supérieur du chef s'articule-t-il à l'être indivisé de la société ? Comment se tissent, entre la tribu et son leader, les relations de pouvoir ?*** Cette problématique parcourt le travail de Sahlins, qui l'aborde plus directement dans sa minutieuse analyse des systèmes mélanésiens à big-man où se conjoignent ensemble, en la personne du chef, la politique et l'économie.

Dans la plupart des sociétés primitives, on exige du chef deux qualités essentielles : talent oratoire et générosité. On ne reconnaîtra pas comme leader un homme inhabile à parler ou avare. Il ne s'agit pas, bien entendu, de traits psychologiques personnels mais de propriétés formelles de l'institution : ***il est de la position de leader d'exclure la rétention des biens.*** C'est cette véritable obligation de générosité dont Sahlins examine, en des pages pénétrantes, l'origine et les effets. Au point de départ d'une

carrière de big-man, « son ambition effrénée : goût stratégique du prestige, sens tactique des moyens de l'acquérir. Il est bien évident que, pour être prodigue en biens, le chef doit d'abord les détenir. Comment va-t-il se les procurer ? Si l'on élimine le cas, non pertinent du point de vue du problème posé, des objets manufacturés que le leader reçoit par exemple des missionnaires ou des ethnologues pour ensuite les redistribuer aux membres de la communauté ; si l'on tient compte d'autre part qu'en ces sociétés est constamment à l'œuvre le principe selon lequel « la liberté de gagner aux dépens d'autrui n'est pas inscrite dans les relations et modalités de l'échange, il reste que, *pour remplir son obligation de générosité, le big-man devra produire tout seul les biens dont il a besoin : il ne peut pas compter sur les autres.* Seuls lui fourniront aide et assistance ceux qui, pour diverses raisons, estiment utile de travailler pour lui : les gens de sa parenté qui entretiennent dès lors avec lui une relation de clientèle. La contradiction entre la solitude du chef et la nécessité d'être généreux se résout également par le biais de la polygynie : si, dans un grand nombre de sociétés primitives, la règle monogamique prévaut largement, la pluralité des épouses est en revanche presque toujours un « privilège » des hommes importants, c'est-à-dire des leaders. *Mais, bien plus qu'un privilège, la polygynie des chefs se dévoile comme une nécessité en ce qu'elle constitue pour eux le principal moyen d'agir comme leaders : la force de travail des épouses supplémentaires est utilisée par le mari en vue de produire les surplus de biens de consommation qu'il distribuera à la communauté.* Un point se trouve donc pour l'instant solidement établi : dans la société primitive l'économie, en tant qu'elle ne s'inscrit plus dans le mouvement du M.P.D., n'est qu'un moyen de la politique, l'activité de production s'y subordonne à la relation de pouvoir, c'est seulement au niveau de l'institution de la chefferie qu'apparaissent à la fois la nécessité et la possibilité d'une production de surplus.

Avec raison, Sahlins décèle là l'antinomie entre la force centrifuge immanente au M.P.D. et la force inverse qui anime la chefferie ; tendance à la dispersion du côté du mode de production, tendance à l'unification du côté de l'institution. Au lieu supposé du pouvoir prendrait donc place le centre autour duquel la société, sans cesse travaillée par les puissances de dissolution, s'institue comme unité et comme communauté : force d'intégration de la chefferie contre force de désagrégation du

M.P.D. : « le big-man et son ambition effrénée sont autant de moyens grâce auxquels une société segmentaire, « acéphale » et fragmentée en petites communautés autonomes résout son cloisonnement... pour se constituer un champ de relations plus vaste et atteindre à des niveaux de coopération plus élevés ». Le big-man offre ainsi, selon Sahlins, l'illustration d'une sorte de degré minimum dans la courbe continue du pouvoir politique, qui conduirait progressivement jusqu'aux royautes polynésiennes par exemple : « dans ces sociétés pyramidales, l'intégration des petites communautés est parachevée, alors qu'elle n'est guère qu'amorcée dans les systèmes mélanésien à big-man, et proprement inimaginable dans le contexte des peuples chasseurs ». Le big-man serait donc la figure minimale du roi polynésien, et ce dernier serait l'extension maximale du pouvoir du big-man. Généalogie du pouvoir de ses formes les plus diffuses à ses réalisations les plus concentrées : tiendrait-on là, en leur peu mystérieux secret, le fondement de la division sociale entre maîtres et sujets et l'origine plus lointaine de la machine étatique ?

Considérons les choses de plus près. Comme dit Sahlins, le big-man accède au pouvoir « à la sueur de son front », faute de pouvoir exploiter les autres en vue de produire des surplus, il s'exploite lui-même, ses femmes et ses parents-clients : auto-exploitation du big-man et non exploitation de la société par le big-man qui ne dispose évidemment pas du pouvoir de contraindre les autres à travailler pour lui, puisque c'est précisément ce pouvoir-là qu'il cherche à conquérir. Il ne saurait donc être question, en de telles sociétés, d'une division du corps social selon l'axe vertical du pouvoir politique : nulle division en une minorité de dominants (le chef et ses clients) qui commanderaient et une majorité de dominés (le reste de la communauté) qui obéiraient. C'est bien plutôt le spectacle contraire que nous offrent les sociétés mélanésiennes. Pour autant que l'on puisse y parler de division, on s'aperçoit en effet que, s'il y en a une, c'est seulement celle qui sépare en somme une minorité de travailleurs « riches » d'une majorité de « paresseux » pauvres : *mais, et c'est ici que l'on touche au fondement même de la société primitive, les riches ne le sont que de leur propre travail, dont les produits sont appropriés et consommés par la masse oisive des pauvres. En d'autres termes, la société en son ensemble exploite le travail de la minorité qui entoure le big-man.* Comment dès lors parler de pouvoir à propos du chef,

s'il est exploité par sa société ? Paradoxale disjonction des forces que toute société divisée maintient dans l'unité : on aurait d'un côté le chef exerçant son pouvoir sur la société, de l'autre la société soumettant ce même chef à une exploitation intensive ? Mais quelle est alors la nature de cet étrange pouvoir dont on cherche en vain la puissance qui l'habite ? Qu'en est-il en fin de compte de ce pouvoir à l'exercice duquel la société primitive n'offre pas la moindre prise ? Peut-on tout simplement parler encore de pouvoir ? C'est bien tout le problème : pourquoi Sahlins nomme-t-il pouvoir ce qui, à l'évidence, n'en est pas ?

On décèle ici la confusion, à peu près générale dans la littérature ethnologique, entre le prestige et le pouvoir. Qu'est-ce qui fait courir le big-man ? En vue de quoi transpire-t-il ? Non pas, bien sûr, en vue d'un pouvoir que, rêverait-il même de l'exercer, les gens de la tribu refuseraient de subir, mais en vue du prestige, en vue de l'image avantageuse que lui renvoie le miroir d'une société prête à célébrer en chœur la gloire d'un chef si prodigue et si travailleur. C'est cette incapacité à penser le prestige sans le pouvoir qui grève tant d'analyses d'anthropologie politique et qui se révèle singulièrement trompeuse dans le cas des sociétés primitives. *A confondre prestige et pouvoir, on méconnaît tout d'abord l'essence politique du pouvoir et des relations qu'il institue dans la société, on introduit ensuite dans la société primitive une contradiction qui ne peut s'y faire jour.* Comment la volonté d'égalité de la société pourrait-elle s'accommoder du désir de pouvoir qui veut précisément fonder l'inégalité entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent ? Poser la question du pouvoir politique dans les sociétés primitives contraint à penser la chefferie à l'extérieur du pouvoir, à méditer cette donnée immédiate de la sociologie primitive : le leader y est sans pouvoir. En échange de sa générosité, qu'obtient le big-man ? Non pas la réalisation de son désir de pouvoir, mais la fragile satisfaction de son point d'honneur, non pas la capacité de commander, mais l'innocente jouissance d'une gloire qu'il s'épuise à entretenir. Il travaille, au sens propre, pour la gloire : la société la lui concède volontiers, occupée qu'elle est à savourer les fruits du labeur de son chef. Tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute.

De ce que le prestige du big-man ne lui procure aucune autorité, il s'ensuit qu'on ne peut repérer en lui le premier degré dans l'échelle du pouvoir politique et que, bien à

tort, on croyait voir en lui le lieu réel du pouvoir. Comment, dès lors, mettre en continuité le big-man et les autres figures de la chefferie ? Apparaît ici une conséquence nécessaire de la confusion de départ entre prestige et pouvoir. *Les puissantes royautes polynésiennes ne résultent pas d'un développement progressif des systèmes mélanésiens à big-man parce qu'il n'y a, en de tels systèmes, rien qui puisse se développer : la société ne laisse pas le chef transformer son prestige en pouvoir. Il faut, par suite, résolument renoncer à cette conception continuiste des formations sociales, et accepter de reconnaître la radicale coupure qui sépare les sociétés primitives, où les chefs sont sans pouvoir, des sociétés où se déploie la relation de pouvoir : discontinuité essentielle des sociétés sans État et des sociétés à État.*

Or, il est un instrument conceptuel qui, inconnu généralement des ethnologues, permet de résoudre bien des difficultés : il s'agit de *la catégorie de dette*. Revenons un instant à l'obligation de générosité à laquelle ne peut pas ne pas se soumettre le chef primitif. Pourquoi l'institution de la chefferie passe-t-elle par cette obligation ? Elle exprime assurément comme une sorte de contrat entre le chef et sa tribu, aux termes duquel il reçoit des gratifications propres à satisfaire son narcissisme en échange d'un flux de biens qu'il fait couler sur la société. L'obligation de générosité contient en elle, on le voit bien, un principe égalitariste qui place en position d'égalité les partenaires échangistes : la société « offre » le prestige, le chef l'acquiert en échange des biens. Pas de reconnaissance de prestige sans fourniture de biens. Mais ce serait méconnaître la vraie nature de l'obligation de générosité que d'y voir seulement un contrat garantissant l'égalité des parties en cause. Se dissimule, sous cette apparence, la profonde inégalité de la société et du chef en ce que son obligation de générosité est, en fait, un devoir, c'est-à-dire une dette. *Le leader est en situation de dette par rapport à la société en tant justement qu'il en est le leader*. Et cette dette, il ne peut jamais s'en acquitter, le temps du moins qu'il veut continuer à être le leader : qu'il cesse de l'être, et la dette aussitôt s'abolit, car elle marque exclusivement la relation qui unit chefferie et société. *Au cœur de la relation de pouvoir s'établit la relation de dette.*

On découvre alors ce fait majeur : si les sociétés primitives sont des sociétés sans organe séparé du pouvoir, cela ne signifie pas pour autant qu'elles sont des sociétés sans pouvoir, des sociétés où ne se pose pas la question du politique. C'est bien, au contraire, de refuser la séparation du pouvoir d'avec la société que la tribu entretient avec son chef une relation de dette car c'est bien elle qui demeure détentrice du pouvoir et qui l'exerce sur le chef. La relation de pouvoir existe bien : elle prend la figure de la dette qu'à jamais doit payer le leader. L'éternel endettement du chef garantit pour la société qu'il demeure extérieur au pouvoir, qu'il n'en deviendra pas l'organe séparé. Prisonnier de son désir de prestige, le chef sauvage accepte de se soumettre au pouvoir de la société en réglant la dette qu'institue tout exercice du pouvoir. En piégeant le chef dans son désir, la tribu s'assure contre le risque mortel de voir le pouvoir politique se séparer d'elle pour se retourner contre elle : la société primitive est la société contre l'État.

Puisque la relation de dette appartient à l'exercice du pouvoir, on doit être en mesure de la déceler partout où s'exerce le pouvoir. C'est bien ce que nous enseignent les royautés, polynésiennes ou autres. Qui paye ici la dette ? Qui sont les endettés ? Ce sont, on le sait bien, ceux que rois, grands prêtres ou despotes nomment « gens du commun », dont la dette prend le nom du tribut qu'ils doivent aux dominants. D'où il ressort qu'en effet le pouvoir ne va pas sans la dette et qu'inversement la présence de la dette signifie celle du pouvoir. Ceux qui, dans une société quelle qu'elle soit, détiennent le pouvoir, marquent sa réalité et prouvent qu'ils l'exercent en imposant à ceux qui le subissent le paiement du tribut. Détenir le pouvoir, imposer le tribut, c'est tout en un, et le premier acte du despote consiste à proclamer l'obligation de le payer. Signe et vérité du pouvoir, la dette traverse de part en part le champ du politique, elle est immanente au social comme tel.

C'est dire que comme catégorie politique, elle offre le critère sûr par quoi évaluer l'être des sociétés. *La nature de la société change avec le sens de la dette. Si la relation de dette va de la chefferie vers la société, c'est que celle-ci reste indivisée, c'est que le pouvoir demeure rabattu sur le corps social homogène. Si, au contraire, la dette court de la société vers la chefferie, c'est que le pouvoir s'est séparé de la société pour se concentrer entre les mains du chef, c'est que l'être désormais hétérogène de la société*

renferme la division en dominants et dominés. En quoi consiste la coupure entre sociétés non divisées et sociétés divisées ? Elle se produit lorsqu'il y a renversement du sens de la dette, lorsque l'institution détourne à son profit la relation de pouvoir pour la retourner contre la société, dès lors partagée entre une base et un sommet vers qui monte sans cesse, sous les espèces du tribut, l'éternelle reconnaissance de dette. La rupture dans le sens de circulation de la dette opère entre les sociétés un partage tel qu'il est impensable dans la continuité : pas de développement progressif, pas de figure du social intermédiaire entre la société non divisée et la société divisée. *La conception de l'Histoire comme continuum de formations sociales s'engendrant mécaniquement les unes à partir des autres s'interdit, dans sa cécité au fait massif de la rupture du discontinu, d'articuler les vrais problèmes : pourquoi la société primitive cesse-t-elle, à tel moment, de coder le flux du pouvoir ? Pourquoi laisse-t-elle l'inégalité et la division ancrer dans le corps social la mort qu'elle conjurait jusque-là ? Pourquoi les Sauvages réalisent-ils le désir de pouvoir du chef ? Où prend naissance l'acceptation de la servitude ?*

La lecture attentive du livre de Sahlins suscite à chaque instant semblable interrogation. Il ne les formule pas explicitement lui-même, car le préjugé continuiste agit comme un véritable obstacle épistémologique à la logique de l'analyse conduite. Mais l'on voit bien que sa rigueur le rapproche infiniment d'une telle élaboration conceptuelle. Il ne se méprend nullement sur l'opposition entre le désir d'égalité de la société et le désir de pouvoir du chef, opposition qui peut aller jusqu'au meurtre du leader. Ce fut le cas chez les gens de Paniai qui, avant de tuer leur big-man, lui avaient expliqué : « tu ne dois pas être le seul riche parmi nous, nous devrions tous être pareils, alors toi, il faut que tu sois l'égal de nous ». Discours de la société contre le pouvoir à quoi fait écho le discours renversé du pouvoir contre la société, clairement énoncé par l'autre chef : « Je suis un chef non pas parce que les gens m'aiment mais parce qu'ils me doivent de l'argent et qu'ils ont peur. » Le premier et le seul parmi les spécialistes d'anthropologie économique, Sahlins jette les bases d'une nouvelle théorie de la société primitive en ce qu'il nous permet de mesurer l'immense valeur heuristique de la catégorie économique-politique de la dette.

*

Il faut enfin relever que l'œuvre de Sahlins fournit une pièce essentielle au dossier d'un débat qui, jusqu'à présent furtif, ne saurait cependant beaucoup tarder à s'inscrire à l'ordre du jour : qu'en est-il du marxisme dans l'ethnologie, et de l'ethnologie dans le marxisme ? Interrogation dont l'enjeu est vaste car elle va bien au-delà de la paisible lice universitaire. Rappelons simplement ici les termes d'un problème qui, tôt ou tard, sera soulevé. Le marxisme n'est pas seulement la description d'un système social particulier (le capitalisme industriel), il est également une théorie générale de l'Histoire et du changement social. Cette théorie se pose comme la science de la société et de l'histoire, elle se déploie dans la conception matérialiste du mouvement des sociétés et découvre la loi de ce mouvement. Il y a donc une rationalité de l'Histoire, l'être et le devenir du réel socio-historique relèvent, en dernière instance, des déterminations économiques de la société : ce sont, en fin de compte, le jeu et le développement des forces productives qui déterminent l'être de la société, et c'est la contradiction entre le développement des forces productives et les rapports de production qui, enclenchant le changement social et l'innovation, constitue la substance même et la loi de l'Histoire. La théorie marxiste de la société et de l'histoire est un déterminisme économique qui affirme la prévalence de l'infrastructure matérielle. L'histoire est pensable parce qu'elle est rationnelle, elle est rationnelle parce qu'elle est, pour ainsi dire, naturelle, ainsi que le dit Marx dans *Le Capital* : « Le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire... » Il s'ensuit que le marxisme, en tant que science de la société humaine en général, est apte à penser toutes les formations sociales dont l'histoire offre le spectacle. Aptitude certes, mais, plus encore, obligation de penser toutes les sociétés afin que la théorie trouve partout sa validation. Les marxistes ne peuvent donc pas ne pas penser la société primitive, ils y sont contraints par le continuisme historique affirmé par la théorie dont ils se réclament [1].

Lorsque les ethnologues sont marxistes, ils soumettent évidemment la société primitive à l'analyse qu'appelle et permet l'instrument dont ils disposent : la théorie marxiste et son déterminisme économique. Ils doivent par conséquent affirmer que même dans les sociétés bien antérieures au capitalisme, l'économie occupe une place centrale, décisive. Il n'y a en effet aucune raison pour que les sociétés primitives, par

exemple, fassent exception à la loi générale qui englobe toutes les sociétés : les forces productives tendent à se développer. On se trouve ainsi amené à poser deux questions très simples : l'économie est-elle centrale dans les sociétés primitives ? Y observe-t-on la tendance des forces productives à se développer ? Ce sont très exactement les réponses à ces demandes que formule le livre de Sahlins. Il nous enseigne ou nous rappelle que, dans les sociétés primitives, l'économie n'est pas une « machine » à fonctionnement autonome : impossible de la séparer de la vie sociale, religieuse, rituelle, etc. *Non seulement le champ économique ne détermine pas l'être de la société primitive, mais c'est bien plutôt la société qui détermine le lieu et les limites du champ de l'économie. Non seulement les forces productives ne tendent pas au développement, mais la volonté de sous-production est inhérente au M.P.D. La société primitive n'est pas le jouet passif du jeu aveugle des forces productives, elle est au contraire la société qui exerce sans cesse un contrôle rigoureux et délibéré sur sa capacité de production.* C'est le social qui règle le jeu économique, *c'est, en dernière instance, le politique qui détermine l'économique.* Les sociétés primitives sont des « machines » anti-production. *Quel est alors le moteur de l'histoire ? Comment déduire les classes sociales de la société sans classes, la division de la société indivisée, le travail aliéné de la société qui n'aliène que le travail du chef, l'État de la société sans État ? Mystères. Il résulte de tout cela que le marxisme ne peut penser la société primitive parce que la société primitive n'est pas pensable dans le cadre de cette théorie de la société. L'analyse marxiste vaut, peut-être, pour des sociétés divisées ou pour des systèmes où, apparemment, la sphère de l'économie est centrale (le capitalisme). Une telle analyse est, plus que saugrenue, obscurantiste, lorsqu'elle veut s'appliquer aux sociétés non divisées, aux sociétés qui se posent dans le refus de l'économie.* On ne sait s'il est facile ou non d'être marxiste en philosophie, on voit bien en revanche qu'il est impossible de l'être en ethnologie.

Iconoclaste et salubre, disions-nous du grand travail de Marshall Sahlins qui met à bas les mystifications et impostures dont se contentent, trop souvent, les sciences dites humaines. Plus soucieux d'élaborer la théorie à partir des faits que d'adapter les faits à la théorie, Sahlins nous montre que la recherche ne peut être que vivante et libre, car une grande pensée peut périr de se dégrader en théologie. *Économistes*

formalistes et anthropologues marxistes présentent ceci de commun qu'ils sont incapables de réfléchir sur l'homme des sociétés primitives sans l'inclure dans les cadres éthiques et conceptuels issus du capitalisme ou de la critique du capitalisme. Leurs dérisoires entreprises ont le même lieu de naissance, elles produisent les mêmes effets : ils font, les uns et les autres, une ethnologie de la misère. Et c'est le grand mérite de Sahlins que de nous aider à comprendre la misère de leur ethnologie.

Pierre Clastres – Décembre 1975

Publié par Résistance71 ► <https://resistance71.wordpress.com/>



*Je réalise la version PDF de ce texte fort, puissant dont les mots claquent à nos consciences « éveillées » puisque l'oligarchie régnante, même et surtout à bout de souffle, telle une bête blessée et affolée par nos assauts incessants. Réalisant que nous ne sommes plus dupes et que nous déconstruisons, patiemment, pierre par pierre les mythes, mensonges, dogmes et doctrines instaurés depuis plus de 2600 ans. Et qui s'est réorganisée depuis plus de 500 ans avec les premiers colons envahisseurs/exterminateurs lancés à la Conquête du Nouveau Monde au titre de la doctrine chrétienne de la découverte. Nous permet de lutter efficacement contre ce fléau de l'humanité ; Le **Colonialisme** et ce par quoi il arrive ; **L'État**. Réhabilitant ainsi les pratiques ancestrales qui avaient cours dans les sociétés dites primitives. Comme l'anthropologue **James C. Scott** dans « L'art de ne pas être gouverné, une histoire anarchiste des hauts-plateaux de l'Asie du Sud-Est » explique très bien comment 200 millions de personnes échappent toujours aujourd'hui aux diktats des États-nations, Chine incluse dans cet endroit du monde appelé « **Zomia** ». Ces peuples, tout comme les sociétés traditionnelles africaines, amérindiennes, australasiennes, les Kurdes syriens aussi, possèdent quelques très bonnes clés de la solution à nos problèmes. Le but étant de vaincre l'inertie de départ, en faisant la jonction avec ces pratiques et en dépoussiérant notre mémoire ancestrale.*

Jo de JBL1960BLOG ► www.jbl1960blog.wordpress.com