

chapitre 11

La société contre l'État

Les sociétés primitives sont des sociétés sans État : ce jugement de fait, en lui-même exact, dissimule en vérité une opinion, un jugement de valeur qui grève dès lors la possibilité de constituer une anthropologie politique comme science rigoureuse. Ce qui en fait est énoncé, c'est que les sociétés primitives sont *privées* de quelque chose – l'État – qui leur est, comme à toute autre société – la nôtre par exemple – nécessaire. Ces sociétés sont donc *incomplètes*. Elles ne sont pas tout à fait de vraies sociétés – elles ne sont pas *policées* –, elles subsistent dans l'expérience peut-être douloureuse d'un *manque* – manque de l'État – qu'elles tenteraient, toujours en vain de combler. Plus ou moins confusément, c'est bien cela que disent les chroniques des voyageurs ou les travaux des chercheurs : on ne peut pas penser la société sans l'État, l'État est le destin de toute société. On décèle en cette démarche un ancrage ethnocentriste d'autant plus solide qu'il est le plus souvent inconscient. La référence immédiate, spontanée, c'est, sinon le mieux connu, en tout cas le plus familier. Chacun de nous porte en effet en soi, intériorisée comme la foi du croyant, cette certitude que la société est pour l'État. Comment dès lors concevoir l'existence même des sociétés primitives, sinon comme des sortes de laissés pour compte de l'histoire universelle, des survivances anachroniques d'un stade lointain partout ailleurs depuis longtemps dépassé ? On reconnaît ici l'autre visage de l'ethnocentrisme, la conviction complémentaire que l'histoire est à sens unique, que toute société est

condamnée à s'engager en cette histoire et à en parcourir les étapes qui, de la sauvagerie, conduisent à la civilisation. « Tous les peuples policés ont été sauvages », écrit Raynal. Mais le constat d'une évolution évidente ne fonde nullement une doctrine qui, nouant arbitrairement l'état de civilisation à la civilisation de l'État, désigne ce dernier comme terme nécessaire assigné à toute société. On peut alors se demander ce qui a retenu sur place les derniers peuples encore sauvages.

Derrière les formulations modernes, le vieil évolutionnisme demeure, en fait, intact. Plus subtil de se dissimuler dans le langage de l'anthropologie, et non plus de la philosophie, il affleure néanmoins au ras des catégories qui se veulent scientifiques. 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. Si l'on veut signifier par là que les sociétés primitives ignorent l'économie de marché où s'écoulent les surplus produits, on ne dit strictement rien, on se contente de relever un manque de plus, et toujours par référence à notre propre monde : ces sociétés qui sont sans État, sans écriture, sans histoire, sont également sans marché. Mais, peut objecter le bon sens, à quoi bon un marché s'il n'y a pas de surplus ? Or l'idée d'économie de subsistance recèle en soi l'affirmation implicite que, si les sociétés primitives ne produisent pas de surplus, c'est parce qu'elles en sont incapables, entièrement occupées qu'elles seraient à produire le minimum nécessaire à la survie, à la subsistance. Image ancienne, toujours efficace, de la misère des Sauvages. Et, afin d'expliquer cette incapacité des sociétés primitives de s'arracher à la stagnation du vivre au jour le jour, à cette aliénation permanente dans la recherche de la nourriture, on invoque le sous-équipement technique, l'infériorité technologique.

Qu'en est-il en réalité ? Si l'on entend par technique l'ensemble des procédés dont se dotent les hommes, non point 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 une 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 au moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technicienne. C'est dire que tout groupe humain parvient, par force, à exercer le minimum nécessaire de domination sur le milieu qu'il occupe. On n'a jusqu'à présent connaissance d'aucune société qui se serait établie, sauf par contrainte et violence extérieure, sur un espace naturel impossible à maîtriser : ou bien elle disparaît, ou bien elle change de territoire. Ce qui surprend chez les Eskimo ou chez les Australiens, c'est justement la richesse, l'imagination et la finesse de l'activité technique, la puissance d'invention et d'efficacité que démontre l'outillage utilisé par ces peuples. 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 œuvre 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. Et, de ce point de vue, il ne paraît nullement que les sociétés primitives se montrèrent incapables de se donner les moyens de réaliser cette fin. Cette puissance d'innovation technique dont font preuve les sociétés primitives se déploie, certes, dans le temps. Rien n'est donc d'emblée, il y a toujours le patient travail d'observation et de recherche, la longue succession des essais, erreurs, échecs et réussites. Les préhistoriens nous enseignent le nombre de millénaires qu'il fallut aux hommes du paléolithique pour substituer aux grossiers bifaces du début les admirables lames du solutréen. D'un autre point de vue, on remarque que la découverte de l'agriculture et la domestication des plantes sont presque contemporaines en Amérique et dans l'Ancien Monde. Et force est de constater que les Amérindiens ne le cèdent en rien, bien au contraire, dans l'art de sélectionner et différencier de multiples variétés de plantes utiles.

Arrêtons-nous un instant à l'intérêt funeste qui porta les Indiens à vouloir des instruments métalliques. Il se rapporte en effet directement à la question de l'économie dans les sociétés primitives, mais nullement de la manière qu'on pourrait

croire. Ces sociétés seraient, dit-on, condamnées à l'économie de subsistance pour cause d'infériorité technologique. Cet argument n'est fondé, on vient de le voir, ni en droit ni en fait. *Ni en droit*, car il n'y a pas d'échelle abstraite à quoi mesurer les « intensités » technologiques : l'équipement technique d'une société n'est pas comparable *directement* à celui d'une société différente, et rien ne sert d'opposer le fusil à l'arc. *Ni en fait*, puisque l'archéologie, l'ethnographie, la botanique, etc., nous démontrent précisément la puissance de rentabilité et d'efficacité des technologies sauvages. Donc, si les sociétés primitives reposent sur une économie de subsistance, ce n'est pas faute de savoir-faire technique. Voilà justement la vraie question : l'économie de ces sociétés est-elle réellement une économie de subsistance ? Si l'on donne un sens aux mots, si par économie de subsistance on ne se contente pas d'entendre économie sans marché et sans surplus – ce qui serait un simple truisme, le pur constat de la différence –, alors en effet on affirme que ce type d'économie permet à la société qu'il fonde de seulement subsister, on affirme que cette société mobilise en permanence la totalité de ses forces productives en vue de fournir à ses membres le minimum nécessaire à la subsistance.

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 gailards 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 délibérément 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. Soit le cas des tribus sud-américaines d'agriculteurs, les Tupi-Guarani par exemple, dont la fainéantise irritait tant les Français et les Portugais. La vie économique de ces Indiens se fondait principalement sur l'agriculture, accessoirement sur la chasse, la pêche et la collecte. Un même jardin était utilisé pendant quatre à six années consécutives. Après quoi on l'abandonnait, en raison de l'épuisement du sol ou, plus vraisemblablement, de l'invasion de l'espace dégagé par une végétation parasitaire difficile à éliminer. Le gros du travail, effectué par les hommes, consistait à défricher, à la hache de pierre et par le feu, la superficie nécessaire. Cette tâche, accomplie à la fin de la saison des pluies, mobilisait les hommes pendant un ou deux mois. Presque tout le reste du processus agricole – planter, sarcler, récolter –, conformément à la division sexuelle du travail, était pris en charge par les femmes. Il en résulte donc cette conclusion joyeuse : les hommes, c'est-à-dire la moitié de la population, travaillaient environ deux mois tous les quatre ans ! Quant au reste du temps, ils le vouaient à des occupations éprouvées non comme peine mais comme plaisir : chasse, pêche ; fêtes et beuveries ; à satisfaire enfin leur goût passionné pour la guerre.

Or ces données massives, qualitatives, impressionnistes trouvent une confirmation éclatante en des recherches récentes, certaines en cours, de caractère rigoureusement démonstratif, puisqu'elles mesurent le temps de travail dans les sociétés à économie de subsistance. 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 Yanomami 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. Il est probable que des études semblables, menées chez les dernières populations primitives, aboutiraient, compte tenu des différences écologiques, à des résultats voisins.

Nous voici donc bien loin du misérabilisme qu'enveloppe l'idée d'économie de subsistance. Non seulement l'homme des sociétés primitives n'est nullement contraint à cette existence animale que serait la recherche permanente pour assurer la survie ; mais c'est même au prix d'un temps d'activité remarquablement court qu'est obtenu – et au-delà – ce résultat. Cela signifie que les sociétés primitives disposent, si elles le désirent, de tout le temps nécessaire pour accroître la production des 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 surtravail, 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 : propos des Yanomami, des sociétés de refus du travail : « Le mépris des Yanomami pour le travail et leur désintérêt pour un progrès technologique autonome est certain ¹. » Premières sociétés du loisir, premières sociétés d'abondance, selon la juste et gaie expression de M. Sahlins.

Si le projet de constituer une anthropologie économique des sociétés primitives comme discipline autonome a un sens, celui-ci ne peut advenir de la simple prise en compte de la vie économique de ces sociétés : on demeure dans une ethnologie de la description, dans la description d'une dimension *non autonome* de la vie sociale primitive. C'est bien plutôt lorsque cette dimension du « fait social total » se constitue comme sphère autonome que l'idée d'une anthropologie économique apparaît fondée : lorsque disparaît le refus du travail, lorsqu'au sens du loisir se substitue le goût de l'accumulation, lorsqu'en un mot se fait jour dans le corps social cette force externe que nous évoquions plus haut, cette force sans laquelle les Sauvages

1. J. Lizot, « Économie ou société ? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens », *Journal de la Société des américanistes*, 9, 1973, pp. 137-175.

ne renonceraient pas au loisir et qui détruit la société en tant que société primitive : cette force, c'est la puissance de contraindre, c'est la capacité de coercition, c'est le pouvoir politique. Mais aussi bien l'anthropologie cesse dès lors d'être économique, elle perd en quelque sorte son objet à l'instant où elle croit le saisir, *l'économie devient politique*.

Pour l'homme des sociétés primitives, l'activité de production est exactement mesurée, délimitée par les besoins à satisfaire, étant entendu qu'il s'agit essentiellement des besoins énergétiques : la production est rabattue sur la reconstitution du stock d'énergie dépensée. En d'autres termes, c'est la vie comme nature qui – à la production près des biens consommés socialement à l'occasion des fêtes – fonde et détermine la quantité de temps consacré à la reproduire. C'est dire qu'une fois assurée la satisfaction globale des besoins énergétiques, rien ne saurait inciter la société primitive à désirer produire plus, c'est-à-dire à aliéner son temps en un travail sans destination, alors que ce temps est disponible pour l'oisiveté, le jeu, la guerre ou la fête. À quelles conditions peut se transformer ce rapport de l'homme primitif à l'activité de production ? À quelles conditions cette activité s'assigne-t-elle un but autre que la satisfaction des besoins énergétiques ? C'est là poser la question de l'origine du travail comme travail aliéné.

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 n'agissent que pour eux-mêmes, quand bien même la loi d'échange des biens médiate 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 ta dette à notre égard.

Quand, dans la société primitive, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets, c'est qu'elle a cessé d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir. 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'État détermine l'apparition des classes.

Inachèvement, incomplétude, manque : ce n'est certes point de ce côté-là que se révèle la nature des sociétés primitives. Elle s'impose bien plus comme positivité, comme maîtrise du milieu naturel et maîtrise du projet social, comme volonté libre de ne laisser glisser hors de son être rien de ce qui pourrait l'altérer, le corrompre et le dissoudre. C'est à cela qu'il s'agit de se tenir fermement : les sociétés primitives ne sont pas les 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 les engloutir, 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.

Qu'est-ce qui fait que dans une société primitive l'économie n'est pas politique ? Cela tient, on le voit, à ce que l'économie n'y fonctionne pas de manière autonome. On pourrait dire qu'en ce sens les sociétés primitives sont des sociétés sans économie *par refus de l'économie*. Mais doit-on alors déterminer aussi comme absence l'être du politique en ces sociétés ? Faut-il admettre que, puisqu'il s'agit de sociétés « sans loi et sans roi », le champ du politique leur fait défaut ? Et ne retomberions-nous pas ainsi dans l'ornière classique d'un ethnocentrisme pour qui le manque marque à tous les niveaux les sociétés différentes ?

Soit donc posée la question du politique dans les sociétés primitives. Il ne s'agit pas simplement d'un problème « intéressant », d'un thème réservé à la réflexion des seuls spécialistes, car l'ethnologie s'y déploie aux dimensions d'une théorie générale (à construire) de la société et de l'histoire. L'extrême diversité des types d'organisation sociale, le foisonnement, dans le temps et dans l'espace, de sociétés dissemblables, n'empêchent pas cependant la possibilité d'un ordre dans le discontinu, la possibilité d'une réduction de cette multiplicité infinie de différences. Réduction massive puisque l'histoire ne nous offre, en fait, que *deux* types de société absolument irréductibles l'un à l'autre, deux macro-classes dont chacune rassemble en soi des sociétés qui, au-delà de leurs différences, ont en commun quelque chose de fondamental. *Il y a d'une part les sociétés primitives, ou sociétés sans État, il y a 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. L'apparition de l'État a opéré le grand partage typologique entre Sauvages et Civilisés, elle a inscrit l'ineffaçable coupure dans l'au-delà de laquelle tout est changé, car le Temps devient Histoire. On a souvent, et avec raison, décelé dans le mouvement de l'histoire mondiale deux accélérations décisives de son rythme. Le moteur de la première fut ce que l'on appelle la révolution néolithique (domestication des animaux, agriculture, découverte des arts du tissage et de la poterie, sédentarisation consécutive des groupes humains, etc.). Nous vivons encore, et de plus en plus (si l'on peut dire) dans le prolon-

gement de la seconde accélération, la révolution industrielle du XIX^e siècle.

Il n'y a évidemment pas de doute que la coupure néolithique a considérablement bouleversé 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 passage du nomadisme à la sédentarisation serait la conséquence la plus riche de la révolution néolithique, en ce qu'il a permis, par la concentration d'une population stabilisée, la formation des cités et, au-delà, des appareils étatiques. Mais on décide, ce faisant, que tout « complexe » technoculturel dépourvu de l'agriculture est nécessairement voué au nomadisme. Voilà qui est ethnographiquement inexact : une économie de chasse pêche et collecte n'exige pas obligatoirement un mode de vie nomadique. Plusieurs exemples, tant en Amérique qu'ailleurs l'attestent : l'absence d'agriculture est compatible avec la sédentarité. Ce qui laisserait supposer au passage que si certains peuples n'ont pas acquis l'agriculture, alors qu'elle était écologiquement possible, ce n'est pas par incapacité, retard technologique, infériorité culturelle, mais, plus simplement parce qu'ils n'en avaient pas besoin.

L'histoire post-colombienne de l'Amérique présente le cas de populations d'agriculteurs sédentaires qui, sous l'effet d'une révolution technique (conquête du cheval et, accessoirement, des armes à feu) ont choisi d'abandonner l'agriculture pour se consacrer à peu près exclusivement à la chasse, dont le rendement était multiplié par la mobilité décuplée qu'assurait le cheval. Dès lors qu'elles devinrent équestres, les tribus des Plaines en Amérique du Nord ou celles du Chaco en Amérique du Sud intensifièrent et étendirent leurs déplacements : mais on est là bien loin du nomadisme sur lequel on rabat généralement les bandes de chasseurs-collecteurs (tels les Guayaki du Paraguay) et l'abandon de l'agriculture ne s'est pas traduit, pour les groupes en question, par la dispersion démographique ni par la transformation de l'organisation sociale antérieure.

Que nous apprennent ce mouvement du plus grand nombre de sociétés de la chasse à l'agriculture, et le mouvement inverse, de quelques autres, de l'agriculture à la chasse ? C'est qu'il paraît s'accomplir sans rien changer à la nature de la société ; que celle-ci demeure identique à elle-même lorsque se transforment seulement ses conditions d'existence matérielle ; que la révolution néolithique, si elle a considérablement affecté, et sans doute facilité, la vie matérielle des groupes humains d'alors, n'entraîne pas mécaniquement un bouleversement de l'ordre social. En d'autres termes, et pour ce qui concerne les sociétés primitives, le changement au niveau de ce que le marxisme nomme l'infrastructure économique ne détermine pas du tout son reflet corollaire, la superstructure politique, puisque celle-ci apparaît indépendante de sa base matérielle. 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 demeurait 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 d'État. Et si 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 la 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'aggression 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. Mais l'évocation d'un tel « scénario » ne sert de rien, puisqu'elle pose une origine extérieure, contingente, immédiate, de la violence étatique, et non point la lente réalisation des conditions internes, socio-économiques, de son apparition.

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 ce

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'économie 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 en fait désir de pouvoir. La société primitive, première société d'abondance, ne laisse aucune place au désir de surabondance.

Les sociétés primitives sont des sociétés sans État parce que l'État y est impossible. Et pourtant tous les peuples civilisés ont d'abord été sauvages : qu'est-ce qui a fait que l'État a cessé d'être impossible ? Pourquoi les peuples cessèrent-ils d'être sauvages ? Quel formidable événement, quelle révolution laissèrent surgir la figure du Despote, de celui qui commande à ceux qui obéissent ? *D'où vient 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 XVI^e 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. C'est pour cela que l'on peut regrouper en une seule classe les grands despotismes archaïques – rois, empereurs de Chine ou des Andes, pharaons –, les monarchies plus récentes – l'État c'est moi – ou les systèmes sociaux contemporains, que le capitalisme y soit libéral comme en Europe occidentale, ou d'État comme ailleurs...

Il n'y a donc pas de roi dans la tribu, mais un chef qui n'est pas un chef d'État. Qu'est-ce que cela signifie ? Simplement que le chef ne dispose d'aucune autorité, d'aucun pouvoir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre. Le chef n'est pas un commandant, les gens de la tribu n'ont aucun devoir d'obéissance. *L'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir*, et la figure (bien mal nommée) du « chef » sauvage ne préfigure en rien celle d'un futur despote. Ce n'est certainement pas de la chefferie primitive que peut se déduire l'appareil étatique en général.

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. Ce qu'il s'agit de penser, c'est un chef sans pouvoir, une institution, la chefferie, étrangère à son essence, l'autorité. Les fonctions du chef, telles qu'elles ont été analysées ci-dessus, montrent bien qu'il ne s'agit pas de fonctions d'autorité. Essentiellement chargé de résorber les conflits qui peuvent surgir entre individus, familles, lignages, etc., il ne dispose, pour rétablir l'ordre et la concorde, que du seul

prestige que lui reconnaît la société. Mais prestige ne signifie pas pouvoir, bien entendu, et les moyens que détient le chef pour accomplir sa tâche de pacificateur se limitent à l'usage exclusif de la parole : non pas même pour arbitrer entre les parties opposées, car le chef n'est pas un juge, il ne peut se permettre de prendre parti pour l'un ou l'autre ; mais pour, armé de sa seule éloquence, tenter de persuader les gens qu'il faut s'apaiser, renoncer aux injures, imiter les ancêtres qui ont toujours vécu dans la bonne entente. Entreprise jamais assurée de la réussite, pari chaque fois incertain, car *la parole du chef n'a pas force de loi*. Que l'effort de persuasion échoue, alors le conflit risque de se résoudre dans la violence et le prestige du chef peut fort bien n'y point survivre, puisqu'il a fait la preuve de son impuissance à réaliser ce que l'on attend de lui.

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 sur le 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 son chef se transforme en despote.

Haute surveillance en quelque sorte, à quoi la tribu soumet le chef, prisonnier en un espace d'où elle ne le laisse pas sortir. Mais a-t-il envie d'en sortir ? Arrive-t-il qu'un chef désire être chef ? Qu'il veuille substituer au service et à l'intérêt du groupe la réalisation de son propre désir ? Que la satisfaction de son intérêt personnel prenne le pas sur la soumission au projet collectif ? En vertu même de l'étroit contrôle auquel la société – par sa nature de société primitive et non, bien sûr, par souci conscient et délibéré de surveillance – soumet, *comme tout le reste*, la pratique du leader, rares sont les cas de chefs placés en situation de transgresser la loi primitive : *tu n'es pas plus que les autres*. Rares certes, mais non inexistants : 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 craint 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 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. En même temps, un chef dont le prestige est lié à la guerre ne peut le conserver et le renforcer que dans 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 maintien-

nent 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. Le chef, parfois, accepte de le courir, il tente d'imposer à la tribu son projet individuel, il tente de substituer son intérêt personnel à l'intérêt collectif. Renversant le rapport normal qui détermine le leader comme moyen au service d'une fin socialement définie, il tente de faire de la société le moyen de réaliser une fin purement privée : *la tribu au service du chef, et non plus le chef au service de la tribu*. 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 Yanomami², Helena 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 le 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. Il dirige par conséquent des guerres voulues par sa tribu, il met au service de son groupe sa compétence technique d'homme de guerre, son courage, son dynamisme, il est l'instrument efficace de sa société. Mais le malheur du guerrier sauvage veut que le prestige acquis dans la guerre se perde vite, si ne s'en renouvellent pas constamment les sources. La tribu, pour qui le chef n'est que l'instrument apte à réaliser sa volonté, oublie facilement les victoires passées du chef. 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 condamné à désirer la guerre. C'est exactement là que passe la limite du consensus qui le reconnaît comme chef. Si son désir de guerre coïncide

2. E. Biocca, *Yanoama*, Plon, 1969.

avec le désir de guerre de la société, celle-ci continue à la suivre. Mais si le désir de guerre du chef tente de se rabattre sur une société animée par le désir de paix – aucune société, en effet, ne désire *toujours* faire la guerre –, alors le rapport entre le chef et la tribu se renverse, le leader tente d'utiliser la société comme instrument de son but individuel, comme moyen de sa fin personnelle. Or, ne l'oublions pas, le chef primitif est un chef sans pouvoir : comment pourrait-il imposer la loi de son désir à une société qui le refuse ? Il est à la fois prisonnier de son désir de prestige et de son impuissance à le réaliser. Que peut-il alors se passer ? Le guerrier est voué à la solitude, à ce combat douteux qui ne le conduit qu'à la mort. Ce fut là le destin du guerrier sud-américain Fousiwe. 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. Le pouvoir politique séparé est impossible. Dans la société primitive, il n'y a pas de place, pas de vide qu'il pourrait combler l'État.

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 de ses *Mémoires*³, bien qu'assez futilement 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 guerrier de Geronimo, principal artisan de la victoire, fut immense. Et, dès ce moment-là, les choses changent, quelque chose se passe en Geronimo, quelque chose passe. Car si, pour

3. *Mémoires de Geronimo*, Maspero, 1972.

les Apaches, satisfaits d'une victoire qui réalise parfaitement leur désir de vengeance, 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, il estime insuffisante la défaite sanglante imposée aux soldats. Mais il ne 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 Yanomami 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 ces expéditions, l'armée de Geronimo, héroïque et dérisoire, se composait de deux hommes ! Les Apaches qui, en fonction des circonstances, acceptaient le leadership de Geronimo pour son habileté de combattant, lui tournaient systématiquement le dos lorsqu'il voulait mener sa guerre personnelle. 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...

La propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients, qui nourrissent la vie sociale, dans les limites et dans la direction voulues par la société. La tribu manifeste entre autres (et par la violence s'il le faut) sa volonté de préserver cet ordre social primitif en interdisant l'émergence d'un pouvoir politique individuel, central et séparé. Société donc à qui rien n'échappe, qui ne laisse rien sortir hors de soi-même, car toutes les issues sont fermées. Société qui, par conséquent, devrait éternellement se reproduire sans que rien de substantiel ne l'affecte à travers le temps.

Il est néanmoins un champ qui, semble-t-il, échappe, en partie au moins, au contrôle de la société, il est un « flux »

auquel elle paraît ne pouvoir imposer qu'un « codage » imparfait : il s'agit du domaine démographique, domaine régi par des règles culturelles, mais aussi par des lois naturelles, espace de déploiement d'une vie enracinée à la fois dans le social et dans le biologique, lieu d'une « machine » qui fonctionne peut-être selon une mécanique propre et qui serait, par suite, hors d'atteinte de l'emprise sociale.

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. Ou, en d'autres termes, pour qu'une société soit primitive, il faut qu'elle soit petite par le nombre. Et, de fait, ce que l'on constate dans le monde des Sauvages, c'est un extraordinaire morcellement des « nations », tribus, sociétés en groupes locaux qui veillent soigneusement à conserver leur autonomie au sein de l'ensemble dont ils font partie, quitte à conclure des alliances provisoires avec les voisins « compatriotes », si les circonstances – guerrières en particulier – l'exigent. 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 son 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. Bien entendu, les villages tupinamba par exemple, qui rassemblaient plusieurs milliers d'habitants,

n'étaient pas des villes ; mais ils cessaient également d'appartenir à l'horizon « classique » de la dimension démographique des sociétés voisines. Sur ce fond d'expansion démographique et de concentration de la population se détache – fait également inhabituel dans l'Amérique des Sauvages, sinon dans celle des Empires – l'évidente tendance des chefferies à acquérir un pouvoir inconnu ailleurs. Les chefs tupi-guarani n'étaient certes pas des despotes, mais ils n'étaient plus tout à fait des chefs sans pouvoir. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre la longue et complexe tâche d'analyser la chefferie chez les Tupi-Guarani. Qu'il nous suffise simplement de déceler, à un bout de la société, si l'on peut dire, la croissance démographique, et à l'autre, la lente émergence du pouvoir politique. Il n'appartient sans doute pas à l'ethnologie (ou du moins pas à elle seule) de répondre à la question des causes de l'expansion démographique dans une société primitive. Relève en revanche de cette discipline l'articulation du démographique et du politique, l'analyse de la force qu'exerce le premier sur le second par l'intermédiaire du sociologique.

Nous n'avons, au long de ce texte, cessé de proclamer l'impossibilité interne du pouvoir politique séparé dans une société primitive, l'impossibilité d'une genèse de l'État à partir de l'intérieur de la société primitive. Et voilà que, semble-t-il, nous évoquons nous-mêmes, contradictoirement, les Tupi-Guarani comme un cas de société primitive d'où commençait à surgir ce qui aurait pu devenir l'État. 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. Au point même que les chroniqueurs français et portugais de l'époque n'hésitent pas à attribuer aux grands chefs de fédérations de tribus les titres de « roys de province » ou « roytelets ». Ce processus de transformation profonde de la société tupi-guarani rencontra une interruption brutale avec l'arrivée des Européens. 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 fer-

meté 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 XV^e 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.

Chefferie et langage sont, dans la société primitive, intrinsèquement liés, la parole est le seul pouvoir dévolu au chef : plus que cela même, la parole est pour lui un devoir. Mais il est une autre parole, un autre discours, articulé non par les chefs, mais par ces hommes qui aux XV^e et XVI^e siècles entraînaient derrière eux les Indiens par milliers en de folles migrations en quête de la patrie des dieux : c'est le discours des *karai*, c'est la parole prophétique, parole virulente, éminemment subversive d'appeler les Indiens à entreprendre ce qu'il faut bien reconnaître comme la destruction de la société. L'appel des prophètes à abandonner la terre mauvaise, c'est à-dire la société telle qu'elle était, pour accéder à la Terre sans Mal, à la société du bonheur divin, impliquait la condamnation à mort de la structure de la société et de son système de normes. Or, à cette société s'imposaient de plus en plus fortement la marque de l'autorité des chefs, le poids de leur pouvoir politique naissant. 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. Habités par le sentiment que l'antique monde sauvage tremblait en son fondement, hantés par le pressentiment d'une catastrophe socio-cosmique, les prophètes décidèrent qu'il fallait changer le monde, qu'il fallait changer de monde, abandonner celui des hommes et gagner celui des dieux.

Parole prophétique encore vivante, ainsi qu'en témoignent les textes « Prophètes dans la jungle » et « De l'Un sans le Multiple ». Les trois ou quatre mille Indiens Guarani qui subsistent misérablement dans les forêts du Paraguay jouissent encore de la richesse incomparable que leur offrent les *karai*. Ceux-ci ne sont plus, on s'en doute, des conducteurs de tribus, comme leurs ancêtres du XVI^e siècle, il n'y a plus de recherche possible de la Terre sans Mal. Mais le défaut d'action semble avoir permis une ivresse de la pensée, un approfondissement toujours plus tendu de la réflexion sur le malheur de la condition humaine. Et cette pensée sauvage, presque aveuglante de trop de lumière, nous dit que le lieu de naissance du Mal, de la source du malheur, c'est l'Un.

Il faut peut-être en dire un peu plus long et se demander ce que le sage guarani désigne sous le nom de l'Un. Les thèmes favorisés de la pensée guarani contemporaine sont les mêmes qui inquiétaient, voici plus de quatre siècles, ceux que déjà on appelait *karai*, prophètes. Pourquoi le monde est-il mauvais ? Que pouvons-nous faire pour échapper au mal ? Questions qu'au fil des générations ces Indiens ne cessent de se poser : les *karai* de maintenant s'obstinent pathétiquement à répéter le discours des prophètes d'antan. Ceux-ci savaient donc que l'Un, c'est le mal, ils le disaient, de village en village, et les gens les suivaient dans la recherche du Bien, dans la quête du non-Un. On a donc, chez les Tupi-Guarani du temps de la Découverte, d'un côté une pratique – la migration religieuse – inexplicable si on n'y lit pas le refus de la voie où la chefferie engageait la société, le refus du pouvoir politique séparé, le refus de l'État ; de l'autre, un discours prophétique qui identifie l'Un comme la racine du Mal et affirme la possibilité de lui échapper. À quelles conditions penser l'Un est-il possible ? Il faut que, de quelque façon, sa présence, haïe ou désirée, soit visible. Et c'est pourquoi nous croyons pouvoir déceler, sous l'équation métaphysique qui égale le Mal à l'Un, une autre équation plus secrète, et d'ordre politique, qui dit que l'Un, c'est l'État. Le prophétisme tupi-guarani, c'est la tentative héroïque d'une société primitive pour abolir le malheur dans le refus radical de l'Un comme essence universelle de l'État. Cette lecture « politique » d'un constat métaphysique devrait alors inciter à poser une question, peut-être sacrilège : ne pour-

rait-on soumettre à semblable lecture toute métaphysique de l'Un ? Qu'en est-il de l'Un comme Bien, comme objet préférentiel que, dès son aurore, la métaphysique occidentale assigne au désir de l'homme ? Tenons-nous en à cette troublante évidence : la pensée des prophètes sauvages et celle des Grecs anciens pensent la même chose, l'Un ; mais l'Indien Guarani dit que l'Un c'est le Mal, alors qu'Héraclite dit qu'il est le Bien. *À quelles conditions penser l'Un comme Bien est-il possible ?*

Revenons, pour conclure, au monde exemplaire des Tupi-Guarani. Voici une société primitive qui, traversée, menacée par l'irrésistible ascension des chefs, suscite en elle-même et libère des forces capables, fût-ce au prix d'un quasi-suicide collectif, de mettre en échec la dynamique de la chefferie, de couper court au mouvement qui l'eût peut-être portée à transformer les chefs en rois porteurs de loi. D'un côté les chefs de l'autre, et contre eux, les prophètes : tel est, tracé selon ses lignes essentielles, le tableau de la société tupi-guarani à la fin du XV^e siècle. Et la « machine » prophétique fonctionnait parfaitement bien puisque les *karai* étaient capables d'entraîner leur suite des masses étonnantes d'Indiens fanatisés, dirait-on aujourd'hui, par la parole de ces hommes, au point de l'accompagner jusque dans la mort.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Les prophètes, armés de leur seul logos, pouvaient déterminer une « mobilisation » des Indiens, ils pouvaient réaliser cette chose impossible dans la société primitive : unifier dans la migration religieuse la diversité multiple des tribus. Ils parvenaient à réaliser, d'un seul coup, le « programme » des chefs ! Ruse de l'histoire ? Fatalité qui malgré tout voue la société primitive elle-même à la dépendance ? On ne sait. Mais, en tout cas, l'acte insurrectionnel des prophètes contre les chefs conférait aux premiers, par un étrange retournement des choses, infiniment plus de pouvoir que n'en détenaient les seconds. Alors peut-être faut-il rectifier l'idée de la parole comme opposé de la violence. Si le chef sauvage est commis à un devoir de parole *innocente*, la société primitive peut aussi, en des conditions certainement déterminées, se porter à l'écoute d'une autre parole, en oubliant que cette parole est dite comme un commandement : c'est la parole prophétique. Dans le discours des prophètes gît peut-être en

germe le discours du pouvoir et, sous les traits exaltés du meneur d'hommes qui dit le désir des hommes se dissimule peut-être la figure silencieuse du Despote.

Parole prophétique, pouvoir de cette parole : aurions-nous là le lieu originaire du pouvoir tout court, le commencement de l'État dans le Verbe ? Prophètes conquérants des âmes avant d'être maîtres des hommes ? Peut-être. Mais, jusque dans l'expérience extrême du prophétisme (parce que sans doute la société tupi-guarani avait atteint, pour des raisons démographiques ou autres, les limites extrêmes qui déterminent une société comme société primitive), ce que nous montrent les Sauvages, c'est l'effort permanent pour empêcher les chefs d'être des chefs, c'est le refus de l'unification, c'est le travail de conjuration de l'Un, de l'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.