

<https://collectiflieuxcommuns.fr/?687-age-de-pierre-age-d-abondance>



Age de pierre, âge d'abondance - Préface (2/2)

- Documents extérieurs - Autonomie sociale : Démocratie directe - Apports théoriques : Imaginaire, culture, création -



Date de mise en ligne : vendredi 5 juillet 2013

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Préface de Pierre Clastres au livre de Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance - L'économie des sociétés primitives* Â», 1972, Gallimard 1976, pp. 11 - 30.

[Voir la première partie](#)

(... / ...)

*

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 ? Celle problématique parcourt le travail de Sahlins, qui l'aborde plus directement dans sa minutieuse analyse des systèmes mélanésien 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'oeuvre 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 royautés 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 mélanésiens 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 « pares-seux » pauvres : mais, et c'est ici que l'on louche 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 prêle 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'écoule.

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 puis-santes royautés 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 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 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 pro fil 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 conti-nuité : 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 semblables interrogations. 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 dette.

*

Il faut enfin relever que l'oeuvre 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, 181 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. Celle 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 impositions 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

[1] Bien plus qu'au « marxisme » de Marx, on pense ici, bien entendu, au marxisme de ceux pour lesquels Marx ne cachait pas son mépris, lorsqu'il disait à Engels : « Tout ce que je sais, c'est que moi je ne suis pas marxiste. » (Cité in Maximilien Rubel : *Marx critique du marxisme*, p. 21, Payot, 1974.) Épigones sans talent, les marxistes contemporains proclament fièrement que leur pensée (!) n'a rien à voir avec le marxisme vulgaire ». Le leur serait donc si distingué ?