

# **Causerie de Charles Macdonald**

**Anthropologue au CNRS**



**10 Octobre 2014 au CIRA de Marseille**

**Publié par Résistance 71 le 27 juillet 2019 dans :**

**Gilets Jaunes : Anthropologie de l'anarchie pour  
un changement radical de paradigme  
(Causerie de Charles Macdonald)**

**Version PDF**

**Complétée & Enrichie par JBL 1960**



# **Gilets Jaunes : Anthropologie de l'anarchie pour un changement radical de paradigme (causerie de Charles Macdonald)**

Publié par Résistance 71 le 27 juillet 2019

*“La possession individuelle est la condition de la vie sociale, cinq mille ans de propriété le démontrent. La propriété est le suicide de la société. La possession est un droit, la propriété est contre le droit. Supprimez la propriété tout en maintenant la possession et, par ce simple changement de principe, vous révolutionnez la loi, le gouvernement, l'économie et les institutions, vous chasserez le mal de la surface de la terre.”*

~ Pierre Joseph Proudhon, 1840, “**Qu'est-ce que la propriété ?**” ~

*“Je pense maintenant qu'une bonne socio-anthropologie va dans le sens d'une pensée anarchiste ou anarchisante. Donc l'anarchisme chez moi est la conséquence d'une démarche anthropologique et ma pensée anthropologique n'est pas la conséquence d'une conviction anarchiste préalable.”*

~ Charles Macdonald ~

*Nous attirons tout particulièrement ici l'attention du lecteur sur la notion de don et de partage abordée par l'auteur en rapport avec la dette qui s'établit, ou pas, dans les différents types de société ; très très intéressant... Notons également que Macdonald cite régulièrement 4 anthropologues que les lecteurs de ce blog connaissent bien : Pierre Clastres, James C. Scott, David Graeber et Marcel Mauss pour le plus ancien, ce qui nous fait dire que quelque part, on ne vous a pas fait perdre votre temps... Toutes ces réflexions sont en toile de fond de notre analyse politique que nous avons publiée en 2017 sous la forme du « Manifeste pour la société des sociétés ».*

*Les courtes Questions/Réponses avec l'assemblée sous le texte sont très intéressantes également et particulièrement d'actualité.*

**Résistance 71**

À lire aussi de Charles Macdonald :

**« Le mouvement des Gilets Jaunes est-il anarchiste ? »**



***Charles Macdonald, anthropologue CNRS***

**Centre International de Recherches sur  
l'Anarchisme (CIRA)**

**Anthropologie de l'anarchie et anarchisme**

**Causerie de Charles Macdonald**

**10 octobre 2014 au CIRA de Marseille**

Source : [http://cira.marseille.free.fr/includes/textes/imp\\_bio.php?ordre=30](http://cira.marseille.free.fr/includes/textes/imp_bio.php?ordre=30)

Je suis très heureux d'être devant vous et vous suis reconnaissant de l'intérêt que vous portez aux idées que je peux développer sur l'anthropologie et sur l'anarchisme, et le rapport entre les deux. Je suis en France à peu près le seul de mon espèce car je ne connais pas d'autre représentant en France de ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie anarchiste. Il y en a eu un dont le nom a été cité, Pierre Clastres. Il est mort prématurément et l'héritage qu'il a laissé sur le plan de la théorie anthropologique présente malheureusement des insuffisances.

Je voudrais vous expliquer d'abord qui je suis. Je ne suis pas un anarchiste qui fait de l'anthropologie. Je suis un anthropologue qui est venu aux idées anarchistes. Presque toute ma vie j'ai fait de l'ethnographie, c'est-à-dire de la

description de populations particulières, et il y a environ huit ans j'ai commencé à faire ce que j'avais vraiment eu très envie de faire toute ma vie c'est-à-dire de la comparaison et de la théorie. Je me suis demandé ce qui peut expliquer comment les hommes s'organisent, partout, dans toutes les sociétés humaines connues. Mes études ethnographiques qui ne m'avaient pas conduit à devenir anarchiste jusqu'alors m'avaient tout de même mis sur une piste. C'est cette piste qui m'a permis de développer une approche théorique du social validant des thèses anarchistes. Je pense maintenant qu'une bonne socio-anthropologie va dans le sens d'une pensée anarchiste ou anarchisante. Donc l'anarchisme chez moi est la conséquence d'une démarche anthropologique et ma pensée anthropologique n'est pas la conséquence d'une conviction anarchiste préalable. C'est bien ou c'est mal, je ne sais pas, mais c'est intéressant du point de vue de la validité de cette démarche

Pour dire les choses simplement j'ai travaillé dans une population, les Palawan, au sud des Philippines, qui sont des gens tout à fait pacifiques, non violents et très égalitaires. Ça ne posait pas un problème mais leur sociologie posait un problème en ce sens que je n'arrivais pas à définir clairement des groupes à l'intérieur de cet ensemble ethnique ; les groupes étaient informels, se faisaient et se défaisaient dans le temps et n'étaient pas définis en fonction des critères habituellement utilisés par notre socio-anthropologie. J'étais très embêté, je me disais : voilà des gens qui n'ont pas de groupes clairement définis, où on n'appartient pas à un groupe d'une façon unilatérale, claire, les groupes ne sont pas disjoints deux à deux. Il y a un flou, une indéfinition qui sont gênants. En plus, il n'y a pas de chef... Donc comment expliquer cela ? Je ne trouvais pas, du moins dans la théorie anthropologique, d'explication à cet état de chose. Et je voyais même que la définition qu'on donnait d'une société ou d'une organisation sociale c'était d'être formée d'un ensemble de groupes disjoints qui ont une interaction entre eux, par exemple des clans, des villages, des chefferies, etc... Et dans la société que j'étudiais, les groupes ou les segments n'étaient pas clairement définis, ils bougeaient sans cesse, ils n'avaient pas de composition stable, pas de représentants. Je me suis donc gratté la tête assez longtemps et j'ai fini par trouver des réponses dans les travaux d'ethnologues qui avaient travaillé sur les Inuit. Je me suis rendu compte que malgré la différence, énorme, entre ces deux sociétés, entre d'une part la société tropicale que j'avais étudiée, des essarteurs, des agriculteurs, et d'autre part des gens qui vivaient sur la banquise, de purs chasseurs et pêcheurs, il y avait des ressemblances énormes. Ces deux formations sociales étaient pratiquement identiques. Elles étaient caractérisées par l'absence de cette chose tellement indispensable à la théorie sociologique qui est le groupe social ; il n'y avait pas de groupes bien définis ; il y avait des réseaux, des agrégats de personnes qui formaient de petites communautés tout à fait viables, tout à fait fonctionnelles, mais qui n'étaient pas définies selon les critères de la sociologie traditionnelle tels qu'on les appliquaient aux sociétés, même primitives.

C'est là que je me suis dit : il y a deux sortes de communautés humaines, et c'est l'argument central que je vais essayer d'exposer dans cette petite causerie : il y a deux formes de vie collective humaine, la forme sociale, et la forme anarchique. La forme anarchique existe à l'état concret dans un petit nombre de cas, en général situés aux limites géographiques du monde habité, dans des refuges, dans des montagnes, dans des déserts, sur les banquises ou dans les forêts tropicales. C'est là qu'existent encore quelques groupes qui vivent de façon anarchique c'est-à-dire qui fonctionnent sans principe hiérarchique, sans chefs, et selon des modalités qui relèvent d'une grille conceptuelle différente. Il fallait en trouver une nouvelle pour expliquer la façon dont ces hommes vivaient ensemble, comment ils arrivaient à maintenir une existence collective durable. On a dans la littérature anthropologique quelque chose d'absolument incroyable. Un grand nombre d'ethnologues sont allés en Afrique, en Amérique du Sud, ou en Nouvelle-Guinée, et dans différentes parties du monde. Ils y ont attentivement observé des sociétés et les ont étudiées de façon tout à fait professionnelle, par l'observation participante. Or quelques-uns de ces ethnologues sont arrivés à la conclusion que certaines populations n'avaient aucune organisation sociale. Cela aurait dû causer au moins un certain malaise, pour ne pas dire des questions tout à fait dérangeantes, mais, figurez-vous, pas du tout. Les anthropologues ont considéré soit que c'étaient des exceptions qui ne valaient pas la peine de s'en soucier considérablement, ou que leurs ethnographes s'étaient trompés, avaient mal étudié les faits, etc.

Il y a en effet une résistance considérable dans la sociologie ou dans l'anthropologie à admettre le fait qu'il existe des groupes humains qui sont de vraies communautés, qui vivent sur plusieurs, voire des dizaines, ou même des centaines de générations, sans aucunement adopter les principes qui permettent à nos sociétés d'exister. C'est tout de même incroyable et je voudrais m'arrêter quelques secondes là-dessus avant d'aller plus loin et d'expliquer comment moi je vois les choses sur le plan conceptuel et théorique.

Je pense que la résistance à toute idée anarchique, anarchisante ou anarchiste du social, de la vie collective humaine chez les sociologues et les anthropologues en particulier et aussi d'une façon générale, vient d'un premier gros malentendu ; on a pensé qu'on pouvait construire des sociétés sans propriété privée. L'idée de propriétés privées était une idée tout à fait fondamentale dans la pensée révolutionnaire aussi bien celle du XVIII<sup>e</sup> que du XIX<sup>e</sup> siècle. En revanche l'idée d'une société sans chef, sans aucune forme d'autorité, sans pouvoir politique, ne paraissait pas acceptable. Il nous est plus facile d'accepter l'idée ou l'utopie d'une société dénuée de toute propriété privée – on a essayé de créer des sociétés collectivistes sur ce plan-là, que l'idée qu'une société puisse ne pas avoir du tout de chef, où personne ne puisse donner d'ordre à personne. Cela paraît ridicule, impensable. En réalité,

ce qui se passe, c'est qu'il n'existe pas de société, la plus primitive soit-elle qui ne connaisse une forme au moins de propriété privée pour une raison extrêmement simple, qu'a rappelée Proudhon. Ce dernier a dit deux choses : « **La propriété c'est le vol** », mais il a dit aussi « **La propriété c'est la liberté** ». C'est-à-dire que le minimum de propriété privée garantit l'autonomie du sujet. Si je n'ai rien, je ne peux rien faire, je dépends des autres. Si j'ai quelque chose qui me permet de vivre c'est déjà le début de la liberté. On retrouve cette idée chez des gens qui sont dénués de l'idée de toute accumulation de richesse, par exemple les Hadza de Tanzanie, et beaucoup d'autres populations de chasseurs-cueilleurs, voire même d'agriculteurs. En revanche la société que j'ai étudiée, la société Palawan, mais d'autres encore, ne connaissent aucune forme d'autorité politique, il n'y a pas de chef, personne ne peut donner d'ordre à personne. C'est un fait très connu maintenant en ethnographie. Dans diverses populations, amérindiennes, asiatiques, vous avez des communautés où les anciens, disons ceux qui ont la parole, n'ont finalement aucune espèce d'autorité sur personne, ils disent : « Il faut faire ceci, il faut faire cela », puis tout le monde rentre chez soi et fait ce qu'il veut. Il n'y a pas de contraintes, pas de donneurs d'ordres. Ça va tellement loin qu'on considère que les parents ne peuvent pas donner d'ordres à leurs enfants : l'autonomie de l'individu est garantie dès la plus petite enfance. Cela ne veut pas dire qu'on n'essaie pas tout de même d'éduquer les gosses, de leur dire de ne pas faire ci, de ne pas faire ça, mais les enfants peuvent toujours dire non à leurs parents, et quand ils disent non à leurs parents ceux-ci sont malheureux, ils baissent la tête, ils ne sont pas contents du tout, mais quand l'enfant dit non, il dit non. Cette idée de l'autonomie individuelle, réelle, concrète, existe très fortement dans ces communautés.

Donc on est partis sur la mauvaise piste, on est partis sur la piste de sociétés primitives sans propriété mais avec un peu d'autorité tout de même et c'est exactement le contraire qui se passe. C'est une raison parmi d'autres pour

laquelle l'anthropologie sociale, particulièrement en France a été tellement hostile à toute entreprise d'analyse de type anarchiste. Je tenais à faire cette introduction.

Pourquoi l'anthropologie anarchiste est-elle si absente en France. Chez les géographes français il y a une tradition anarchiste très forte, avec Élisée

Reclus et d'autres qui était de tradition anarchiste de façon très militante. Mon collègue Philippe Pelletier est un exemple de cette tradition très vivante. Mais des anthropologues anarchistes en France il y en a très peu, il y a eu Pierre Clastres, comme je l'ai dit, et c'est à peu près tout. Je n'en connais pas



d'autres, mais aux États-Unis et en Grande-Bretagne en revanche il y a une tradition anarchiste beaucoup plus vivante qu'en France, beaucoup plus étendue. Elle a un public, des lecteurs ; il y a de très bons anthropologues anarchistes aux États-Unis, alors qu'en France il n'y en a pas du tout pour certaines des raisons que je vous ai données mais qui ne sont pas les seules. Le cœur de mon argumentation se réduit à trois dimensions. Comme je l'ai dit tout à l'heure, on part du constat qu'il existe deux formes d'organisation collective humaine : la forme anarchique et la forme sociale. La forme sociale est toujours hiérarchique, elle suppose toujours du pouvoir ; la forme anarchique, au sens étymologique du terme, est une forme d'organisation où il n'y a pas de chef : j'appelle cette forme d'organisation anarcho-grégaire.

Pourquoi anarcho et pourquoi grégaire ? Elle est anarcho, c'est-à-dire anarchique, non pas anarchiste, parce que l'anarchisme implique une doctrine. Or des gens comme ceux que j'ai étudiés, et d'autres, n'ont pas véritablement de doctrine, ils ne sont pas des militants d'une cause, ils vivent simplement cette vie-là, je les appelle des anarches, des gens sans chef.

Mais il y a un deuxième sens à anarchie, qui est le sens principal dans le langage courant, qui est le chaos, le désordre. Or ce sens du mot anarchie est également approprié pour définir ces formes de vie collective où domine un principe d'indétermination. Ce sont des formes d'organisations non linéaires qui obéissent à des principes stochastiques ; les choses ne sont pas prévisibles à l'avance.

C'est pour ça qu'il n'y pas de groupes clairement définis ; on appartient à un groupe à un moment et à un autre on n'y appartient plus. Telle formation sociale a telle configuration à tel moment et telle autre configuration à tel autre moment, sans qu'on puisse prévoir à l'avance quelle sera la configuration suivante exacte et cela en vertu du principe d'autonomie des sujets. Chacun peut choisir son affiliation, son appartenance et ses choix varient dans le temps, ils changent constamment. Nous, si nous sommes Français, nous sommes Français toujours, alors que là on est à un moment ceci et à un autre moment autre chose. J'appelle donc ces systèmes anarcho-grégaire ou anarcho-libertaires, ou encore anarcho-égalitaires.

J'utilise le terme grégaire parce que mon approche est aussi une approche d'anthropologie évolutionnaire, je ne vais pas trop insister là-dessus, mais nous appartenons à une espèce animale, biologique qui est grégaire. L'homme vit toujours en groupe, toujours. C'est une détermination de notre évolution biologique, il y a des espèces animales qui sont solitaires, comme certains grands félins, mais il y a des espèces grégaires. L'homme ne vit qu'en groupe, il ne vit pas nécessairement en société, mais il vit toujours en collectivité et partout quelle que soit la forme d'organisation sociale, qu'elle soit anarchiste ou non, hiérarchique ou égalitaire, il y a toujours de la coopération. Les deux



principes fondamentaux, si on veut faire de l'axiomatique, c'est la coopération et l'autonomie du sujet. Tout découle de là.

Mais pour l'instant restons encore un peu à la surface des choses. Ces organisations anarcho-grégaires s'opposent en trois points, ou sur trois dimensions principales, aux organisations sociales ou socio-hiérarchiques. Dans chacune de ces trois grandes dimensions il y a deux choix opposés.

La première dimension c'est la hiérarchie ou l'égalité. Il n'est pas facile sur un plan sociologique de démontrer que l'égalité est une bonne chose. Pourtant, paradoxalement, nous pensons en général que l'égalité est souhaitable. Pourquoi pensons-nous que l'égalité est souhaitable ? Il n'est pas facile de répondre à cette question ni philosophiquement, ni sociologiquement, ni historiquement. Les historiens pensent qu'ils trouvent la réponse à cette question dans la philosophie anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle et française du XVIII<sup>e</sup>. Mais l'idée d'égalité est bien antérieure. Un des problèmes qui se pose pour répondre à cette question de l'égalité versus hiérarchie, si vous voulez, c'est que nos sociétés, celles où nous vivons la société française, occidentale, industrielle, occidentale est évidemment fondée sur l'inégalité. Vous enlevez l'inégalité, vous n'avez plus de société. L'inégalité est une condition sine qua non de la vie sociale. Comment peut-on, alors que nous vivons cette vie sociale malgré tout, peut-être à notre corps défendant ou d'une façon tout à fait volontaire et heureuse, ça dépend des gens, comment peut-on en même temps croire à l'égalité ? Pourquoi écrit-on au fronton de nos édifices publics : liberté, égalité, fraternité. Pourquoi revendique-t-on l'égalité ? Sur le plan théorique c'est avec de l'inégalité et de la hiérarchie que nous créons de l'ordre. La notion logico-mathématique d'ordre renvoie nécessairement à une idée d'inégalité ; créer de l'ordre avec de l'égalité est extrêmement difficile, peut-être même impossible pensent beaucoup de théoriciens.

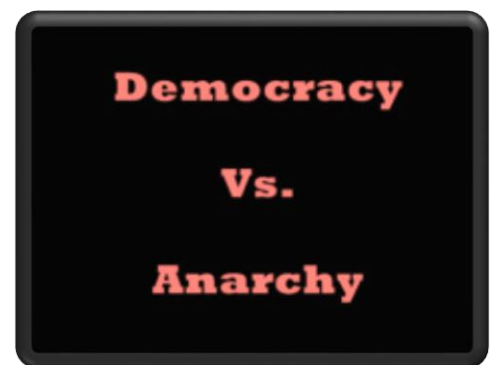
Beaucoup de sociologues, peut-être la majorité d'entre eux, ont éliminé le problème en disant que l'égalité c'est très simple, c'est l'absence de hiérarchie, c'est-à-dire que là où il n'y a pas de hiérarchie, on est égaux. Rien n'est plus faux, les sociétés qui vivent dans l'égalité construisent cette égalité. L'égalité est toujours le produit d'un processus volontaire de la part des populations qui souhaitent rester égales, et nous avons des exemples de populations égalitaires : celles que j'ai étudiées aux Philippines, mais il y en a bien d'autres. Comment les gens font-ils pour rester égalitaires ? Quelles espèces de processus sont à l'œuvre ? Quelles actions, quels comportements, quelles règles permettent de créer et de maintenir l'égalité ?

Un des meilleurs spécialistes anthropologues, ethnologues de la question pense qu'il s'agit d'une lutte constante contre la dominance. C'est l'idée qu'avait Clastres, à savoir qu'il existait des groupes humains qui se battaient

quotidiennement, tout le temps, pour empêcher l'émergence de chefs, de gens qui voulaient acquérir une position dominante. Cette idée de Clastres est une idée très juste, quoiqu'il n'ait pas su trop la préciser ; ce processus existe dans certaines populations dites primitives ou tribales, mais il n'existe pas dans toutes. Vous avez des sociétés primitives et tribales extrêmement hiérarchiques, en Nouvelle-Guinée par exemple, ou en Afrique, et ailleurs aussi. Vous avez beaucoup de sociétés traditionnelles, (nommées aussi tribales, primitives, archaïques, prémodernes, sans écriture, pré-étatiques) qui ne sont pas du tout égalitaires. Malgré des signes de primitivité dans les costumes, les croyances, les cérémonies, les coutumes, elles sont organisées tout à fait hiérarchiquement, autant que les nôtres, plus même parfois.

Mais certaines populations ont gardé cette idée d'égalité et la défendent tous les jours, becs et ongles, en empêchant certains de gagner des prérogatives. Il y a toute une série de manœuvres possibles pour y parvenir : la rumeur publique, l'ostracisme, la moquerie et une façon permanente de maintenir une certaine atmosphère de convivialité égalitaire entre les acteurs sociaux, les sujets, les agents du groupe, de la communauté.

Cela m'amène à parler d'un autre concept qui enrichit cette vision des choses, celui de liens faibles et de liens forts. C'est un concept assez intéressant parce qu'il fait comprendre ce que je veux dire. Des sociologues ont développé l'idée que des liens faibles jouent un rôle très important dans l'univers social par rapport aux liens forts. J'ai un peu travaillé cette idée et je l'utilise de la façon suivante : un lien fort est un lien socialement institutionnel, défini une fois pour toutes entre des personnes et qui est défini par rapport à quelqu'un d'autre, une tierce autorité ; par exemple d'être citoyen français est un lien fort, je ne peux pas décider ce matin que je suis citoyen chinois ; je peux le vouloir mais si je veux vraiment être citoyen chinois, je vais en demander aux autorités chinoises la permission, et lorsque je serai citoyen chinois je le serai pour toujours ou en tout cas pour très longtemps. En revanche un lien de connivence entre personnes qui se reconnaissent comme tels peut être rompu à tout moment, c'est un lien faible. L'amour érotique, romantique entre deux personnes est un lien faible de ce point de vue ; il est intense, certes, mais pendant un certain temps. Quand il faiblit, il se rompt et aucun des deux partenaires n'a à demander l'autorisation à une autorité extérieure la possibilité de ne plus former un couple ; c'est un lien faible. Le mariage en revanche est un lien fort, d'une part parce qu'il est pensé comme devant durer toute la vie, du moins il était pensé comme cela autrefois, et même comme un lien sacré qui était sanctionné par l'autorité de l'Église ou de l'État. Monsieur le curé ou monsieur le maire vous disait si vous étiez mariés ou pas, donc c'était un lien



fort. La société telle que nous la connaissons, telle que nous la vivons, est une société de liens forts.

Il y a des liens institutionnels, contraignants, forts, qui nous situent et nous contraignent dans l'ordre social. Mais nous vivons aussi dans un univers de liens faibles qui sont tout simplement les liens de camaraderie, d'amitié, d'affection, d'entente personnelle, les liens de gens qui s'associent librement pour poursuivre un but commun du plus anodin au plus réfléchi, ce qu'un philosophe américain, l'historien Peter Lamborn Wilson, alias Hakim Bey, appelle des zones d'autonomie temporaire. Par exemple un dîner entre amis, un pique-nique, une randonnée avec un club de marche sont de tels lieux ou moments d'autonomie temporaire. On y participe sans nécessairement s'engager pour la vie vis-à-vis des autres, il n'y a pas d'engagement définitif, de loyauté à déclarer. On le fait par plaisir, et en raison des relations immédiates et concrètes qui nous lient aux autres, dans le moment, sans engager l'avenir.

L'idée à retenir c'est donc qu'il y a des groupes humains qui vivent avec des liens faibles, sans liens forts. Les sciences sociales ont du mal à admettre cela, puisqu'elles considèrent généralement que le plaisir qu'on peut avoir à la société des autres est en quelque sorte un décor, quelque chose d'annexe, de complètement accessoire, pas assez sérieux pour pouvoir suffire à constituer un groupe. Nous vivons dans une société post-édénique, avec une vision triste du social. Il faut souffrir et il faut être sérieux pour mériter la société. Un groupe humain qui vit sans être vraiment sérieux est difficilement admissible pour les sociologues. C'est insupportable à leurs yeux. C'est une raison pour laquelle dans les sciences sociales nous ne comprenons pas les groupes humains qui vivent avec des liens faibles.

Mais ces liens faibles comment fait-on pour les maintenir en existence ? Si vous avez un lien faible, vous le renforcez : si vous avez une petite ficelle et que vous voulez attacher quelque chose de lourd, vous multipliez le nombre de liens, vous faites des torons ou vous tressez plusieurs ficelles. De même dans une telle société vous tentez de développer ce que j'appelle les « conditions de félicité » de la vie collective. C'est un concept que j'emprunte à la linguistique. Vous faites en sorte que les interactions avec autrui soient satisfaisantes. Dans ces communautés vivant avec des liens faibles on observe que, parmi tous les types d'interactions possibles, celles qui comportent la plaisanterie, le rire, les blagues, le chahutage amical ont une grande importance pour maintenir la cohésion de leur ensemble communautaire, de leur ensemble social.

Je reviens maintenant à mes trois principes : le premier c'était l'égalité versus la hiérarchie. Des sociétés égalitaires existent quoiqu'en disent certains anthropologues. La deuxième grande dimension, c'est celle de la réciprocité,

de l'échange, et de leur contraire, le partage. On touche là quelque chose qui intéresse beaucoup les anthropologues et sociologues et plus particulièrement les anthropologues et sociologues marxistes, à cause du primat des infrastructures, des rapports de production. Là aussi l'anthropologie sociale, et pas seulement française, a été coupable, ou victime de cécité ; elle n'a pas vu quelque chose qui était pourtant évident. Un grand anthropologue du début du XX<sup>e</sup> siècle, Marcel Mauss, que vous connaissez sans doute, a écrit un texte remarquable, l'Essai sur le don, qui a constitué un modèle de ce que pouvaient être tous les échanges dans les sociétés humaines. Ce modèle s'applique effectivement dans beaucoup de cas. Mais Mauss a oublié quelque chose qui est caché et qu'on n'a jamais véritablement pris en considération, le partage, en confondant les deux, en pensant que le partage était une forme de don.

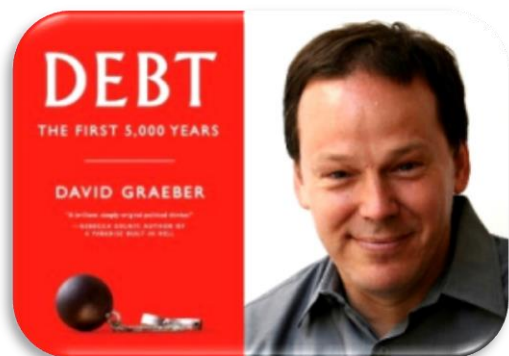
Mauss a écrit que dans une société primitive quand on donne quelque chose, ce quelque chose, ou quelque chose d'équivalent, revient toujours à la personne qui l'a donné, à son point de départ. Autrement dit il y a toujours cette espèce de va-et-vient qui va de A à B et qui peut éventuellement passer par C. Il y a toujours un cycle d'échanges sous forme de trois obligations : je suis obligé de donner, je suis obligé de recevoir ce qu'on me donne, et finalement je suis obligé de rendre. Ces trois formes d'obligations forment en quelque sorte un contrat social ; ceci permet d'expliquer beaucoup de choses, dans un vaste domaine, par exemple dans le domaine de la parenté et du mariage. Claude Lévi-Strauss s'est saisi de ce modèle et de ces implications pour le mariage dans les sociétés traditionnelles ou primitives : c'est l'échange ou la circulation de femmes qui vont d'un groupe à l'autre. Ce don et cette circulation de filles et de sœurs s'accompagnent de circulations de biens, d'idées et de personnes. Il y a donc création de liens, création du social, à travers le processus du don et de l'échange.

Mauss ne s'est pas trompé, mais il a laissé une case vide qui n'a pas été explorée, c'est le partage. Je vais expliquer avec cet exemple que je donne souvent parce qu'il me paraît assez clair : dans les vieilles sociétés patriarcales françaises ou européennes, le chef de famille, le maître de maison, tenait, paraît-il, la miche de pain et un couteau, découpait des tranches de cette miche et tendait ces tranches de pain à tous les convives qui étaient autour de la table. Ainsi il donnait quelque chose, il donnait la nourriture aux autres, mais les autres qui recevaient la nourriture, lui devaient quelque chose, lui devaient des services. Il y avait une implication hiérarchique évidente dans ce don du pain par le maître de maison. Pensons maintenant à la façon dont nous distribuons le pain quand nous avons un dîner entre amis : il est coupé, mis dans une panier. À table chacun se sert, à sa convenance, personne ne donne à personne. Je mets entre parenthèses le fait qu'il a peut-être été acheté par le maître de maison, mais ce n'est pas essentiel ; le cas du partage du pain sur la table n'a rien à voir avec le don du pain par le patriarche dans les vieilles sociétés rurales ou européennes.

C'est exactement ce qui se passe avec le partage, l'antithèse du don je le répète, et les sociétés tribales, particulièrement celles des chasseurs-cueilleurs ont inventé tout un tas de solutions pour que précisément il n'y ait pas de dons, et donc pas de donateurs ni de dettes. La dette en effet est ce qui crée de la différence, de la hiérarchie : il y a celui qui doit, qui est inférieur, et celui à qui on doit, le créancier, qui est supérieur. Pour éviter cela, on a trouvé des procédés divers, certains assez curieux.

Par exemple chez les Inuit le chasseur qui a capturé un phoque doit le partager avec les autres chasseurs qui s'en sont approchés et l'ont touché même après qu'il a été tué. En le touchant ils en deviennent ipso facto propriétaires d'une partie. Ce n'est donc pas le chasseur qui donne la proie qu'il a tuée, cette proie est amenée dans le groupe où elle est découpée suivant des règles préétablies. Chez les Palawan que j'ai étudiés, lorsqu'un chasseur a capturé dans son piège ou tué à la lance un sanglier, il l'apporte à son beau-père, qui est en général l'ancien dans le groupe. C'est lui qui le découpe et le distribue à tout le monde, en réservant bien entendu une partie pour le chasseur. Là aussi le chasseur ne fait qu'apporter la proie à son groupe et c'est un autre qui distribue la viande. Le vrai donateur est le Maître des Sangliers, un être divin, extérieur à la société. De telles modalités sont nombreuses, particulièrement dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, dans lesquelles on évite absolument que le chasseur soit le propriétaire de l'animal : il n'y a pas de don, il y a un partage. Les Inuit avaient cette phrase remarquable que vous connaissez sans doute, qui avait été rapportée par un explorateur anthropologue, Peter Freuchen. Alors qu'il avait remercié chaleureusement le chasseur qui lui avait donné une part d'un morse tué sur la banquise, l'Inuit lui avait dit : « Ici on ne remercie pas, parce qu'avec les cadeaux on fait des esclaves comme avec le fouet on dresse les chiens ». Accepter un don c'est renoncer à une partie de sa liberté. L'idée que le partage et le don sont deux dispositifs antinomiques n'a pas été perçue dans la théorie comme fournissant un modèle distinct de la réciprocité, sauf récemment par quelques anthropologues (James Woodburn entre autres). Cette idée fondamentale, à savoir que l'éthique du partage et l'éthique du don sont antithétiques n'est pas parvenue à la conscience claire de la plupart de mes collègues, ce qui est dommage parce que cela permet de beaucoup mieux comprendre les populations anarchiques qui vivent avec une éthique du partage. Ça ne veut pas dire que ces gens-là n'échangent pas. Ils achètent, ils échangent, ils empruntent, ils prêtent, mais c'est l'éthique du partage qui domine leur pratique distribution, c'est cela qui est important. Le partage est en fait une dimension ou une relation, fondamentale parce que c'est la seule qui est absolument égalitaire, c'est-à-dire où les sujets de la transaction sont absolument équivalents.

La troisième dimension c'est ce que j'appelle la corporation ou, selon l'expression de David Graeber, un anthropologue anarchiste américain, la



transcendance du principe corporatif. Nous entrons ici dans un domaine qui va vous paraître un peu plus philosophique parce que le mot de transcendance est emprunté à la philosophie mais c'est aussi un terme qui a une application sociologique essentielle et qui a une valeur psychologique et cognitive.

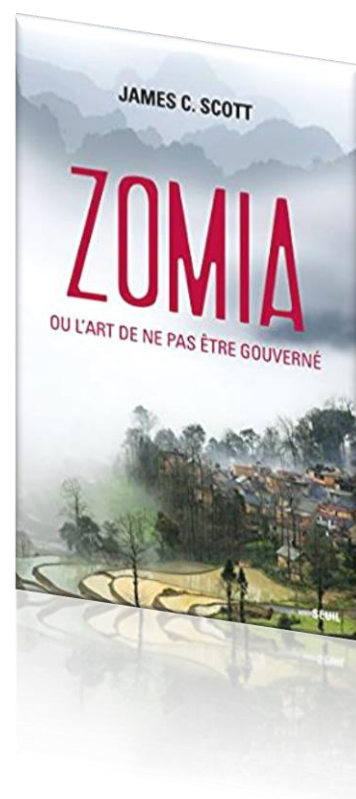
La transcendance est un des moyens qu'ont des sociétés comme la nôtre d'exister, s'opposant ainsi à des sociétés anarchiques qui vivent dans l'immanence. La transcendance pose qu'il existe une entité, quelque chose qui existe au-delà du sensible, du monde perçu ou de l'expérience immédiate, et que cette entité qui existe au-delà, l'idée est contenue dans le préfixe trans qui signifie au-delà, une valeur supérieure à tout ce qui est concret et immanent, une valeur dont l'existence est permanente par rapport à l'éphémère de l'ordinaire. Par exemple Dieu est transcendant ; c'est aussi la source de toutes les valeurs. La nation, la patrie sont des transcendants, si vous essayez de définir la nation ou la patrie sur le plan concret, c'est très difficile à définir : un ensemble de personnes ? Une entité juridique ? Politique ? Une population ? Une réalité historique ? Une communauté ? Tout cela et encore autre chose sans doute. Ce sont des entités qui sont source de valeurs. Existant au-delà de la personne, elles lui sont supérieures en valeur, infiniment supérieures. Le deuxième aspect de la chose, et j'appelle cela le transcendantisme, à ne pas confondre avec le concept kantien de transcendantal, c'est le fait que de cette entité naît une force qui me commande de l'intérieur : je dois me sacrifier pour la patrie, non pas seulement parce qu'elle me le demande mais parce que je le vis en mon for intérieur. Le sentiment de devoir accomplir quelque chose et particulièrement un sacrifice, le sacrifice de soi, c'est cela le transcendantisme. L'application religieuse est évidente et son application politique non moins évidente. Il s'agit en fait des deux faces de la même pièce, les implications politique et religieuse ne sont que deux aspects superficiellement différents du même processus qui naît dans le sentiment absolu de devoir obéir à un pouvoir supérieur, à une puissance extérieure, source de toutes les valeurs.

Les sciences sociales n'ont pas tiré toutes les conséquences de ce phénomène, et pourtant il est fondamental, c'est avec lui que vous fabriquez de la société, et il répond à la question que posait Étienne de La Boétie : « Comment expliquer la servitude volontaire, que l'on soit soumis alors qu'on pourrait être libre ? » Eh bien, la source de la servitude volontaire c'est le transcendantisme. Le patriote à la guerre n'agit pas seulement par crainte d'être fusillé s'il déserte, mais il souhaite aussi sacrifier sa personne pour la cause patriotique. L'anarchiste qui vit dans l'immanence adopte une attitude

entièrement différente, conforme à ce que chantera Georges Brassens : « Gloire à celui qui n'a pas de grande cause à défendre et qui fout la paix à son voisin ». Toutes les grandes causes pour lesquelles on se sacrifie sont fondées sur ce dispositif, sur ce mécanisme du transcendantisme qu'on nous a inculqué depuis seulement 10 000 ans. Les guerres, et pas seulement de religion, sont rendues possibles par le transcendantisme.

Il en va tout différemment dans les sociétés qui sont anarchiques, ces communautés qui ne possèdent pas de principes transcendants, qui n'ont pas de croyance dans l'existence collective en tant qu'entités permanentes et supérieures, mais vivent simplement dans la présence, ou la coprésence d'autres membres du groupe. Ce qui est important pour eux, c'est la présence des autres membres du groupe dans leur réalité concrète, personnelle, c'est l'ensemble des interactions individuelles qui agrègent et forment des groupes qui sont temporaires, parce que les gens se désagrègent et se réagrègent ailleurs. Mais il n'y a pas d'idée qu'il faut sacrifier sa vie ou son intérêt au profit d'une entité transcendante, il n'y a pas d'identité transcendante, il n'y a que des identités immanentes qui se déploient dans la coprésence avec les autres, les amis, les parents, les voisins. Cela est possible pour des communautés qui ne dépassent pas quelques centaines, quelques milliers au maximum, de personnes qui se connaissent personnellement et qui se fréquentent toute leur vie. Ce sont des communautés de personnes réelles, concrètes. C'est pour ça qu'Aristote définissait la démocratie athénienne comme le règne de l'amitié parce que les citoyens athéniens (au sens donné alors) ne formaient pas une population trop nombreuse et pouvaient se connaître personnellement. Il y aurait encore beaucoup à dire, mais je crois que j'ai assez parlé et qu'il est temps de conclure et d'ouvrir le débat sans qu'on ait épuisé notre sujet.

Les idées que je vous ai présentées et qui étaient un peu abstraites et théoriques ont en fait un grand pouvoir sur notre vécu, notre quotidien, la réalité que nous vivons. Par exemple, qu'est-ce que la démocratie ? En fonction de ce que je vous ai dit, je ne définis pas du tout la démocratie comme une forme de gouvernement, non, l'idéal démocratique n'est pas une forme abstraite, juridique, de gouvernement, c'est un processus en fonction duquel la vie sociale que nous menons se trouve mise en contradiction avec nos aspirations anarchiques, nos aspirations égalitaires. D'où viennent ces aspirations anarchiques et égalitaires ? Pour répondre je suis obligé de faire intervenir une notion dont je n'ai pas eu le temps de parler, qui est la dimension évolutionnaire, dimension également évacuée par l'anthropologie française. Notre espèce dans sa forme moderne a vécu à peu près 200 000 ans, c'est la durée qu'on évaluait en tout cas pour notre vie



d'Homo sapiens sapiens. On a donc créé pendant presque 200 000 ans des habitudes, des réflexes, des dispositions qui font partie d'un héritage que nous avons tous. Mais sur ce fond d'héritage commun, s'est greffé pendant les derniers 10 000 ans (en comprenant une partie au moins du paléolithique récent) un autre dispositif qui est un dispositif social, hiérarchique, un dispositif politique inégalitaire de servitude, de transcendance. Or nous sommes prédisposés génétiquement à penser et à ressentir notre vie d'hommes plongés dans des collectivités comme étant d'essence et d'inspiration profondément anarchiques. En fait nous sommes tous un peu des anarchistes, nous ressentons la liberté et l'égalité comme des propriétés de notre nature humaine. Mais en même temps nous sommes devenus sociaux. Nous sommes tiraillés entre deux types de pensées et d'inspirations contradictoires, antithétiques. Quand nous nous battons pour des idéaux démocratiques nous nous battons en fait contre l'aspect social, nécessairement hiérarchique, de notre société. Pendant 180 000 ans ou plus on a évolué d'une certaine façon, en façonnant notre coopération sur des liens faibles qui devaient être renforcés et en satisfaisant aux conditions de félicité que j'ai énoncées. Cela a fait de nous des anarchistes. Seulement dans la dernière tranche de notre évolution ont émergé des sociétés à liens de plus en plus forts, inégalitaires, avec de la réciprocité plutôt que du partage, et avec des sujets soumis à la transcendance. C'est pourquoi, comme nous sommes dans un processus de démocratie, nous sommes dans un processus dialectique, comme on disait autrefois, pris entre la réalité sociale où nous vivons et où nous sommes plus ou moins incarcérés, et la réalité anarchique qui nous habite.

La grille conceptuelle que je propose permet de mieux comprendre les phénomènes de la modernité que ce soit le processus démocratique, ou les formes extrêmes, fanatiques, de la religion et du nationalisme. On explique ainsi les grandes guerres du XX<sup>e</sup> siècle, guerres, dont l'aspect irrationnel et sacrificiel commence maintenant à être bien compris. La guerre moderne est une conséquence immédiate du transcendantisme d'État, du transcendantisme nationaliste. De même le djihadisme est une conséquence immédiate du transcendantisme qui habite toutes les religions abrahamiques. Ces concepts permettent de comprendre ces phénomènes et pourquoi finalement nous sommes tous pris dans ces convulsions de la vie moderne. Finalement l'histoire de ces derniers siècles ne peut pas se comprendre sans les antécédents évolutionnaires qui nous ont fait tels que nous sommes, qui ont implantés en nous les besoins de la liberté, de l'égalité et de la fraternité qui sont d'essence anarchique et qui viennent butter sur des conditions plus récentes d'existence collective.







## **Débat [avec l'audience] :**

**Q** : Je conclus de votre intervention que chez les Palawan il n'y a pas de domination masculine.

**R** : Effectivement. Du moins pas dans ce groupe-là. Il y a des divisions des tâches, mais pas de domination masculine.

**Q** : Alors au bout de 180 000 ans qu'est-ce qui leur a pris ?

**R** : Je suis peut-être un optimiste sceptique, mais je pense qu'on est peut-être en train d'inventer des formes de vie collective qui arrivent à dépasser ces contradictions, qui arrivent à les concilier d'une certaine façon, par exemple dans les réseaux qui se créent et qui ouvrent des perspectives. Je crois qu'on est assez intelligents pour trouver une solution. Nous sommes évidemment dans la contradiction, écrasés par cet étau mais je pense qu'on va trouver une solution.

**Q** : Une simple remarque, si vous permettez : 10 000 ans c'est le début de la sédentarisation, de la propriété privée, et d'une certaine hiérarchisation qui en découle. C'est aussi l'apparition des premières traces de conflits «guerriers».

**R** : C'est le Néolithique, mais le néolithique est précédé par une grande effervescence sur le plan intellectuel, et c'est là qu'on a commencé à croire en des entités transcendantes qui justifient des hiérarchies. Une fois que ces hiérarchies sont intériorisées apparaissent des systèmes politiques qui sont très efficaces, qui permettent de contrôler de larges populations, à un niveau démographique beaucoup plus élevé, d'être militairement imbattables et d'écraser toutes les petites sociétés anarchiques qui vont se réfugier dans des coins isolés.

**Q :** Une question par rapport à la démographie de ces populations anarchiques, combien sont-ils dans de tels groupes ? Leurs moyens de communication linguistique leur permettent-ils des échanges avec d'autres groupes ? Comment s'organisent-ils pour résister à des invasions extérieures ?

**R :** Les sociétés de chasseurs-cueilleurs que je connais le mieux sont constituées de groupes qui comptent de 25 à 50 personnes au maximum. Ce sont de petites bandes et effectivement l'anarchie n'est possible qu'à l'intérieur de tout petits groupes, qui sont faibles démographiquement et qui ne s'organisent pas militairement. Les groupes que je connais ont adopté une stratégie de fuite, ce qu'ils théorisent en disant qu'il ne faut pas se battre parce qu'il est inhumain de se mettre en colère. L'éloge de la fuite pour eux c'est l'éloge de la lâcheté. C'est lié au fait que pour faire la guerre il faut une certaine hiérarchie, quoiqu'il y ait des groupes comme les Apaches, les Crow, qui étaient anarchiques et guerriers.

Pour ce qui concerne les langues, beaucoup d'entre eux parlent plusieurs langues et notamment la langue nationale, comme le tagalog pour les Philippines, ou l'indonésien en Indonésie.

**Q :** Pierre Clastres, d'après mes souvenirs déjà anciens, écrivait que certains groupes empêchaient que l'État se construise par des guerres intertribales. Est-ce que vous le confirmez ?

**R :** Cette théorie n'est pas valable (selon moi) parce qu'énormément de groupes anarchistes sont pacifiques. Il faudrait parler de la violence dans la préhistoire. Disons qu'il est probable que de très longues périodes du Paléolithique ont été des périodes sans violence. Il est vrai qu'il y a des groupes anarchiques historiques qui sont extrêmement violents, les Cosaques et les pirates qui ont créé des communautés qui ont duré de un à trois siècles.

**Q :** Je crois me souvenir que Clastres a écrit que dans certaines sociétés pour empêcher l'apparition de chef on utilisait la violence.

**R :** Certains groupes d'Indiens limitaient le pouvoir du chef par le fait qu'il était endetté envers le groupe. En effet comme il avait beaucoup de femmes et qu'il en privait les autres, ceci le ramenait à un état d'infériorité hiérarchique.

**Q :** Lorsque l'Asie du Sud-Est a été atteinte par le tsunami, certains groupes qui ont vu arriver les secours en masse se sont insurgés et ont demandé qu'on leur laisse régler la situation comme ils l'entendaient.

**Q** : Il y avait effectivement un refus des organisations humanitaires parce qu'ils estimaient que ceux-ci étaient en décalage par rapport au type de fonctionnement sociétal qu'eux pratiquaient.

**R** : Effectivement le refus de l'intervention étatique conduit ces groupes à s'organiser entre eux sans faire appel à l'extérieur.

**Q** : J'ai une réticence par rapport à vos concepts d'anarcho-grégaires et du fait social. Je préférerais faire la distinction entre socio-institutionnel et socio-non institutionnel.

**R** : C'est une question de vocabulaire. Je restreins sémantiquement le terme social. Tout dépend comment on définit une société. Pour moi ces groupes n'ont pas d'organisation sociale quoiqu'ils constituent malgré tout des sociétés (dans une acception plus large) en ce sens qu'ils occupent un territoire depuis de nombreuses générations avec des coutumes bien spécifiques qui se transmettent sur plusieurs générations.

**Q** : Comment ces groupes sans transcendance expliquent les phénomènes pour lesquels ils n'ont pas de réponse et pour lesquels d'autres sociétés font appel précisément à la transcendance ?

**R** : Ils n'expliquent pas. À un collègue qui leur demandait comment ils expliquaient la nuit et le déplacement du soleil, ils répondaient : « On ne sait pas. Il se lève, puis il se couche », et cela leur suffisait. Et à la question de savoir où allait l'âme des morts ils répondaient : « On ne sait pas, personne n'en est jamais revenu. » Ils n'ont pas besoin de transcendance, même s'ils ont des mythes. Les Palawan par exemple n'investissent pas symboliquement dans la mort ou l'au-delà, contrairement à d'autres sociétés qui entourent la mort d'un tas de rituels précisément parce qu'ils font appel à la transcendance. Les Palawan oublient leur mort assez vite dès qu'il est enterré.

**Q** : Pouvez-vous préciser sur quoi repose votre espoir sur la technologie ?

**R** : Je pense aux réseaux qui se créent, aux liens qui permettent de transporter des biens, des informations, des connaissances, en-dehors des circuits marchands. Ce sont des technologies qui permettent d'envisager d'autres formes de transactions et de rapports humains.

**Q** : Comment est contrôlé ce désir de domination qui est en nous depuis si longtemps ?

**R** : Il n'est pas évident que nous ayons en nous ce désir de domination. On peut même penser que celui-ci n'est apparu que tardivement dans l'histoire humaine. De même on peut expliquer la non-violence dans ces groupes par

une lutte permanente contre la violence. Un autre petit exemple, un de mes informateurs expliquait qu'ils plaisantaient en permanence parce que ne pas plaisanter signifiait pour eux être fâché.

**Q :** Est-ce que ces groupes sont ouverts, et pratiquent-ils des échanges multiples ?

**R :** On m'a souvent demandé si ces gens m'avaient accepté facilement. Je réponds alors que ces gens ne m'ont jamais accepté parce qu'ils n'avaient pas à m'accepter. Pour eux, à partir du moment où je suis un être humain j'ai le droit d'exister à côté d'eux. Dans la mesure où je ne représente pas un danger pour eux, j'ai le droit d'être là. La question ne se pose même pas. Ce sont des sociétés hyper ouvertes ce qui les rend extrêmement vulnérables. Ce sont des gens qui pratiquent la culture sur brûlis. Ils défrichent un lopin de terre, le mettent en culture deux à trois ans puis le quittent pour aller plus loin. Ils ne possèdent pas le lopin de terre qu'ils quittent, il n'est plus à eux. Quand des émigrants chrétiens arrivent, les Palawan ne voient aucun inconvénient à ce que ceux-ci se mettent à cultiver le lopin délaissé. Le problème c'est que ces autres, avec d'autres systèmes sociaux, se sont appropriés ces terres alors que pour les Palawan il est impensable de posséder la terre, seul le fruit de leur travail est à eux, pas la terre. Ils ignorent toutes frontières, ils n'ont pas de barrières, ce sont bien des sociétés complètement ouvertes.

**Q :** La rencontre avec nos sociétés, ne serait-ce que par l'intermédiaire des ethnologues, a-t-elle amené ces populations à s'interroger sur leur mode vie, et à le conceptualiser ?

**R :** Forcément maintenant ils sont inclus dans une société globale qui est très hiérarchisée, ils sont donc dans un système qui n'est plus du tout anarchique, et certains essaient de réfléchir en comparant leur présent avec leur vie d'avant ; mais ils n'ont pas un grand intérêt pour la théorisation, ils vivent passivement cette transformation. Il existe encore des groupes qui vivent d'une façon extraordinairement traditionnelle, dans les montagnes, mais ce sont des petites populations extrêmement vulnérables, en prise avec les forces de la modernité et malgré cela il y a une résistance incroyable de certains de ces groupes, et ils sont toujours là. Il ne faut pas sous-estimer la capacité de ces petites populations très fragiles de se maintenir dans une existence autre.

**Q :** Comment se matérialise l'existence du couple et plus particulièrement en ce qui concerne l'éducation des enfants ?

**R :** Aujourd'hui il y a l'école qui leur permet de se socialiser, et donc de se défendre, même si elle est très perturbatrice parce qu'elle va à l'encontre des pratiques habituelles, par exemple parce que les aînés s'occupaient de leurs petits frères et sœurs, et ne pouvaient aller à l'école, et qu'il fallait subvenir

aux besoins de la famille. Mais si l'école en fin de compte est souhaitée, la famille reste ce qu'elle était.

**Q** : Ces groupes étaient-ils dans le passé plus importants numériquement ou ont-ils toujours été marginaux ?

**R** : Comme l'a montré l'historien américain que je citais tout à l'heure (James Scott), ces populations primitives que nous observons sont des réfugiés qui ont fui devant des groupes agressifs, ils viennent la plupart du temps des basses terres et ont fui la domination qui les menaçait. Il faut savoir qu'au XVIII<sup>e</sup> ils étaient considérés comme des réservoirs d'esclaves par des groupes prédateurs qui alimentaient les marchés européens en forte demande d'esclaves. Ces anciens réfugiés ont encore des réflexes de peur, et de fuite, par rapport à ce passé. Ce sont depuis des siècles des réfugiés, mais qui ont inventé une vie anarchique qui correspond à des tendances profondes. Ce sont des groupes qui reproduisent quelque chose de très ancien, même si une partie de leurs populations provient des basses terres.

**Q** : Est-ce que tu as un projet de livre en français puisque pour l'instant ta pensée ne nous est accessible que par l'anglais, ce qui est une limite pour beaucoup d'entre nous ?

**R** : J'ai sous le coude un livre, sur lequel il faut que je retravaille. J'ai donné des conférences à l'Université populaire du Pays d'Aix et chaque conférence constitue un des dix chapitres de ce travail.



# Lectures complémentaires en version PDF :

## Pierre Clastres :

Chercheur au CNRS, Clastres est venu à l'anthropologie (*définition commune* : recherche sur l'Homme et les groupes humains) par la voie de la philosophie. Élève de Claude Lévi-Strauss dont il sera un critique éclairé, il collabore avec un autre grand nom de l'anthropologie politique, l'américain Marshall Sahlins, dont il préfacera la traduction française de l'œuvre phare "*Age de pierre, âge d'abondance*" en 1975.

1977 – 2017 Hommage à Pierre Clastres en version PDF N° 33 de 54 pages

Échange & Pourvoir ► Philosophie de la chefferie indienne, Pierre Clastres, 1962 Version PDF N° 101 de 25 pages

Pierre Clastres, 1974 – Anthropologie Politique : De l'ethnocide Version PDF N° 102 de 18 pages

Étienne de la Boétie ; Discours de la Servitude volontaire, préambule de R71 et François Rabelais PDF N° 59 de 39 pages

## David Graeber :

Fragments anthropologiques pour changer l'histoire de l'Humanité avec David Graeber, version PDF N° 57 de 59 pages

## James C. Scott :

1. L'Art de ne pas être gouverné – Une histoire anarchiste des hauts-plateaux d'Asie du Sud-Est, 2009 ► Nouvelle version PDF N° 72 de 60 pages du livre "*The Art of Not Being Governed, an Anarchist History of Upland Southeast Asia*" de James C Scott(\*), 2009
2. Contre le grain – Une histoire profonde des premiers États, 2017 – *Extraits du livre "Against the Grain, a Deep History of the Earliest States"* dans une nouvelle version PDF N° 76 de 76 pages

## Pierre Joseph Proudhon :

Du Principe Fédératif, Pierre-Joseph Proudhon ;

Du Principe d'Autorité – Pourfendre les Malthusiens ;

Qu'est-ce que la Propriété ? Ou RECHERCHES SUR LE PRINCIPE DU DROIT ET DU GOUVERNEMENT, Premier Mémoire (1840) ;

L'après-Histoire – Ou la révolution par le don réciproque et universel, 1<sup>er</sup> mai 2016, de Zénon

Pour retrouver ce PDF et tous les autres ► LES PDFs RÉALISÉS PAR JBL1960



**En analyse, dans mon blog ;**

**Les valeurs morales de l'anarchisme du point de vue de l'anthropologie par Charles MacDonald, 1er juillet 2019**

*Ma page ANTHROPOLOGIE POLITIQUE régulièrement mise à jour*

