

AVERTISSEMENT : Ces extraits de lectures sont destinés à attirer l'attention sur des ouvrages que nous avons remarqués. Ils tentent de donner un fil conducteur parmi ceux proposés par l'auteur. Nous indiquons, soit en changeant de paragraphe, soit par l'indication (...) le fait d'avoir omis un passage, court ou long. Bien évidemment, nous incitons le lecteur à retrouver le texte intégral et acquérir l'ouvrage, ne serait-ce que par esprit de solidarité.

Pierre Clastres
La société contre l'État
Recherches d'anthropologie politique
Les éditions de Minuit 1974

Chapitre 1

Copernic et les sauvages

Qu'en est-il des Indiens d'Amérique ? On sait qu'à l'exception des hautes cultures du Mexique, d'Amérique centrale et des Andes, toutes les sociétés indiennes sont archaïques : elles ignorent l'écriture et « subsistent », du point de vue économique. Toutes, d'autre part, ou presque, sont dirigées par des leaders, des chefs et, caractéristique décisive digne de retenir l'attention, aucun de ces caciques ne possède de « pouvoir ». On se trouve donc confronté à un énorme ensemble de sociétés où les détenteurs de ce qu'ailleurs on nommerait pouvoir sont en fait sans pouvoir, où le politique se détermine comme champ hors de toute coercition et de toute violence, hors de route subordination hiérarchique, où, en un mot, ne se donne aucune relation commandement-obéissance.

Les monographies des chercheurs et les plus anciennes chroniques ne laissent là-dessus aucun doute : s'il est quelque chose de tout à fait étranger à un Indien, c'est l'idée de donner un ordre ou d'avoir à obéir, sauf en des circonstances très spéciales comme lors d'une expédition guerrière.

Les sociétés archaïques ne vivent pas, mais survivent, leur existence est un combat interminable contre la faim, car elles sont *incapables de produire des surplus*, par carence technologique et, au-delà, culturelle. Rien de plus tenace que cette vision de la société primitive, et rien de plus faux en même temps. (...) On ne peut s'étendre ici sur cette question d'importance décisive pour l'ethnologie. Indiquons seulement que bon nombre de ces sociétés archaïques « à économie de subsistance », en Amérique du Sud par exemple, produisaient une quantité de *surplus* alimentaire souvent *équivalente* à la masse nécessaire à la consommation annuelle de la communauté : production donc capable de satisfaire doublement les besoins, ou de nourrir une population deux fois plus importante. Cela ne signifie évidemment pas que les sociétés archaïques ne sont pas archaïques : il s'agit simplement de pointer la vanité « scientifique » du concept d'économie de subsistance qui traduit beaucoup plus les attitudes et habitudes des observateurs occidentaux face aux sociétés primitives que la réalité économique sur quoi reposent ces cultures. Ce n'est en tout cas pas de ce que leur économie était de subsistance que les sociétés archaïques « ont survécu en état d'extrême sous-

développement jusqu'à nos jours ». Il nous semble même qu'à ce compte-là, c'est plutôt le prolétariat européen du 19^{ème} siècle, illettré et sous-alimenté, qu'il faudrait qualifier d'archaïque.

La même perspective qui fait parler des primitifs comme « d'homme vivant péniblement en économie de subsistance, en état de sous-développement technique... » détermine aussi le sens et la valeur du discours familier sur le politique et le pouvoir. Familier en ce que, de tout temps, la rencontre entre l'Occident et les Sauvages fut l'occasion de répéter sur eux le même discours. En témoigne par exemple ce que disaient les premiers découvreurs européens du Brésil des Indiens Tupinamba : « Fens sans foi, sans loi, sans roi. » Leurs *mburuvicha*, leurs chefs, ne jouissaient en effet d'aucun « pouvoir ». Quoi de plus étrange pour des gens issus de sociétés où l'autorité culminait dans les monarchies absolues de France, du Portugal ou d'Espagne ? C'étaient là barbares qui ne vivaient pas en société policée. L'inquiétude et l'agacement de se trouver en présence de l'anormal disparaissaient par contre dans le Mexique de Moctezuma ou au Pérou des Incas. Là, les conquistadores respiraient un air habituel, l'air pour eux le plus tonique, celui des hiérarchies, de la coercition, du vrai pouvoir en un mot. Or s'observe une remarquable continuité entre ce discours sans nuances, naïf, sauvage pourrait-on dire, et celui des savants ou des chercheurs modernes.

L'ethnocentrisme n'est donc pas une vaine entrave à la réflexion et ses implications sont de plus de conséquence qu'on ne pourrait croire. (...) L'évolutionnisme, vieux compère de l'ethnocentrisme, n'est pas loin. La démarche à ce niveau est double : d'abord recenser les sociétés selon la plus ou moins grande proximité que leur type de pouvoir entretient avec le nôtre ; affirmer ensuite explicitement (comme jadis) ou implicitement (comme maintenant) une *continuité* entre toutes ces diverses formes de pouvoir. Pour avoir, à la suite de Lowie, abandonné comme naïves les doctrines de Morgan et Engels, l'anthropologie ne peut plus (du moins quant à la question du politique) s'exprimer en termes *sociologiques*. D'où le vocabulaire plus haut relevé : embryonnaire, naissant, peu développé, etc.

Le biologisme de l'expression n'est évidemment que le masque furtif de la vieille conviction occidentale, souvent partagée en fait par l'ethnologie, ou du moins beaucoup de ses praticiens, que l'histoire est à sens unique, que les sociétés sans pouvoir sont l'image de ce que nous ne sommes plus et que notre culture est pour elles l'image de ce qu'il faut être. Car dire qu'« aucun peuple nilotique n'a pu s'élever au niveau d'organisation politique centralisé des grands royaumes bantous » ou que « la société lobi n'a ou se donner une organisation politique, c'est en un sens affirmer de la part de ces peuples l'effort pour se donner un *vrai* pouvoir politique.

De même que notre culture a fini par reconnaître que l'homme primitif n'est pas un enfant mais, individuellement, un adulte, de même progressera-t-elle un peu si elle lui reconnaît une équivalente maturité collective.

Nous nous limiterons à refuser l'évidence ethnocentriste que la limite du pouvoir c'est la coercition, au-delà ou en deçà de laquelle il n'y aurait plus rien ; que le pouvoir existe de fait (non seulement en Amérique mais en bien d'autres cultures primitives) totalement séparé de la violence et extérieur à toute hiérarchie ; que, par suite, toutes les sociétés, archaïques ou non, sont politiques, même si le politique se dit en de multiples sens, même si ce sens n'est pas immédiatement déchiffrable et si l'on a à dénouer l'énigme d'un pouvoir « impuissant ». Ceci nous porte à dire que :

1) On ne peut répartir les sociétés en deux groupes : sociétés à pouvoir et sociétés sans pouvoir. Nous estimons au contraire (en toute conformité aux données de l'ethnographie) que le pouvoir politique est *universel*, immanent au social (que le social soit déterminé par les « liens du sang » ou par les classes sociales), mais qu'il se réalise en deux modes principaux : pouvoir coercitif, pouvoir non coercitif.

2) Le pouvoir politique comme coercition (ou comme relation de commandement-obéissance) n'est pas *le* modèle du pouvoir vrai, mais simplement un *cas particulier*, une réalisation concrète du pouvoir politique en certaines cultures, telle l'occidentale (mais elle n'est pas la seule, naturellement). Il n'y a donc aucune raison scientifique de privilégier cette modalité-là du pouvoir pour en faire le point de référence et le principe d'explication d'autres modalités différentes.

3) Même dans les sociétés où l'institution politique est absente (par exemple, où il n'existe pas de chefs), *même là* le politique est présent, même là se pose la question du pouvoir : non au sens trompeur qui inciterait à vouloir rendre compte d'une absence impossible, mais au contraire au sens où, mystérieusement peut-être, *quelque chose existe dans l'absence*. Si le pouvoir politique n'est pas une nécessité inhérente à la nature humaine, c'est-à-dire à l'homme comme être naturel (et là Nietzsche se trompe), en revanche il est une nécessité inhérente à la vie sociale.

Pourquoi y a-t-il pouvoir politique ? Pourquoi y a-t-il pouvoir politique plutôt que rien ? Nous ne prétendons pas apporter la réponse, nous avons voulu seulement dire pourquoi les réponses antérieures ne sont pas satisfaisantes et à quelle condition une bonne réponse est possible. C'est là en somme définir la tâche d'une anthropologie politique générale, et non plus régionale, tâche qui se détaille en deux grands interrogations : 1) Qu'est-ce que le pouvoir politique ? C'est-à-dire qu'est-ce que la société ? 2) Comment et pourquoi passe-t-on du pouvoir politique non coercitif au pouvoir politique coercitif ? C'est-à-dire : qu'est-ce que l'histoire ?

Nous nous limiterons à constater que Marx et Engels, malgré leur grande culture ethnologique, n'ont jamais engagé leur réflexion sur ce chemin, à supposer même qu'ils aient clairement formulé la question. M. Lapiere note que « la vérité du marxisme est qu'il n'y aurait pas de pouvoir politique s'il n'y avait pas de conflits entre les forces sociales ». C'est une vérité sans doute, mais valable seulement pour les sociétés où des forces sociales sont en conflit. Que l'on ne puisse comprendre le pouvoir comme violence (et sa forme ultime : l'État centralisé) sans le conflit social, c'est indiscutable. Mais qu'en est-il des sociétés sans conflit, celles où règne le « communisme primitif » (auquel cas il serait en effet une théorie universelle de la société et de l'histoire, et donc l'anthropologie) de ce passage de la non-histoire à l'historicité et de la non-coercition à la violence ? Quel fut le premier moteur du mouvement historique ? Peut-être conviendrait-il de le chercher précisément en ce qui, dans les sociétés archaïques, se dissimule à nos regards, *dans le politique lui-même*.

Alors il faudrait retourner l'idée de Durkheim (ou la remettre sur ses pieds) pour qui le pouvoir politique supposait la différenciation sociale : ne serait-ce point le pouvoir politique qui constitue la différence absolue de la société ? N'aurions-nous pas là la scission radicale en tant que racine du social, la coupure inaugurale de tout mouvement et de toute histoire, le dédoublement originel comme matrice de toutes les différences ?

De fait, à les considérer selon leur organisation politique, c'est essentiellement par le sens de la démocratie et le goût de l'égalité que se distinguent la plupart des sociétés indiennes d'Amérique. Les premiers voyageurs du Brésil et les ethnographes qui les suivirent l'ont maintes fois souligné : la propriété la plus remarquable du chef indien consiste dans son manque à peu près complet d'autorité ; la fonction politique paraît n'être, chez ces populations, que très faiblement différenciée. Malgré sa dispersion et son insuffisance, la documentation que nous possédons vient confirmer cette vive impression de démocratie, à laquelle furent sensibles tous les américanistes. Parmi l'énorme masse des tribus recensées en Amérique du Sud, l'autorité de la chefferie n'est explicitement attestée que pour quelques groupes, tels que les Taïno des îles, les Caquetio, les Jirajira, ou les Otomac. (...) C'est donc bien le défaut de stratification sociale et d'autorité du pouvoir que l'on doit retenir comme trait pertinent de l'organisation politique du plus grand nombre des sociétés indiennes : certaines d'entre elles, comme les Ona et les Yahgan de la terre de Feu, ne possèdent même pas l'institution de la chefferie ; et l'on dit des Jivaro que leur langue ne possédait pas de terme pour désigner le chef.

En un texte de 1948, R. Lowie, analysant les traits distinctifs du type de chef ci-dessus évoqué, par lui nommé *titular chief*, isole trois propriétés essentielles du leader indien, que leur récurrence au long des deux Amériques permet de saisir comme condition nécessaire du pouvoir dans ces régions : 1° Le chef est un « faiseur de paix » ; il est l'instance modératrice du groupe, ainsi que l'atteste la division fréquente du pouvoir en civil et militaire. 2° Il doit être généreux de ses biens, et ne peut se permettre, sans se déjuger, de repousser les incessantes demandes de ses « administrés ». 3° Seul un bon orateur peut accéder à la chefferie.

Il est remarquable que les traits de la chefferie soient fort opposés en temps de guerre et en temps de paix, et que, très souvent, la direction du groupe soit assumée par deux individus différents, chez les Cubeo par exemple, ou chez les tribus de l'Orénoque : il existe un pouvoir civil et un pouvoir militaire. Pendant l'expédition guerrière, le chef dispose d'un pouvoir considérable, parfois même absolu, sur l'ensemble des guerriers. Mais, la paix revenue, le chef de guerre perd toute sa puissance. Le modèle du pouvoir coercitif n'est donc accepté qu'en des occasions exceptionnelles, lorsque le groupe est confronté à une menace extérieure. mais la conjonction du pouvoir et de la coercition cesse dès que le groupe n'a rapport qu'à soi-même. Ainsi, l'autorité des chefs tupinamba, incontestée pendant les expéditions guerrières, se trouvait étroitement soumise au contrôle du conseil des anciens en temps de paix. De même, les Jivaro n'auraient de chef qu'en temps de guerre.

Le pouvoir normal, civil, fondé sur le *consensus omnium* et non sur la contrainte, est ainsi de nature profondément pacifique ; sa fonction est également « pacifiante » : le chef a la charge du maintien de la paix et de l'harmonie dans le groupe. Aussi doit-il apaiser les querelles, régler les différends, non en usant d'une force qu'il ne possède pas et qui ne serait pas reconnue, mais en se fiant aux seules vertus de son prestige, de son équité et de sa parole. Plus qu'un juge qui sanctionne, il est un arbitre qui cherche à réconcilier. Il n'est donc pas surprenant de constater que les fonctions judiciaires de la chefferie soient si rares : si le chef échoue à réconcilier les parties adverses, il ne peut empêcher le différend de se muer en *feud*. Et cela révèle bien la disjonction entre le pouvoir et la coercition.

Le second trait caractéristique de la chefferie indienne, la générosité, paraît être plus qu'un devoir : une servitude. Les ethnologues ont en effet noté chez les populations les plus diverses d'Amérique du Sud que cette obligation de donner, à quoi est tenu le chef, est en fait vécue par les Indiens comme une sorte de droit de le soumettre à un pillage permanent. Et si le malheureux leader cherche à freiner cette fuite de cadeaux, tout prestige, tout pouvoir lui sont immédiatement déniés. Francis Huxley écrit à propos des Urubu : « C'est le rôle du chef d'être généreux et de donner tout ce qu'on lui demande ; dans certaines tribus indiennes, on peut reconnaître le chef à ce qu'il possède moins que les autres et porte les ornements les plus minables. Le reste est parti en cadeaux. » La situation est tout à fait analogue chez les Nambikwara, décrits par Claude Lévi-Strauss. (...) Avarice et pouvoir ne sont pas compatibles ; pour être chef il faut être généreux.

La littérature ethnographique atteste donc bien la présence de ces trois traits essentiels de la chefferie. Cependant, l'aire sud-américaine (à l'exclusion des cultures andines, dont il ne sera pas question ici) présente un trait supplémentaire à ajouter aux trois dégagés par Lowie : presque toutes ces sociétés, quels que soient leur type d'unité socio-politique et leur taille démographique, reconnaissent la polygamie ; mais presque toutes également la reconnaissent comme privilège le plus souvent exclusif du chef (...) fréquemment d'ailleurs sous la forme de la polygamie sororale.

Lorsqu'elle n'est pas restreinte au chef, cette possibilité se fonde sur des déterminations culturelles : existence de castes, pratique de l'esclavage, activité guerrière. (...) rappelons cependant que les sociétés du nord-ouest étaient déjà fortement stratifiées et qu'une aristocratie de jeunes nobles détenait, par sa richesse même, le moyen d'être plus polygynes, si l'on peut dire, que les « plébéiens » moins favorisés : le modèle du mariage par achat permettait aux hommes riches d'acquérir un nombre de femmes plus grand.

C'est donc bien par quatre traits qu'en Amérique du Sud se distingue le chef. Comme tel, il est un « apaiseur professionnel » ; de plus il doit être généreux et bon orateur ; enfin la polygamie est son privilège.

Humbles en leur portée, les fonctions du chef n'en sont cependant pas moins contrôlées par l'opinion publique. Planificateur des activités économiques et cérémonielles du groupe, le leader ne possède aucun pouvoir décisif ; il n'est jamais assuré que ses « ordres » seront exécutés : cette fragilité permanente d'un pouvoir sans cesse contesté donne sa *tonalité* à l'exercice de la fonction : le pouvoir du chef dépend du bon vouloir du groupe. On comprend dès lors l'intérêt direct du chef à maintenir la paix : l'irruption d'une crise destructrice de l'harmonie interne appelle l'intervention du pouvoir, mais suscite en même temps cette *intention* de contestation que le chef n'a pas les moyens de surmonter.

C'est d'abord par les trois niveaux fondamentaux de l'échange des biens, des femmes et des mots que se définit la société ; c'est également par référence immédiate à ces trois types de « signes » que se constitue la sphère politique des sociétés indiennes.

Le prestige d'un chef, on l'a vu, tient en grande partie à sa générosité. Mais d'autre par les exigences des Indiens dépassent très souvent les possibilités immédiates du chef. (...) sans doute ses épouses peuvent-elles, dans une grande mesure, le soutenir dans sa tâche : l'exemple des Nambikwanra illustre bien le rôle décisif des femmes du chef. Mais certains objets – arcs, flèches, ornements masculins – dont sont friands chasseurs et guerriers ne

peuvent être fabriqués que par leur chef (...) On sait aussi, d'autre part, que, pour les sociétés « primitives », les femmes sont les valeurs par excellence.(...) Il est évident que pour le groupe, sui s'est dessaisi au profit du chef d'une quantité importante de ses valeurs plus essentielles – les femmes –, les harangues quotidiennes et les maigres biens économiques dont peut disposer le leader ne constituent pas une compensation équivalente. (...) L'inégalité de l'« échange » est frappante : elle ne s'expliquerait qu'au sein de sociétés où le pouvoir, muni d'une autorité effective, serait par là même nettement différencié du reste du groupe. Or c'est précisément cette autorité qui fait défaut au chef indien.

Les sociétés indiennes d'Amérique du Sud sont en effet rarement tenues à des prestations économiques envers leur leader et ce dernier, comme tout un chacun, doit cultiver son manioc et tuer son gibier. Exception faite de certaines sociétés du nord-ouest de l'Amérique du Sud, les privilèges de la chefferie ne se situent généralement pas sur le plan matériel, et seules quelques tribus font de l'oisiveté la marque d'un statut social supérieur : les Manasi de Bolivie ou les Guarani cultivent les jardins du chef et rassemblent ses récoltes. Encore faut-il ajouter que, chez les Guarani, l'usage de ce droit honore peut-être moins le chef que le chamane. Quoi qu'il en soit, la majorité des leaders indiens est loin d'offrir l'image d'un roi fainéant : bien au contraire, le chef, obligé de répondre à la générosité qu'on attend de lui, doit sans cesse songer à se procurer des cadeaux à offrir à ses gens. le commerce avec d'autres groupes peut être une source de biens ; mais, plus souvent, c'est à son ingéniosité et son travail personnels que le chef se fie. De sorte que, curieusement, c'est le leader qui, en Amérique du Sud, travaille le plus durement.

Le statut enfin des signes linguistiques est encore plus évident : en des sociétés qui ont su protéger le langage de la dégradation que lui infligent les nôtres, la parole est plus qu'un privilège, un devoir du chef : c'est à lui que revient la maîtrise des mots, au point que l'on a pu écrire, au sujet d'une tribu nord-américaine : « On peut dire, non que le chef est un homme qui parle, mais que celui qui parle est un chef », formule aisément applicable à tout le continent sud-américain. Car l'exercice de ce quasi-monopole du chef sur le langage se renforce encore de ce que les Indiens ne l'appréhendent nullement comme une frustration. Le partage est si nettement établi que les deux assistants du leader trumaï, par exemple, bien que jouissant d'un certain prestige, ne peuvent *parler* comme le chef : non en vertu d'une interdiction extérieure, mais en raison du sentiment que l'activité parlante serait un affront à la fois au chef et au langage ; car, dit un informateur, tout autre que le chef « aurait honte » de parler comme lui.

À cette étape de l'analyse, nous comprenons que l'impuissance du pouvoir s'articule directement à sa situation « en marge » par rapport au système total ; et cette situation résulte elle-même de la rupture qu'introduit le pouvoir dans le cycle décisif des échanges de femmes, de biens et de mots. Mais déceler en cette rupture la *cause* du non-pouvoir de la fonction politique n'en éclaire pas pour autant sa *raison d'être* profonde.

Le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle, ce faisant, son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir.

Les sociétés indiennes ont su inventer un moyen de neutraliser la violence de l'autorité politique. Elles ont choisi d'en être elles-mêmes les fondatrices, mais de manière à ne laisser apparaître le pouvoir que comme négativité aussitôt maîtrisée : elles l'instituent selon son essence (la négation de la culture), mais justement pour lui dénier toute puissance effective.

De sorte que la présentation du pouvoir, tel qu'il est, s'offre à ces sociétés comme le moyen même de l'annuler. la même opération qui instaure la sphère politique lui interdit son déploiement : c'est ainsi que la culture utilise contre le pouvoir la ruse même de la nature ; c'est pour cela que l'on nomme chef l'homme en qui vient se briser l'échange des femmes, des mots et des biens.

La bande Nambikwanra à court de nourriture après une dure étape attend du chef et non de soi que la situation s'améliore. Il semble en ce cas que le groupe, ne pouvant se passer du chef, dépende intégralement de lui. Mais cette subordination n'est qu'apparente : elle masque en fait une sorte de chantage que le groupe exerce sur le chef. Car, si ce dernier ne fait pas ce qu'on attend de lui, son village ou sa bande tout simplement l'abandonne pour rejoindre un leader plus fidèle à ses devoirs. C'est seulement moyennant cette dépendance réelle que le chef peut maintenir son statut. Cela apparaît très nettement dans la relation du pouvoir et de la parole : car, si le langage est l'opposé même de la violence, la parole doit s'interpréter, plus que comme privilège du chef, comme le moyen que se donne le groupe de maintenir le pouvoir à l'extérieur de la violence coercitive, comme la garantie chaque jour répétée que cette menace est écartée. La parole du leader recèle en elle l'ambiguïté d'être détournée de la fonction de communication immanente au langage. Il est si peu nécessaire au discours du chef d'être écouté que les Indiens ne lui prêtent souvent aucune attention. le langage de l'autorité, disent les Urubu, est un ne *eng ban tan* : un langage *dur*, qui n'attend pas de réponse. Mais cette dureté ne compense nullement l'impuissance de l'institution politique. À l'extériorité du pouvoir répond l'isolement de sa parole qui porte, d'être dite durement pour ne point se faire entendre, témoigne de sa douceur.

Ce mode de constitution de la sphère politique peut donc se comprendre comme un véritable mécanisme de défense des sociétés indiennes. La culture affirme la prévalence de ce qui la fonde – l'échange – précisément en visant dans le pouvoir la négation de ce fondement. Mais il faut en outre remarquer que ces cultures, en privant les « signes » de leur valeur d'échange dans la région du pouvoir, enlèvent aux femmes, aux biens et aux mots justement leur fonction de signes à échanger ; et c'est alors comme pures valeurs que sont appréhendés ces éléments, car la communication cesse d'être leur horizon. Le statut du langage suggère avec une force singulière cette conversion de l'état de signe à l'état de valeur : le discours du chef, en sa solitude, rappelle la parole du poète pour qui les mots son valeurs encore plus que signes.

Chapitre 3

Indépendance et exogamie

Le mode de subsistance des sociétés de la Forêt est essentiellement agricole, d'une agriculture limitée au jardinage certes, mais dont l'apport est presque partout au moins aussi importante que celui de la chasse, de la pêche et de la cueillette. D'autre part, les plantes cultivées sont à peu près constamment les mêmes, les techniques de production semblables, ainsi que les habitudes de travail.

La communauté indienne de la Forêt est décrite, ainsi qu'on l'a vu, comme une unité autonome dont un attribut essentiel est l'indépendance politique. Il y aurait alors, tout au long de cette aire immense, une multitude d'établissements existant chacun pour soi, dont les relations réciproques seraient très souvent négatives, c'est-à-dire guerrières.

Il est clair que ces populations ne peuvent subsister qu'en petits groupes dispersés sur de vastes territoires. Mais cette nécessité vitale d'éparpillement ne harcèle plus les gens de la Forêt qui, en tant qu'agriculteurs sédentaires, pourraient, semble-t-il, mettre en œuvre des modèles sociologiques autres que ceux de leurs voisins marginaux moins favorisés.

Comment nommer ces communautés ? Elles rassemblent en moyenne cent à deux cents personnes ; leur système de descendance est généralement bilatéral ; elles pratiquent l'exogamie locale, et la résidence postmaritale est soit patri- soit matrilocale, de sorte que se manifeste un certain « taux » d'unilinéarité. On a donc affaire ici à de véritables *dèmes exogamiques*, au sens de Murdock, c'est-à-dire à des unités principalement résidentielles, mais dont l'exogamie et l'unilocalité de la résidence démentent, dans une certaine mesure, la bilatéralité de la descendance, leur conférant ainsi l'apparence de lignages ou même de clans. (...) Les clivages qui s'y opèrent sont ceux du sexe, de l'âge et des lignes de parenté ; et cette « coalescence » s'exprime dans le caractère presque toujours collectif des activités essentielles à la vie du groupe : construction de la maison, défrichage des jardins, travail de récolte, vie religieuse, etc.

On sait, en effet, d'une part que chaque communauté est dirigée par un chef, d'autre part que chaque élément de la structure, c'est-à-dire chaque famille étendue, possède également son leader, en général l'homme le plus ancien. Apparemment, aucun problème ne se pose : il n'y a pas, pour des raisons ailleurs exposées, de « course au pouvoir » dans ces sociétés et, de plus, l'hérédité de la charge politique semble régler toutes les questions. Il n'en reste pas moins cependant que l'autorité, loin d'être unique, en quelque sorte, se détaille et devient multiple ; qu'à conserver son propre leader, chaque famille étendue traduit par là sa « volonté » de maintenir, de manière plus ou moins accentuée, son identité ; cela libère, à l'intérieur du groupe, des forces qui peuvent être divergentes : certes, cela ne va pas jusqu'à la menace d'explosion du groupe, et c'est là précisément qu'intervient la fonction majeure du chef : sa vocation de pacificateur, d'« intégrateur » des différences.

C'est parce qu'il y a une institution centrale, un leader principal exprimant l'existence effective – et vécue comme unification – de la communauté, que celle-ci peut se permettre, en quelque sorte, un certain *quantum* de force centrifuge actualisé dans la tendance de chaque groupe à conserver sa personnalité ; et c'est, réciproquement, la multiplicité de ces tendances divergentes qui légitime l'activité unifiante de la chefferie principale.

L'exogamie locale est présente chez les trois quarts des tribus pour lesquelles nous possédons des données concrètes. Il reste donc une centaine de tribus dont nous ignorons les règles de mariage du moins à ce point de vue. Mais on peut supposer que la proportion des tribus exogames et endogames telle qu'elle s'établit chez les tribus connues se maintient à peu près identique chez les tribus inconnues : cela nous conduit à admettre, non comme certitude (celle-ci est définitivement inaccessible, puisqu'une grande partie des tribus indiennes ont disparu), mais comme hypothèse partiellement vérifiée, l'idée que les trois quarts au moins des populations de la Forêt pratiquaient l'exogamie locale.

En fait, le caractère local de cette exogamie est seulement contingent, puisqu'il est une conséquence de l'éloignement géographique des diverses communautés ; lorsque celles-ci se rapprochent et se juxtaposent jusqu'à former un village, comme chez les populations tupi, l'exogamie, pour cesser d'être locale, ne disparaît cependant pas : elle se convertit en exogamie de lignage.

D'emblée s'établit donc une ouverture vers l'extérieur, vers les autres communautés, ouverture qui compromet dès lors le principe trop affirmé de l'autonomie absolue de chaque unité. (...) Il n'est pas question, naturellement, de nier que ces communautés mènent une existence tout à fait autonome sur certains plans essentiels : vie économique, rituelle, organisation politique interne. Mais (...) l'échange des femmes de *maloca* à *maloca*, en fondant des liens étroits de parenté entre familles étendues et dèmes, institue par là même des relations politiques, plus ou moins explicites et codifiées certes, mais qui empêchent des groupes voisins et alliés par le mariage de se considérer réciproquement comme de purs étrangers, voire comme des ennemis avérés.

La fonction de l'exogamie locale n'est donc pas négative : assurer la prohibition de l'inceste, mais positive : obliger à contracter mariage hors de la communauté d'origine. Ou, en d'autres termes, l'exogamie locale trouve son sens dans sa fonction : *elle est le moyen de l'alliance politique*.

Ce qui se produit parfois lorsque meurt le chef, comme chez les Witoto, c'est non la dispersion du groupe mais l'abandon de la maison dont le chef est « propriétaire » et la construction d'une *maloca* dans le très proche voisinage de la première. La transmission de la charge de *leader* de père en fils, c'est-à-dire son maintien dans la lignée patrilinéaire qui forme le cœur de la structure sociale, traduit justement la volonté du groupe de maintenir son unité spatio-temporelle.

ON sait que, d'une manière générale, les relations intertribales en Amérique du Sud étaient beaucoup plus étroites et suivies que ne le laisserait croire l'insistance sur l'humeur belliqueuse de ces peuples, et divers auteurs, Claude Lévi-Strauss et Alfred Métraux par exemple, ont bien montré l'intensité fréquente des échanges commerciaux entre groupes situés à des distances parfois très considérables.

Le nombre des guerriers qu'un chef était capable de rassembler est le meilleur indice de l'étendue de son autorité. Précisément, les chiffres cités sont parfois – et toutes proportions gardées – énormes : Thevet donne un maximum de 12 000 « Tabaiarres et Margageaz » combattant les uns contre les autres en une seule rencontre. Léry donne, en pareille circonstance, un maximum de 10 000 hommes et le chiffre de 4 000 pour une escarmouche à laquelle il assista. Staden, suivant ses maîtres au combat, compte à l'occasion d'une attaque par mer des positions portugaises 38 bateaux de 18 hommes en moyenne, soit près de 700 hommes pour le seul petit village d'Ubatuba. » Comme il convient de multiplier à peu près par quatre le chiffre des guerriers pour obtenir celui de la population totale, on voit qu'il y avait chez les Tupinamba de véritables fédérations groupant dix à vingt villages. Les Tupi, et particulièrement ceux de la côte brésilienne, révèlent donc une tendance très nette vers la constitution de systèmes politiques larges, à chefferies puissantes dont il faudrait analyser la structure ; à s'étendre en effet, le champ d'application d'une autorité centrale suscite des conflits aigus avec les petits pouvoirs locaux ; la question se pose alors de la nature des relations entre chefferie principale et sous-chefferies : par exemple entre le « Roy » Quoniambec et les « royetelets, ses vassaux ».

Chapitre 4

Éléments de démographie amérindienne

L'idée de ce rapport calme entre le groupe et son pouvoir paraît correspondre assez bien à la réalité qu'offrent les sociétés archaïques, qui connaissent et mettent en œuvre de multiples moyens de contrôler ou d'empêcher la croissance de leur population : avortement, infanticide, tabous sexuels, sevrage tardif, etc. Or, cette capacité des sauvages à coder le flux de leur démographie a peu à peu accrédité la conviction qu'une société primitive est nécessairement une société « restreinte », d'autant que l'économie dite de subsistance ne saurait, assure-t-on, subvenir aux besoins d'une population nombreuse.

Combien y avait-il d'Indiens en Amérique avant l'arrivée des Blancs ? À cette question, depuis longtemps, les américanistes ont apporté des réponses aussi variées qu'arbitraires parce que dépourvues de tout fondement scientifique. On oscille ainsi, pour le Nouveau Monde en son entier de 8 400 000 habitants selon Kroeber à 40 000 000 selon P. Rivet. A. Rosenblatt, abordant à son tour le problème de la population précolombienne d'Amérique, parvient au chiffre de presque 13 500 000, dont 6 785 000 pour l'Amérique du Sud. (...) Il va sans dire que tout cela est archi-faux, mais cela va encore beaucoup mieux en le disant. A. Rosenblatt invente de toutes pièces une Amérique de chasseurs-nomades, afin de faire admettre une évaluation démographique faible.

Comment étaient constitués les groupes locaux, ou villages, des Tupi-Guarani ? Tous ces faits sont bien connus, mais il n'est pas inutile d'en rappeler l'essentiel. Un village guarani ou tupi se composait de quatre à huit grandes maisons collectives, les *maloca*, disposées autour d'une place centrale réservée à la vie religieuse et rituelle. Les dimensions des *maloca* varient selon les observateurs et, sans doute, selon les groupes visités. Leur longueur se situe entre 40 mètres pour les plus petites et 160 mètres pour les plus grandes. Quant au nombre d'habitants de chaque *maloca*, il oscille de cent (selon Cardim, par exemple) à cinq cents ou six cents (Léry). Il en résulte que la population des villages tupinamba les plus modestes (quatre *maloca*) devait comporter environ quatre cents personnes, tandis que celle des plus importants (sept ou huit *maloca*) atteignait, sinon dépassait, trois mille personnes. Thevet, quant à lui, parle à propos de certains villages où il a séjourné de six mille et même dix mille habitants.

Unanimement (...) les chroniqueurs furent frappés, parfois horrifiés, par le goût fanatique de ces Indiens pour la guerre. Français et Portugais, en compétition armée pour s'assurer la domination du littoral brésilien, surent exploiter cette bellicosité indienne en faisant alliance avec des tribus ennemies entre elles. Staden, par exemple, ou Anchieta, parlent, en témoins oculaires, de flottes de guerre tupinamba comprenant jusqu'à deux cents pirogues, dont chacune transporte de vingt à trente hommes. Les expéditions guerrières pouvaient n'engager que quelques centaines de combattants. Mais certaines, qui duraient plusieurs semaines et même plusieurs mois, mettaient en mouvement jusqu'à douze mille guerriers, sans compter les femmes, chargées de la « logistique » (transport de la « farine de guerre » destinée à nourrir la troupe).

On signalera seulement au passage que, par leur durée et par les « masses » qu'elles mettent en œuvre, ces expéditions militaires n'ont plus rien de commun avec ce que l'on nomme guerre dans les autres tribus sud-américaines, et qui consiste presque toujours en un raid éclair mené à l'aube par une poignée d'assaillants.

On trouve fort heureusement chez les chroniqueurs des informations susceptibles de nous faire avancer ; et, particulièrement, une indication très précieuse de Staden. Celui-ci, pendant les neuf mois qu'il fut prisonnier des Tupinamba, traîné de groupe en groupe, eut tout

le loisir d'observer la vie de ses maîtres. Il note que les villages étaient, en général, éloignés de 9 à 12 kilomètres les uns des autres, ce qui donnerait environ 150 kilomètres carrés d'espace par groupe local. (...) Cela implique une densité de 4 habitants au kilomètre carré.

Pour la région mexicaine de l'Anahuac (514 000 kilomètres carrés), Borah et Cook déterminent, en 1519, une population de 25 millions, c'est-à-dire, comme l'écrit P. Chaunu, « une densité comparable à la France de 1789, de 50 habitants au kilomètre carré ». (...) Toutes les tribus qui habitaient cette partie du Paraguay non soumise à l'autorité des jésuites ont complètement disparu à cause de l'esclavage de l'*encomienda* et des épidémies. (...) Les chercheurs de Berkeley ont tracé pour la région de l'Anahuac la courbe de dépopulation. Elle est terrifiante, puisque des 25 millions d'Indiens en 1500, il n'y en a plus que un million en 1605. Wachtel donne, pour l'Empire inca, des chiffres à peine moins accablants : 10 millions d'indiens en 1530, un million en 1600.

Il faut donc, pour réfléchir sur les Guarani, accepter ces données de base : *ils étaient avant la Conquête 1 500 000, répartis sur 350 000 kilomètres carrés, soit une densité d'un peu plus de 4 habitants au kilomètre carré.*

Entre le guide d'une bande de chasseurs nomades guayaki de vingt-cinq ou trente personnes ou le chef d'un parti d'une centaine de guerriers dans le Chaco, et les grands *mburuvicha*, les leaders tupi-guarani qui menaient au combat des armées de plusieurs milliers d'hommes, il y a une différence radicale, une différence de nature.

Nous ne pouvons donc ici qu'affirmer notre accord complet avec P. Chaunu : « Les résultats de Borah et Cook conduisent à une révision complète de notre représentation de l'histoire américaine. Ce n'est plus les 40 millions d'hommes jugés excessifs du Dr Rivet qu'il faut supposer à l'Amérique pré-colombienne, mais 80, 100 millions d'âmes peut-être. La catastrophe de la Conquista (...) a été aussi grande que Las casas l'avait dénoncée. » Conclusion qui glace : « ... C'est le quart de l'humanité, en gros, qu'auront anéanti les chocs microbiens du 16^{ème} siècle » (P. Chaunu).

Chapitre 5

L'arc et le panier

Chez les Guayaki, les hommes chassent et *aussi* collectent. Non que, plus attentifs que d'autres aux loisirs de leurs épouses, ils veulent les dispenser des tâches qui normalement leur reviendraient ; mais en fait les produits de collecte ne sont obtenus qu'au prix d'opérations pénibles dont les femmes viendraient difficilement à bout : repérage des ruches, extraction du miel, abattage des arbres, etc. Il s'agit donc d'un type de collecte qui ressortit bien plutôt aux activités masculines. Ou, en d'autres termes, la collecte connue ailleurs en Amérique et consistant dans le ramassage de baies, fruits, racines, insectes, etc., est à peu près inexistante chez les Guayaki, car la forêt qu'ils occupent n'abonde guère en ressources de ce genre. Donc, si les femmes ne collectent pratiquement pas, c'est parce qu'il n'y a presque rien à collecter.

La tâche chaque jour recommencée de chercher la nourriture du groupe repose essentiellement sur les hommes. Cela ne signifie point que les femmes ne participent pas à la vie matérielle de la communauté. Outre que leur revient la fonction, décisive pour des nomades, du transport des biens familiaux, les épouses des chasseurs fabriquent la vannerie,

la poterie, les cordes des arcs ; elles font la cuisine, s'occupent des enfants ; etc. Loin donc de se montrer oisives, elles consacrent entièrement leur temps à l'exécution de tous ces travaux nécessaires. Mais il n'en reste pas moins que, sur le plan fondamental de la « production » de nourriture, le rôle tout à fait mineur que jouent les femmes en laisse aux hommes l'absorbant et prestigieux monopole.

Il est à peine nécessaire de souligner que l'arc, seule arme des chasseurs, est un outil exclusivement masculin et que le panier, chose même des femmes, n'est utilisé que par elles : les hommes chassent, les femmes portent. (...) Les sentiments qu'éprouve chaque sexe par rapport à l'objet privilégié de l'autre sont très différents : un chasseur ne supporterait pas la honte de transporter un panier tandis que son épouse craindrait de toucher son arc. C'est que le contact de la femme et de l'arc est beaucoup plus grave que celui de l'homme et du panier. Si une femme s'avisait de saisir un arc, elle attirerait à coup sûr sur son propriétaire le *pané*, c'est-à-dire la malchance à la chasse, ce qui serait désastreux pour l'économie des Guayaki. (...) Si un individu ne parvient plus à se réaliser comme chasseur, il cesse en même temps d'être un homme : passant de l'arc au panier, métaphoriquement *il devient une femme*.

Le chant des femmes n'est, comme on peut s'y attendre, jamais joyeux. Les thèmes en sont la mort, la maladie, la violence des Blancs et les femmes assument ainsi dans la tristesse de leur chant toute la peine et toute l'angoisse des Aché. Le contraste qu'il forme avec le chant des hommes est saisissant. (...) Alors que dans ses gestes mêmes la femme se cache et paraît s'humilier pour chanter ou plutôt pour pleurer, le chasseur au contraire, tête haute et corps bien droit, s'exalte dans son chant. La voix est puissante, presque brutale, feignant parfois l'irritation. Dans l'extrême virilité dont le chasseur investit son chant s'affirment une certitude de soi sans faille, un accord avec soi-même que rien ne peut démentir.

Il y a pour le chasseur aché un tabou alimentaire qui lui interdit formellement de consommer la viande de ses propres prises : *bai jyvombré ja uéméré* : « Les animaux qu'on a tués, on ne doit pas les manger soi-même. » De sorte que lorsqu'un homme arrive au campement il partage le produit de sa chasse entre sa famille (femme et enfants) et les autres membres de la bande ; naturellement, il ne goûtera pas à la viande préparée par son épouse. (...) Il en résulte que chaque homme passe sa vie à chasser pour les autres et à recevoir d'eux sa propre nourriture. Cette prohibition est strictement respectée, même par les garçons non initiés lorsqu'ils tuent des oiseaux. Une de ses conséquences les plus importantes est qu'elle empêche *ipso facto* la dispersion des Indiens en familles élémentaires : l'homme mourrait de faim, à moins de renoncer au tabou. Il faut donc se déplacer en groupe. Les Guayaki, pour en rendre compte, affirment que manger les animaux qu'on tue soi-même, c'est le moyen le plus sûr de s'attirer le *pané*. Cette crainte majeure des chasseurs suffit à imposer le respect de la prohibition qu'elle fonde : si l'on veut continuer à tuer des animaux, il ne faut pas les manger.

Le tabou sur le gibier apparaît donc comme l'acte fondateur de l'échange de nourriture chez les Guayaki, c'est-à-dire comme un fondement de leur société elle-même. D'autres tribus sans doute connaissent ce même tabou. Mais il revêt chez les Aché une importance particulièrement grande de ce qu'il porte justement sur leur source principale de nourriture. En contraignant l'individu à se séparer de son gibier, il l'oblige à faire confiance aux autres, permettant ainsi au lien social de se nouer de manière définitive ; l'interdépendance des chasseurs garantit la solidité et la permanence de ce lien, et la société gagne en force ce que les individus perdent en autonomie.

Dès le début du 17^{ème} siècle, les premiers missionnaires jésuites avaient tenté de prendre contact avec les Guayaki, mais en vain. Ils purent cependant recueillir de nombreuses informations sur cette mystérieuse tribu et apprirent ainsi, très étonnés, qu'à l'inverse de ce qui se passait chez les autres sauvages il y avait chez les Guayaki un excès d'hommes par rapport au nombre de femmes. Ils ne se trompaient pas, car presque quatre cents ans après eux, nous avons pu observer le même déséquilibre du *sex ratio* : dans l'un des deux groupes méridionaux, par exemple, il y avait exactement une femme pour deux hommes.

La société Guayaki (...) aurait pu tout d'abord admettre le meurtre des nouveau-nés de sexe masculin. Mais tout enfant mâle est un futur chasseur, c'est-à-dire un membre essentiel de la communauté : il eût donc été contradictoire de s'en débarrasser. On pouvait aussi accepter l'existence d'un nombre relativement important de célibataires ; mais ce choix eût été encore plus risqué que le précédent car, en des sociétés aussi réduites démographiquement, il n'y a rien de plus dangereux qu'un célibataire pour l'équilibre du groupe. Au lieu donc de diminuer artificiellement le nombre des époux possibles, il ne restait qu'à augmenter, pour chaque femme, le nombre de maris réels, c'est-à-dire instituer un système de mariage polyandrique. Et de fait, tout l'excédent d'hommes est absorbé par les femmes sous forme de maris secondaires, de *japétyva* qui occuperont auprès de l'épouse commune une place presque aussi enviable que celle de l'*imété* ou mari principal.

En réalité, le rapport n'est point mécanique entre la culture et les individus en qui elle vit, et les maris guayaki, tout en acceptant la seule solution possible au problème qui leur est posé, s'y résignent mal cependant. Les ménages polyandriques mènent sans doute une existence tranquille et les trois termes du triangle conjugal vivent en bonne entente. Il n'empêche que presque toujours, les hommes éprouvent en secret – car entre eux ils n'en parlent jamais – des sentiments d'agacement, voire d'agressivité à l'égard du copropriétaire de leur épouse. (...) Les hommes approuvent la polyandrie parce qu'elle est nécessaire à cause du déficit en femmes, mais ils la subissent comme une obligation très désagréable.

Le chant des chasseurs aché nous désigne une certaine parenté entre l'homme et son langage : plus précisément, une parenté telle qu'elle semble subsister seulement chez l'homme primitif. C'est dire que, bien loin de tout exotisme, le discours naïf des sauvages nous oblige à considérer ce que poètes et penseurs sont les seuls à ne pas oublier : que le langage n'est pas un simple instrument, que l'homme peut être de plain-pied avec lui, et que l'Occident moderne perd le sens de la valeur par l'excès d'usage auquel il le soumet. Le langage de l'homme civilisé est devenu complètement *extérieur*, car il n'est plus pour lui qu'un pur moyen de communication et d'information. La qualité du sens et la quantité des signes varient en sens inverse. Les cultures primitives, au contraire, plus soucieuses de célébrer le langage que de s'en servir, ont su maintenir avec lui cette relation *intérieure* qui est déjà en elle-même alliance avec le sacré. Il n'y a pas, pour l'homme primitif, de langage poétique, car son langage est déjà en soi-même un poème naturel où repose la valeur des mots.

Ainsi vont les Indiens Guayaki. Le jour ils marchent ensemble à travers la forêt, hommes et femmes, l'arc devant, le panier derrière. La nuit venue les sépare, chacun voué à son rêve. Les femmes dorment et les chasseurs chantent parfois, solitaires. Païens et barbares, la mort seule les sauve du reste.

Chapitre 6

De quoi rient les Indiens ?

La vie quotidienne des « primitifs » ne se déroule pas toujours sous le signe de l'effort ou de l'inquiétude ; ils savent eux aussi se ménager de vrais moments de détente, et leur sens aigu du ridicule les fait souvent se gausser de leurs propres craintes. Or, il n'est pas rare que ces cultures confient à leurs mythes la charge de distraire les hommes, en dédramatisant en quelque sorte, leur existence.

Les deux mythes que l'on s'apprête à lire (non reproduits ici) appartiennent à cette catégorie. Ils ont été recueillis l'an dernier, chez les Indiens Chulupi qui vivent dans le sud du Chaco paraguayen. Ces récits, tantôt burlesques, tantôt paillards, mais non dépourvus pour autant de quelque poésie, sont bien connus de tous les membres de la tribu, jeunes et vieux ; mais, lorsqu'ils ont vraiment envie de rire, ils demandent à quelque vieillard versé dans le savoir traditionnel de leur raconter une fois de plus. L'effet ne se dément jamais : les sourires du début deviennent des gloussements à peine réprimés, le rire explose franchement en éclats, et ce ne sont à la fin que hurlements de joie.

Dans la plupart des tribus sud-américaines, les chamanes partagent avec les chefs – quand ils ne remplissent pas eux-mêmes cette fonction politique – prestige et autorité. Le chamane est toujours une figure très importante des sociétés indiennes et, comme tel, il est à la fois respecté, admiré, craint. C'est qu'en effet il est le seul, dans le groupe, à posséder des pouvoirs surnaturels, le seul à pouvoir maîtriser le monde dangereux des esprits et des morts. Le chamane est donc un savant qui met son savoir au service du groupe en soignant les malades. Mais les mêmes pouvoirs qui font de lui un médecin, c'est-à-dire un homme capable de provoquer la vie, lui permettent aussi de dominer la mort : c'est un homme qui peut tuer. À ce titre, il est dangereux, inquiétant, on se méfie constamment de lui. Maître de la mort comme de la vie, on le rend immédiatement responsable de tout événement extraordinaire et, très souvent, on le tue, parce qu'on a peur de lui. C'est dire par conséquent que le chamane se meut dans un espace trop lointain, trop extérieur à celui du groupe pour que celui-ci songe à laisser, dans la vie réelle, son rire le rapprocher de lui. (...) On ne rit pas des chamanes réels ou des jaguars réels, car ils ne sont nullement risibles.

Mais le comique des mythes ne les prive pas pour autant de leur sérieux. Dans le rire provoqué se fait jour une intention pédagogique : tout en amusant ceux qui les entendent, les mythes véhiculent en même temps et transmettent la culture de la tribu. Ils constituent ainsi le gai savoir des Indiens.

Chapitre 7

Le devoir de parole

Parler, c'est avant tout détenir le pouvoir de parler. Ou bien encore, l'exercice du pouvoir assure la domination de la parole : seuls les maîtres peuvent parler. Quant aux sujets : commis au silence du respect, de la vénération ou de la terreur. Parole et pouvoir entretiennent des rapports tels que le désir de l'un se réalise dans la conquête de l'autre. Prince, despote ou chef d'État, l'homme de pouvoir est toujours non seulement l'homme qui parle, mais la seule source de parole légitime : parole appauvrie, parole pauvre certes, mais riche d'efficacité, car elle a nom *commandement* et ne veut que l'*obéissance* de l'exécutant.

Toute prise de pouvoir est aussi un gain de parole. Il va de soi que tout cela concerne en premier lieu les sociétés fondées sur la division : maîtres-esclaves, seigneurs-sujets,

dirigeants-citoyens, etc. (...) Ce qui est ici désigné, c'est l'ensemble des sociétés à État, depuis les despotismes les plus archaïques jusqu'aux États totalitaires les plus modernes, en passant par les sociétés démocratiques dont l'appareil d'État, pour être libéral, n'en demeure pas moins le maître lointain de la violence légitime.

Il ne faut pas, chez les Sauvages, demander : qui est votre chef ? mais plutôt : qui est parmi vous celui qui parle ? Maître des mots : ainsi nombre de groupes nomment-ils leur chef.

Si, dans les sociétés à État, la parole est le *droit* du pouvoir, dans les sociétés sans État, au contraire, la parole est le *devoir* du pouvoir. Ou, pour le dire autrement, les sociétés indiennes ne reconnaissent pas au chef le droit à la parole parce qu'il est le chef : elles exigent de l'homme destiné à être chef qu'il prouve sa domination sur les mots. Parole est pour le chef une obligation impérative, la tribu veut l'entendre : un chef silencieux n'est plus un chef. Et que l'on ne s'y trompe pas. Il ne s'agit pas ici du goût, si vif chez tant de sauvages, pour les beaux discours, pour le talent oratoire, pour le grand parler. Ce n'est pas d'esthétique qu'il est ici question, mais de politique. Dans l'obligation faite au chef d'être homme de parole transparaît en effet toute la philosophie politique de la société primitive. Là se déploie l'espace véritable qu'y occupe le pouvoir, espace qui n'est pas celui que l'on pourrait croire. Et c'est la nature de ce discours dont la tribu veille scrupuleusement à la répétition, c'est la nature de cette parole capitane qui nous indique le lieu réel du pouvoir.

Que dit le chef ? Qu'est-ce qu'une parole de chef ? C'est, tout d'abord, un acte ritualisé. Presque toujours, le leader s'adresse au groupe quotidiennement, à l'aube ou au crépuscule. Allongé dans son hamac ou assis près de son feu, il prononce d'une voix forte le discours attendu. Et sa voix, certes, a besoin de puissance, pour parvenir à se faire entendre. Nul recueillement, en effet, lorsque parle le chef, pas de silence, chacun tranquillement continue, comme si de rien n'était, à vaquer à ses occupations. *La parole du chef n'est pas dite pour être écoutée*. Paradoxe : personne ne prête attention au discours du chef. Si le chef doit, comme tel, se soumettre à l'obligation de parler, en revanche les gens auxquels il s'adresse ne sont tenus, eux, qu'à celle de paraître ne pas l'entendre.

Et, en un sens, ils ne perdent, si l'on peut dire, rien. Pourquoi ? Parce que, littéralement, le chef ne dit, fort prolixement, rien. Son discours consiste, pour l'essentiel, en une célébration, maintes fois répétée, des normes de vie traditionnelles : « Nos aïeux se trouvèrent bien de vivre comme ils vivaient. Suivons leur exemple et, de cette manière, nous mènerons ensemble une existence paisible. » Voilà à peu près à quoi se réduit un discours de chef. On comprend dès lors qu'il ne trouble pas autrement ceux à qui il est destiné.

Vide, le discours du chef l'est justement parce qu'il n'est pas discours de pouvoir : le chef est séparé de la parole parce qu'il est séparé du pouvoir. Dans la société primitive, dans la société sans État, ce n'est pas du côté du chef que se trouve le pouvoir : il en résulte que sa parole ne peut être parole de pouvoir, d'autorité, de commandement. Un ordre : voilà bien ce que le chef ne saurait donner, voilà bien le genre de plénitude refusée à sa parole. Au-delà du refus d'obéissance que ne manquerait pas de provoquer une telle tentative d'un chef oublieux de son devoir, ne tarderait pas à se poser le refus de reconnaissance. Le chef assez fou pour songer, non point tant à l'abus d'un pouvoir qu'il ne possède pas, qu'à l'us même du pouvoir, *le chef qui veut faire le chef*, on l'abandonne : la société primitive est le lieu du refus d'un pouvoir séparé, parce qu'elle-même, et non le chef, est le lieu réel du pouvoir.

La société primitive sait, par nature, que la violence est l'essence du pouvoir. En ce savoir s'enracine le souci de maintenir constamment à l'écart l'un de l'autre le pouvoir et l'institution, le commandement et le chef. Et c'est le champ même de la parole qui assure la démarcation et trace la ligne de partage. En contraignant le chef à se mouvoir seulement dans l'élément de la parole, c'est-à-dire dans l'extrême opposé de la violence, la tribu s'assure que toutes choses restent à leur place, que l'axe du pouvoir se rabat sur le corps exclusif de la société et que nul déplacement des forces ne viendra bouleverser l'ordre social. Le devoir de parole du chef, ce flux constant de parole vide qu'il *doit* à la tribu, c'est sa dette infinie, la garantie qui interdit à l'homme de parole de devenir homme de pouvoir.

Chapitre 8

Prophètes dans la jungle

La pensée religieuse de ces Indiens se charge, à se déployer dans la première fraîcheur d'un monde où voisinent dieux et vivants, de la densité d'une méditation rigoureuse et libérée. Les Tupi-Guarani, dont les Mbya sont une des dernières tribus, proposent à l'ethnologie américaniste l'énigme d'une singularité qui, dès avant la Conquête, les vouait à l'inquiétude de rechercher sans trêve l'au-delà promis par leurs mythes, *ywy mara ej*, la Terre sans Mal. De cette quête majeure et certainement exceptionnelle chez les Indiens sud-américains, nous connaissons la conséquence la plus spectaculaire : les grandes migrations religieuses dont parlent les relations des premiers chroniqueurs. Sous la conduite de chamanes inspirés, les tribus s'ébranlaient et, au travers de jeûnes et danses, tentaient d'accéder aux riches demeures des dieux, situées au levant. Mais alors apparaissait l'obstacle effrayant, la limite douloureuse, le grand océan, plus terrible encore de confirmer les Indiens en leur certitude que sa rive opposée portait la terre éternelle.

Du contact entre monde blanc et monde indien résulte le plus souvent un syncrétisme appauvrissant où, sous un christianisme toujours superficiel, la pensée indigène cherche seulement à différer sa mort. Précisément, cela ne s'est pas produit avec les Mbya qui, jusqu'à présent, continuent à vouer à l'échec toute entreprise missionnaire. Cette séculaire résistance des Guarani à plier devant la religion des *juru'a*, des Blancs, prend donc force de la conviction des indiens que leur destin s'ordonne à la promesse des anciens dieux : qu'à vivre sur la terre mauvaise, *ywy mba'é megua*, dans le respect des normes, ils recevront de ceux d'en haut les signes favorables à l'ouverture du chemin qui, par-delà l'effroi de la mer, les mènera à la terre éternelle.

Certes, la connaissance de la thématique religieuse se répartit inégalement entre les membres de la tribu. La majorité des Indiens se contente, comme il est normal, de participer avec application aux danses rituelles, de respecter les normes traditionnelles de la vie et d'écouter dans le recueillement les exhortations de leur *pa'i*, de leurs chamanes. Car eux sont les vrais savants qui, tels les *karai* des temps anciens, habités de la même passion, s'abandonnent à l'exaltation d'interroger leurs dieux. Là se redécouvre le goût des Indiens pour la parole, à la fois comme orateurs et comme auditeurs : maîtres des mots et ardents à les prononcer, les caciques-chamanes trouvent toujours dans le reste des Indiens un public prompt à les entendre.

Il s'agit presque toujours dans ces discours d'aborder les thèmes qui littéralement obsèdent les Mbya : leur destin sur la terre, la nécessité de prêter attention aux normes fixées par les dieux, l'espoir de conquérir l'état de perfection, l'état d'*aguyje*, qui seul permet à ceux

qui y accèdent de se voir ouvrir par les habitants du ciel le chemin de la Terre sans Mal. (...) Parfois médecins, mais non nécessairement, (les chamanes) ont souci beaucoup moins de rendre la santé au corps malade que d'acquérir, par danses, discours et méditations, cette force intérieure, cette fermeté du cœur, seules susceptibles de plaire à Namandu, à Karai Ru, à toutes les figures du panthéon guarani. Plus donc que des praticiens, les pa'i mbya sont des méditants.

Chapitre 9

De l'Un sans le Multiple

Chapitre 10

De la torture dans les sociétés primitives

La dureté de la loi, nul n'est censé l'oublier. *Dura lex sed lex*. Divers moyens furent inventés, selon les époques et les sociétés, afin de maintenir toujours fraîche la mémoire de cette dureté. Le plus simple et le plus récent, chez nous, ce fut la généralisation de l'école, gratuite et obligatoire. Dès lors que l'instruction s'imposait universelle, nul ne pouvait plus sans mensonge – sans transgression – arguer de son ignorance. Car, dure, la loi est en même temps écriture. L'écriture est pour la loi, la loi habite l'écriture ; et connaître l'une, c'est ne plus pouvoir méconnaître l'autre. Toute loi est donc écrite, toute écriture est indice de loi. Les grands despotes qui jalonnent l'histoire nous l'enseignent, tous les rois, empereurs, pharaons, tous les Soleils qui surent imposer aux peuples leur Loi : partout et toujours, l'écriture réinventée dit d'emblée le pouvoir de la loi, gravée sur la pierre, peinte sur les écorces, dessinée sur les papyrus. Il n'est jusqu'aux *quipu* des Incas que l'on ne puisse tenir pour une écriture. Loin de se réduire à de simples moyens mnémotechniques de comptabilité, les cordelettes nouées étaient *d'avance, nécessairement*, une écriture qui affirmait la légitimité de la loi impériale, et la terreur qu'elle devait inspirer.

De très nombreuses sociétés primitives marquent l'importance qu'elles attachent à l'entrée des jeunes gens dans l'âge adulte par l'institution des rites dits de passage. Ces rituels d'initiation constituent souvent un axe essentiel par rapport auquel s'ordonne, en sa totalité, la vie sociale et religieuse de la communauté. Or, presque toujours, le rite initiatique passe par la prise en compte du corps des initiés. C'est, immédiatement, le corps que la société désigne comme espace seul propice à porter le signe d'un *temps*, la trace d'un *passage*, l'assignation d'un *destin*. (...) Le corps médiatise l'acquisition d'un savoir, ce savoir s'inscrit sur le corps. Nature de ce savoir transmis par le rite, fonction du corps dans le déroulement du rite : double question en quoi se résout celle du sens de l'initiation.

Trous percés dans le corps, broches passées dans les plaies, pendaison, amputation, *la dernière course*, chairs déchirées : les ressources de la cruauté semblent inépuisables. (...) D'une tribu à l'autre, d'une région à l'autre, les techniques, les moyens, les buts explicitement affirmés de la cruauté diffèrent ; mais la fin reste la même : il faut faire souffrir. Nous avons nous-mêmes décrit ailleurs l'initiation des jeunes gens guayaki, dont on laboure le dos sur toute sa surface. la douleur finit toujours par être insupportable : silencieux, le torturé s'évaouit. Chez les Mbaya-Guaycuru du Chaco paguayen, les jeunes gens en âge d'être admis

dans la classe des guerriers devaient aussi par l'épreuve de la souffrance. À l'aide d'un os de jaguar aiguisé, on leur transperçait le pénis et d'autres parties du corps. le prix de l'initiation, c'était, là aussi, le silence.

On pourrait à l'infini multiplier les exemples qui tous nous apprendraient une seule et même chose : dans les sociétés primitives, la torture est l'essence du rituel d'initiation. (...) La marque est un obstacle à l'oubli, le corps lui-même porte imprimées sur soi les traces du souvenir, *le corps est une mémoire*. Car il s'agit de ne pas perdre la mémoire du secret confié par la tribu, la mémoire de ce savoir dont sont désormais dépositaires les jeunes initiés. Que savent-ils maintenant le jeune chasseur guayaki, le jeune guerrier mandan ? La marque dit assurément leur appartenance au groupe : « Tu es des nôtres, et tu ne l'oublieras pas. »

Les premiers chroniqueurs disaient, au 16^{ème} siècle, des Indiens brésiliens, que c'étaient des gens sans foi, sans roi, sans loi. Certes, ces tribus ignoraient la dure loi séparée, celle qui dans une société divisée, impose le pouvoir de quelques-uns sur tous les autres. Cette loi là, loi de roi, loi de l'État, les Mandan et les Guaycuru, les Guayaki et els Abipones l'ignorent. La loi qu'ils apprennent à connaître dans la douleur, c'est la loi de la société primitive qui dit à chacun : « *Tu ne vaux pas moins qu'un autre, tu ne veux pas plus qu'un autre. la loi, inscrite sur le corps*, dit le refus de la société primitive de courir le risque de la division, le risque d'un pouvoir séparé d'elle-même, *d'un pouvoir qui lui échapperait*. La loi primitive, cruellement enseignée, est une interdiction d'inégalité dont chacun se souviendra.

Les sociétés archaïques, sociétés de la marque, sont des sociétés sans État, *des sociétés contre l'État*. La marque sur le corps, égale sur tous les corps, énonce : *Tu n'auras pas le désir du pouvoir, tu n'auras pas le désir de soumission*. Et cette loi non séparée de peut trouver pour s'inscrire qu'un espace non séparé : le corps lui-même. Profondeur admirable des sauvages, qui *d'avance* savaient tout cela, et veillaient, au prix d'une terrible cruauté, à empêcher l'avènement d'une plus terrifiante cruauté : *la loi écrite sur le corps, c'est un souvenir inoubliable*.

Chapitre 11

La société contre l'État

On s'est déjà aperçu que, presque toujours, les sociétés archaïques sont déterminées négativement, sous les espèces du manque : sociétés sans État, sociétés sans écriture, sociétés sans histoire. Du même ordre apparaît la détermination de ces sociétés sur le plan économique : sociétés à économie de subsistance.

Qu'en est-il en réalité ? Si l'on entend par technique l'ensemble des procédés pour s'assurer la maîtrise absolue de la nature (ceci ne vaut que pour notre monde et son dément projet cartésien dont on commence à peine à mesurer les conséquences écologiques), mais pour s'assurer la maîtrise du milieu naturel adaptée et relative à leurs besoins, alors on ne peut plus du tout parler d'infériorité technique des sociétés primitives : elles démontrent une capacité de satisfaire leurs besoins eu moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technicienne.

Il n'est d'ailleurs que de se promener dans les musées ethnographiques : la rigueur de fabrication des instruments de la vie quotidienne fait presque de chaque modeste outil une oeuvre d'art. Il n'y a donc pas de hiérarchie dans le champ de la technique, il n'y a pas de

technologie supérieure ni inférieure ; on ne peut mesurer un équipement technologique qu'à sa capacité de satisfaire, en un milieu donné, les besoins de la société.

Il y a là un préjugé tenace, curieusement coextensif à l'idée contradictoire et non moins courante que le Sauvage est paresseux. Si dans notre langage populaire on dit « travailler comme un nègre », en Amérique du Sud en revanche on dit « fainéant comme un Indien ». Alors, de deux choses l'une : ou bien l'homme des sociétés primitives, américaines et autres, vit en économie de subsistance et passe le plus clair de son temps dans la recherche de la nourriture ; ou bien il ne vit pas en économie de subsistance et peut donc se permettre des loisirs prolongés en fumant dans son hamac.

C'est ce qui frappa, sans ambiguïté, les premiers observateurs européens des Indiens du Brésil. Grande était leur réprobation à constater que des gaillards pleins de santé préféraient s'attifer comme des femmes de peintures et de plumes au lieu de transpirer sur leurs jardins. Gens donc qui ignoraient qu'il faut gagner son pain à la sueur de son front. C'en était trop, et cela ne dura pas : on mit rapidement les Indiens au travail, et ils en périrent.

Deux axiomes en effet paraissent guider la marche de la civilisation occidentale, dès son aurore : le premier pose que la vraie société se déploie à l'ombre protectrice de l'État ; le second énonce un impératif catégorique : il faut travailler. Les Indiens ne consacraient effectivement que peu de temps à ce que l'on appelle le travail. Et ils ne mouraient pas de faim néanmoins. Les chroniques de l'époque sont unanimes à décrire la belle apparence des adultes, la bonne santé des nombreux enfants, l'abondance et la variété des ressources alimentaires. Par conséquent, l'économie de subsistance qui était celle des tribus indiennes n'impliquait nullement la recherche angoissée, à temps complet, de la nourriture. Donc une économie de subsistance est compatible avec une considérable limitation du temps consacré aux activités productives.

Qu'il s'agisse de chasseurs-nomades du désert du Kalahari ou d'agriculteurs sédentaires amérindiens, les chiffres obtenus révèlent une répartition moyenne du temps quotidien de travail inférieure à quatre heures par jour. J. Lizot, installé depuis plusieurs années chez les Indiens Yanomani d'Amazonie vénézuélienne, a chronométriquement établi que la durée moyenne du temps consacré chaque jour au travail par les adultes, *toutes activités comprises*, dépasse à peine trois heures. Nous n'avons point nous-mêmes effectué de mesures analogues chez les Guayaki, chasseurs nomades de la forêt paraguayenne. Mais on peut assurer que les Indiens, hommes et femmes, passaient au moins la moitié de la journée dans une oisiveté presque complète, puisque chasse et collecte prenaient place, et non chaque jour, entre 6 heures et 11 heures du matin environ.

Cela signifie que les sociétés primitives disposent, si elles le désirent, de tout le temps nécessaire pour accroître la production de biens matériels. Le bon sens alors questionne : pourquoi les hommes de ces sociétés voudraient-ils travailler et produire davantage, alors que trois ou quatre heures quotidiennes d'activité paisible suffisent à assurer les besoins du groupe ? À quoi cela leur servirait-il ? À quoi serviraient les surplus ainsi accumulés ? Quelle en serait la destination ? C'est toujours par force que les hommes travaillent au-delà de leurs besoins. Et précisément cette force-là est absente du monde primitif, l'absence de cette force externe définit même la nature des sociétés primitives.

On peut désormais admettre, pour qualifier l'organisation économique de ces sociétés, l'expression d'économie de subsistance, dès lors que l'on entend par là non point la nécessité

d'un *défaut*, d'une incapacité, inhérents à ce type de société et à leur technologie, mais au contraire le refus d'un *excès* inutile, la volonté d'accorder l'activité productrice à la satisfaction des besoins. Et rien de plus. D'autant que, pour cerner les choses de plus près, il y a effectivement production de surplus dans les sociétés primitives : la quantité de plantes cultivées produites (manioc, maïs, tabac, coton, etc.) dépasse toujours ce qui est nécessaire à la consommation du groupe, ce supplément de production étant, bien entendu, inclus dans le temps normal de travail. Ce surplus-là, obtenu sans sur-travail, est consommé, consumé, à des fins proprement politiques, lors des fêtes, invitations, visites d'étrangers, etc.

L'avantage d'une hache métallique sur une hache de pierre est trop évident pour qu'on s'y attarde : on peut abattre avec la première peut-être dix fois plus de travail dans le même temps qu'avec la seconde ; ou bien accomplir le même travail en dix fois moins de temps. Et lorsque les Indiens découvrirent la supériorité productive des haches des hommes blancs, ils les désirèrent, non pour produire plus dans le même temps, mais pour produire autant en un temps dix fois plus court. C'est exactement le contraire qui se produisit, car avec les haches métalliques firent irruption dans le monde primitif indien la violence, la force, le pouvoir qu'exercèrent sur les Sauvages les civilisés nouveaux venus.

Les sociétés primitives sont bien, comme l'écrit J. Lizot à propos des Yanomani, des sociétés de refus du travail : « Le mépris des Yanomani pour le travail et leur désintérêt pour un progrès technologique autonome est certain. » Premières sociétés du loisir, premières sociétés d'abondance, selon la juste et –gaie expression de M. Sahlins.

Dans la société primitive, société par essence égalitaire, les hommes sont maîtres de leur activité, maîtres de la circulation des produits de cette activité : ils 'agissent que pour eux-mêmes, quand bien même la loi d'échange des biens médiatise le rapport direct de l'homme à son produit. Tout est bouleversé, par conséquent, lorsque l'activité de production est détournée de son but initial, lorsque, au lieu de produire seulement pour lui-même, l'homme primitif produit aussi pour les autres, *sans échange et sans réciprocité*. C'est alors que l'on peut parler de travail : quand la règle égalitaire d'échange cesse de constituer le « code civil » de la société, quand l'activité de production vise à satisfaire les besoins des autres, quand à la règle échangiste se substitue la terreur de la dette. C'est bien là en effet qu'elle s'inscrit, la différence entre le Sauvage amazonien et l'Indien de l'empire inca. Le premier produit en somme pour vivre, tandis que le second travaille, en plus, pour faire vivre les autres, ceux qui ne travaillent pas, les maîtres qui lui disent : il faut payer ce que tu nous dois, il faut éternellement rembourser la dette à notre égard.

La division majeure de la société, celle qui fonde toutes les autres, y compris sans doute la division du travail, c'est la nouvelle disposition verticale entre la base et le sommet, c'est la grande coupure politique entre détenteurs de la force, qu'elle soit guerrière ou religieuse, et assujettis à cette force. La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique, l'émergence de l' »tat détermine l'apparition des classes.

Les sociétés primitives ne sont pas des embryons retardataires des sociétés ultérieures, des corps sociaux au décollage « normal » interrompu par quelque bizarre maladie, elles ne se trouvent pas au point de départ d'une logique historique conduisant tout droit au terme inscrit d'avance, mais connu seulement a posteriori, notre propre système social. (Si l'histoire est cette logique, comment peut-il exister encore des sociétés primitives ?). Tout cela se traduit,

sur le plan de la vie économique, par le refus des sociétés primitives de laisser le travail et la production des engoulir, par la décision de limiter les stocks aux besoins socio-politiques, par l'impossibilité intrinsèque de la concurrence – à quoi servirait, dans une société primitive, d'être un riche parmi des pauvres ? – en un mot, par l'interdiction, non formulée mais dite cependant, de l'inégalité.

Il y a d'une part les sociétés primitives, ou sociétés sans État, et il y d'autre part les sociétés à État. C'est la présence ou l'absence de la formation étatique (susceptible de prendre de multiples formes) qui assigne à toute société son lieu logique, qui trace une ligne d'irréversible discontinuité entre les sociétés.

Il n'y a évidemment pas de doute que la coupure néolithique a considérablement bouleversée les conditions d'existence matérielle des peuples auparavant paléolithiques. Mais cette transformation fut-elle assez fondamentale pour affecter en sa plus extrême profondeur l'être des sociétés ? Peut-on parler d'un fonctionnement différent des systèmes sociaux selon qu'ils sont préneolithiques ou postnéolithiques ? L'expérience ethnographique indique plutôt le contraire.

Le continent américain illustre clairement l'autonomie respective de l'économie et de la société. Des groupes de chasseurs-pêcheurs-collecteurs, nomades ou non, présentent les mêmes propriétés socio-politiques que leurs voisins agriculteurs sédentaires : « infrastructures » différentes, « superstructure » identique. Inversement, les sociétés méso-américaines – sociétés impériales, sociétés à État – étaient tributaires d'une agriculture qui, plus intensive qu'ailleurs, n'en demeurerait pas moins, du point de vue de son niveau technique, très semblable à l'agriculture des tribus « sauvages » de la Forêt tropicale : « infrastructure » identique, « superstructures » différentes, puisqu'en un cas il s'agit de sociétés sans État, dans l'autre d'États achevés.

C'est donc bien la coupure politique qui est décisive, et non le changement économique. La véritable révolution, dans la protohistoire de l'humanité, ce n'est pas celle du néolithique, puisqu'elle peut très bien laisser intacte l'ancienne organisation sociale, c'est la révolution politique, c'est cette apparition mystérieuse, irréversible, mortelle pour les sociétés primitives, ce que nous connaissons sous le nom État. Et l'on veut conserver les concepts marxistes d'infrastructure et de superstructure, alors faut-il peut-être accepter de reconnaître que l'infrastructure, c'est le politique, que la superstructure, c'est l'économique. Un seul bouleversement structurel, abyssal, peut transformer, en la détruisant comme telle, la société primitive : celui qui fait surgir en son sein, ou de l'extérieur, ce dont l'absence même définit cette société, l'autorité de la hiérarchie, la relation de pouvoir, l'assujettissement des hommes, l'État. Il serait bien vain d'en rechercher l'origine en une hypothétique modification des rapports de production dans la société primitive, modification qui, divisant peu à peu la société en riches et pauvres, exploiters et exploités, conduirait mécaniquement à l'instauration d'un organe d'exercice du pouvoir des premiers sur les seconds, à l'apparition de l'État.

Hypothétique, cette modification de la base économique est, bien plus encore, impossible. Pour qu'en une société donnée le régime de production se transforme dans le sens d'une plus grande intensité de travail en vue d'une production de biens accrue, il faut ou bien que les hommes de cette société désirent cette transformation de leur genre de vie traditionnel, ou bien que, ne la désirant pas, ils s'y voient contraints par une violence extérieure. Dans le second cas, rien n'advient de la société elle-même qui subit l'agression d'une force externe au

bénéfice de qui va se modifier le régime de production : travailler et produire plus pour satisfaire les besoins des maîtres nouveaux du pouvoir. L'oppression politique détermine, appelle, permet l'exploitation.

L'État, dit-on, est l'instrument qui permet à la classe dominante d'exercer sa domination violente sur les classes dominées. Soit. Pour qu'il y ait apparition d'État, il faut donc qu'il y ait auparavant division de la société en classes sociales antagonistes, liées entre elles par des relations d'exploitation. Donc la *structure* de la société – la division en classes – devrait précéder l'émergence de la *machine* étatique. Observons au passage la fragilité de cette conception purement instrumentale de l'État. Si la société est organisée par des oppresseurs capables d'exploiter les opprimés, c'est que cette capacité d'imposer l'aliénation repose sur l'usage d'une force, c'est-à-dire sur ce qui fait la substance même de l'État, « monopole de la violence physique légitime ». À quelle nécessité répondrait dès lors l'existence d'un État, puisque son essence – la violence – est immanente à la division de la société, puisqu'il est, en un sens, donné d'avance dans l'oppression qu'exerce un groupe social sur les autres ? Il ne serait que l'inutile organe d'une fonction remplie avant et ailleurs.

Articuler l'apparition de la machine étatique à la transformation de la structure sociale conduit seulement à reculer le problème de cette apparition. Car il faut alors se demander pourquoi se produit, au sein d'une société primitive, c'est-à-dire d'une société non divisée, la nouvelle répartition des hommes en dominants et dominés. Quel est le moteur de cette transformation majeure qui culminerait dans l'installation de l'État ? Son émergence sanctionnerait la légitimité d'une propriété privée préalablement apparue, l'État serait le représentant et le protecteur des propriétaires. Fort bien. Mais pourquoi y aurait-il apparition de la propriété privée en un type de société qui ignore, parce qu'il la refuse, la propriété ? Pourquoi quelques-uns désirèrent-ils proclamer un jour : *ceci est à moi*, et comment les autres laissèrent-ils ainsi s'établir le germe de ce que la société primitive ignore, l'autorité, l'oppression, l'État ? Ce que l'on sait maintenant des sociétés primitives ne permet plus de rechercher au niveau de l'économique l'origine du politique. Ce n'est pas sur ce sol-là que s'enracine l'arbre généalogique de l'État. Il n'y a rien, dans le fonctionnement économique d'une société primitive, d'une société sans État, rien qui permette l'introduction de la différence entre plus riches et plus pauvres, car personne n'y éprouve le désir baroque de faire, posséder, paraître plus que son voisin. La capacité, égale chez tous, de satisfaire les besoins matériels, et l'échange des biens et services, qui empêche constamment l'accumulation privée des biens, rendent tout simplement impossible l'éclosion d'un tel désir, désir de possession qui est fait désir de pouvoir. La société primitive, première société d'abondance, ne laisse aucune place au désir de surabondance.

D'où vint le pouvoir politique ? Mystère, provisoire peut-être, de l'origine. S'il paraît encore impossible de déterminer les conditions d'apparition de l'État, on peut en revanche préciser les conditions de sa non-apparition, et les textes qui ont été ici rassemblés tentent de cerner l'espace du politique dans les sociétés sans État. Sans foi, sans loi, sans roi : ce qu'au 16^{ème} siècle l'Occident disait des Indiens peut s'étendre sans difficulté à toute société primitive. Ce peut être même le critère de distinction : une société est primitive si lui fait défaut le roi, comme source légitime de la loi, c'est-à-dire la machine étatique. Inversement, toute société non primitive est une société à État : peu importe le régime socio-économique en vigueur.

En quoi le chef de la tribu ne préfigure-t-il pas le chef d'État ? En quoi une telle anticipation de l'État est-elle impossible dans le monde des Sauvages ? Cette discontinuité

radicale – qui rend impensable un passage progressif de la chefferie primitive à la machine étatique – se fonde naturellement sur cette relation d'exclusion qui place le pouvoir politique à l'extérieur de la chefferie. (...) Les fonctions du chef, telles qu'elles ont été analysées ci-dessus, montrent bien qu'il ne s'agit pas de fonctions d'autorité.

À quoi la tribu estime-t-elle que tel homme est digne d'être un chef ? En fin de compte, à sa seule compétence « technique » : dons oratoires, savoir-faire comme chasseur, capacité de coordonner les activités guerrières, offensives ou défensives. Et, en aucune manière, la société ne laisse le chef passer au-delà de cette limite technique, elle ne laisse jamais une supériorité technique se transformer en autorité politique. Le chef est au service de la société, c'est la société en elle-même – lieu véritable du pouvoir – qui exerce comme telle son autorité de chef. C'est pourquoi il est impossible pour le chef de renverser ce rapport à son profit, de mettre la société à son propre service, d'exercer sur la tribu ce que l'on nomme le pouvoir : jamais la société primitive ne tolérera que le chef se transforme en despote.

Il se produit parfois qu'un chef veuille *faire le chef*, et non point par calcul machiavélique, mais bien plutôt parce qu'en définitive il n'a pas le choix, il ne peut pas faire autrement. Expliquons-nous. En règle générale, un chef ne tente pas (il n'y songe même pas) de subvertir la relation normale (conforme aux normes) qu'il entretient avec son groupe, subversion qui, de serviteur de la tribu, ferait de lui le maître. Cette relation normale, le grand cacique Alaykin, chef de guerre d'une tribu abipone du Chaco argentin, l'a définie parfaitement dans la réponse qu'il fit à un officier espagnol qui voulait le convaincre d'entraîner sa tribu en une guerre qu'elle ne désirait pas : « Les Abipones, par une coutume reçue de leurs ancêtres, font tout à leur gré et non à celui de leur cacique. Moi, je les dirige, mais je ne pourrais porter préjudice à aucun des miens sans me porter préjudice à moi-même ; si j'utilisais les ordres ou la force avec mes compagnons, aussitôt ils me tourneraient le dos. Je préfère être aimé et non craindre d'eux. » Et, n'en doutons pas, la plupart des chefs indiens auraient tenu le même discours.

Il y a cependant des exceptions, presque toujours liées à la guerre. On sait en effet que la préparation et la conduite d'une expédition militaire sont les seules circonstances où le chef trouve à exercer un minimum d'autorité, fondée seulement, répétons-le, sur sa compétence technique de guerrier. Une fois les choses terminées, et quelle que soit l'issue du combat, le chef de guerre redevient un chef sans pouvoir, en aucun cas le prestige consécutif à la victoire ne se transforme en autorité. Tout se joue précisément sur cette séparation maintenue par la société entre pouvoir et prestige, entre la gloire d'un guerrier vainqueur et le commandement qu'il lui est interdit d'exercer.

La source la plus apte à étancher la soif de prestige d'un guerrier, c'est la guerre. C'est une sorte de fuite obligée en avant qui le fait vouloir organiser sans cesse des expéditions guerrières dont il escompte retirer les bénéfices (symboliques) afférents à la victoire. Tant que son désir de guerre correspond à la volonté générale de la tribu, en particulier des jeunes gens pour qui la guerre est aussi le principal moyen d'acquérir du prestige, tant que la volonté du chef ne dépasse pas celle de la société, les relations habituelles entre la seconde et le premier se maintiennent inchangées. Mais le risque d'un dépassement du désir de la société par celui de son chef, le risque pour lui d'aller au-delà de ce qu'il doit, de sortir de la stricte limite assignée à sa fonction, ce risque est permanent. (...) Si « ça marchait » alors on aurait là le lieu natal du pouvoir politique, comme contrainte et violence, on aurait la première incarnation, la figure minimale de l'État. mais ça ne marche jamais.

Dans le très beau récit des vingt années qu'elle passa chez les Yanomani, Elena Valero parle longuement de son premier mari, le leader guerrier Fousiwe. Son histoire illustre parfaitement le destin de la chefferie sauvage lorsqu'elle est, par la force des choses, amenée à transgresser la loi de la société primitive qui, vrai lieu du pouvoir, refuse de s'en dessaisir, refuse de la déléguer. Fousiwe est donc reconnu comme « chef » par sa tribu à cause du prestige qu'il s'est acquis comme organisateur et conducteur de raids victorieux contre les groupes ennemis.

Pour lui, rien n'est acquis définitivement et, s'il veut rendre aux gens la mémoire si aisément perdue de son prestige et de sa gloire, ce n'est pas seulement en exaltant ses exploits anciens qu'il y parviendra, mais bien en suscitant l'occasion de nouveaux faits d'armes. Un guerrier n'a pas le choix : il est à condamné à désirer la guerre. (...) Pour avoir voulu imposer aux siens une guerre qu'ils ne désiraient pas, il se vit abandonné par sa tribu. Il ne lui restait plus qu'à mener seul cette guerre, et il mourut criblé de flèches. La mort est le destin du guerrier, car la société primitive est telle qu'*elle ne laisse pas substituer au désir de prestige la volonté de pouvoir*. Ou, en d'autres termes, dans la société primitive, le chef, comme possibilité de volonté de pouvoir, est d'avance condamné à mort.

Moins tragique en sa conclusion, mais très semblable en son développement est l'histoire d'un autre leader indien, infiniment plus célèbre que l'obscur guerrier amazonien, puisqu'il s'agit du fameux chef apache Geronimo. La lecture des ses Mémoires, bien qu'assez futillement recueillis, se révèle fort instructive. Geronimo n'était qu'un jeune guerrier comme les autres lorsque les soldats mexicains attaquèrent le camp de sa tribu et firent un massacre de femmes et d'enfants. La famille de Geronimo fut entièrement exterminée. Les diverses tribus apaches firent alliance pour se venger des assassins et Geronimo fut chargé de conduire le combat. Succès complet pour les Apaches, qui anéantirent la garnison mexicaine. Le prestige guerre de Geronimo, principal artisan de la victoire, fut immense.

Si, pour les Apaches t(...) l'affaire est en quelque sorte classée, Geronimo, quant à lui, ne l'entend pas de cette oreille : il veut continuer à se venger des Mexicains (...) Mais il peut, bien sûr, aller seul à l'attaque des villages mexicains. Il tente donc de convaincre les siens de repartir en expédition. En vain. La société apache, une fois atteint le but collectif – la vengeance – aspire au repos. Le but de Geronimo est donc un objectif individuel pour la réalisation duquel il veut entraîner la tribu. Il veut faire de la tribu l'instrument de son désir, alors qu'il fut auparavant, en raison de sa compétence de guerrier, l'instrument de la tribu. Bien entendu, les Apaches n'ont jamais voulu suivre Geronimo, tout comme les Yanomani refusèrent de suivre Fousiwe. Tout au plus le chef apache réussissait-il (parfois, au prix de mensonges) à convaincre quelques jeunes gens avides de gloire et de butin. Pour l'une de ses expéditions, l'armée de Geronimo, héroïque et dérisoire, se composait de deux hommes ! (...) Geronimo, dernier grand chef de guerre nord-américain, qui passa trente années de sa vie à vouloir « faire le chef », et n'y parvint pas...

Sans songer à substituer à un déterminisme économique un déterminisme démographique, à inscrire dans les causes – la croissance démographique – la nécessité des effets – transformation de l'organisation sociale -, force est pourtant de constater, surtout en Amérique, le poids sociologique du nombre de la population, la capacité que possède l'augmentation des densités d'ébranler - nous ne disons pas détruire – la société primitive. Il est très probable en effet qu'une condition fondamentale d'existence de la société primitive consiste dans la faiblesse relative de sa taille démographique. Les choses ne peuvent fonctionner selon le modèle primitif que si les gens sont peu nombreux. (...) Cette atomisation

de l'univers tribal est certainement un moyen efficace d'empêcher la constitution d'ensembles socio-politiques intégrant les groupes locaux et, au-delà, un moyen d'interdire l'émergence de l'État qui, en essence, est unificateur.

Or, il est troublant de constater que les Tupi-Guarani paraissent, à l'époque où l'Europe les découvre, s'écarter sensiblement du modèle primitif habituel, et sur deux points essentiels : le *taux de densité démographique* de leurs tribus ou groupes locaux dépasse nettement celui des populations voisines ; d'autre part, la *taille des groupes locaux* est sans commune mesure avec celle des unités socio-politiques de la Forêt tropicale. (...) Incontestablement se développait, dans ces sociétés, un processus, en cours sans doute depuis fort longtemps, de constitution d'une chefferie dont le pouvoir politique n'était pas négligeable. (...) Cela signifie-t-il que, si la découverte du Nouveau Monde avait été différée d'un siècle par exemple, une formation étatique se serait imposée aux tribus indiennes du littoral brésilien ? Il est toujours facile, et risqué, de reconstruire une histoire hypothétique que rien ne viendrait démentir.

Mais dans le cas présent, nous pensons pouvoir répondre avec fermeté par la négative : ce n'est pas l'arrivée des Occidentaux qui a coupé court à l'émergence possible de l'État chez les Tupi-Guarani, mais bien un sursaut de la société elle-même en tant que société primitive, un sursaut, un soulèvement en quelque sorte dirigé, sinon explicitement contre les chefferies, du moins, par ses effets, destructeur du pouvoir des chefs. Nous voulons parler de cet étrange phénomène qui, dès les dernières décennies du 15^{ème} siècle, agitait les tribus tupi-guarani, la prédication enflammée de certains hommes qui, de groupe en groupe, appelaient les Indiens à tout abandonner pour se lancer à la recherche de la Terre sans Mal, du paradis terrestre.

Peut-être alors est-on fondé à dire que si les prophètes, surgis du cœur de la société, proclamaient mauvais le monde où vivaient les hommes, c'est parce qu'ils décelaient le malheur, le mal, dans cette mort lente à quoi l'émergence du pouvoir condamnait, à plus ou moins long terme, la société tupi-guarani, comme société primitive, comme société sans État.

L'histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l'histoire de la lutte des classes. L'histoire des peuples sans histoire, c'est, dira-t-on avec autant de vérité au moins, l'histoire de leur lutte contre l'État.