

REVUE D'HISTOIRE

DES FACULTÉS DE DROIT
ET DE LA CULTURE JURIDIQUE

LECTURES DE... N° 14 :

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ETAT
(Editions de Minuit, 1974)
de Pierre CLASTRES

Journée d'étude organisée le 13 mai 2023 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, textes mis en ligne le 23 janvier 2026.

Pour citer cet article : Hélène Sirven, « Pierre Clastres, l'invitation aux décentrements », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2025, Hors série *Lectures de... n° 14 : La Société contre l'Etat* (Editions de Minuit, 1974), de Pierre Clastres.

En ligne sur :

<https://univ-droit.fr/recherche/actualites-de-la-recherche/manifestations/46682-lectures-de-la-societe-contre-l-etat-de-pierre-clastres-editions-de-minuit-1974>

PIERRE CLASTRES, L'INVITATION AUX DÉCENTREMENTS

Hélène SIRVEN
Maître de conférences honoraire en esthétique,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Tout ce que nous connaissons de Pierre Clastres vient là pour nous rappeler que le courage d'oser penser “à contrepente” est la condition même de la pensée. Il ne sera plus là pour nous dire qu'il en est peut-être encore temps. (Michel Cartry¹)

L'invitation au décentrement, pris au sens de sortir de soi, de son milieu autocentré, de la société dite occidentale et agir en conséquence, serait plutôt, en fait, de poser la nécessité des décentrements de tous ordres, du plus intime au plus social et politique, voire historique, encore davantage aujourd'hui, à l'ère des décolonisations, entre autres. Les écrits de Pierre Clastres restent une invitation à la discussion, à une réflexion rétrospective sur ce qu'était l'anthropologie à son époque et en quoi elle nous intéresse aujourd'hui.

Pierre Clastres, né en 1934, mourut accidentellement en 1977. Licencié es lettres, diplômé d'études supérieures en philosophie (1958), docteur en ethnologie (1965) avec une thèse intitulée *La vie sociale d'une tribu nomade : les Indiens Guayaki du Paraguay*, dirigée par Claude Lévi-Strauss (1908-2009) et issue de son travail de terrain en 1963, il fut chercheur au C.N.R.S. de 1961 à 1975, rattaché au laboratoire d'Anthropologie sociale. Chargé de cours à la V^e section de l'E.P.H.E. dès 1971-1972, on l'élit directeur d'études de la chaire Religions et sociétés de l'Amérique du Sud en 1975. Pierre Clastres, américainiste, élève de Claude Lévi-Strauss, d'Alfred Métraux (1902-1963), de Gilles Deleuze (1925-1995), ami de Marshall Sahlins (1930-2021) interrogea la notion de pouvoir et les sociétés amazoniennes

¹ M. Cartry (1931-2008), « Pierre Clastres (1934-1977) », EPHE, section des sciences religieuses, *Annuaire*, t. 85, 1976-1977, p. 45.

où il fit son « terrain », pour mettre en évidence une anthropologie politique dégagée de l'anthropologie sociale, culturelle. Il réoriente les regards disciplinaires vers le politique, la question de l'État et de ce qui s'y oppose.

I. Le terrain amazonien : une autre anthropologie² ? Retours d'expériences : société sans État, économie, le chef sans pouvoir, le chamane

Le monde amazonien a sans doute été une découverte très importante pour Pierre Clastres, qui ne se disait ni structuraliste ni marxiste. Ses travaux interrompus par sa disparition précoce restent un terrain fertile pour repenser ce que l'anthropologie, l'ethnologie peuvent faire aujourd'hui, en particulier sur la question de l'organisation sociale et de ses enjeux, même si son positionnement est aussi revisité et critiqué par des anthropologues actuels.

A. Faire son terrain : se décentrer

Hélène Clastres (1936-2023), anthropologue, rappelle dans le *Cahier Pierre Clastres* les terrains effectués par son mari et avec son mari pour certains³. L'on constate la variété des sociétés indigènes où il vécut et qu'il étudia sur des durées de plusieurs mois. De janvier à décembre 1963, Pierre Clastres partit avec Hélène Clastres et Lucien Sebag en mission chez les Guayaki (Paraguay), « îlot de primitivité » très peu connu, sans agriculture. Sa thèse de doctorat porte sur cette population, des articles dont « L'arc et le panier » (1972) décrivent cette expérience. De mai 1965 à décembre 1966, ce furent des missions au Paraguay et au Brésil (Guayaki du nord encore inconnus, contact non établi, les Ache, découverts sept ans plus tard et morts dans un camp ; séjour de deux mois chez les Guarani agriculteurs grâce à León Cadogan, dont témoigne *Le Grand Parler*, texte de Cadogan et Clastres) ; fin 1965-début 1966, Pierre Clastres vécut

² <https://www.youtube.com/watch?v=vZkNMtldis0ierre> et Fonds Pierre Clastres, conservé à l'IMEC ; P. Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1974 ; H. Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.

³ M. Abensour et A. Kupiec (dir.), *Cahier Pierre Clastres*, Paris, Sens et Tonka, 2011, p. 177-178.

chez les Javae du Haut Xingu (Brésil), puis fit un court séjour chez les Guarani de São Paulo, issus de grandes migrations avant les Européens, qui passionnèrent les Clastres (le *karai* et l'étude des liens entre prophétisme et chefferie) ; de mars à mai 1966, il enseigna à l'université de São Paulo ; puis il effectua une courte mission chez les Mbya-Guarani, des traductions, textes avec Cadogan sur les Chiripa et les Mbya, ce qui donna « Prophètes dans la jungle » et « De l'un sans le multiple » ; entre juin et octobre 1966, il fit sa première rencontre des Chulupi du Chaco avec deux frères interprètes, dont « De quoi rient les Indiens ? » est issu. De juin à septembre 1968, Clastres alla chez les Chulupi et enquêta sur la guerre (« Malheur du guerrier sauvage », notes, mythes, récits de guerres publiés par Hélène Clastres et Michel Cartry dans *Mythologies des Indiens Chulupi*, en 1992). Entre décembre 1970 et avril 1971, il séjournait avec Jacques Lizot chez les Yanomami (Vénézuela). Il écrivit « Le dernier cercle » (1971). Et d'avril à juillet 1974, Clastres donna des cours à l'université de São Paulo et se rendit chez les Guarani de l'État de São Paulo.

B. Décentrement nécessaire de l'ethnologie, discipline paradoxale qui peut se transformer

Dans un article intitulé « Entre silence et dialogue »⁴, P. Clastres montre « l'ambiguïté » de l'ethnologie, prise dans

l'opposition entre sa “terre natale”, ses moyens et son but d'une part, indice de notre culture se déployant, et son objet, d'autre part, constitué par l'ensemble de ces civilisations primitives dont la nôtre précisément exige le rejet hors du champ de son propre langage.

Le paradoxe de cette discipline des sciences humaines,

c'est qu'elle soit à la fois science, et science des primitifs ; que, désintéressée absolument, elle réalise mieux que toute autre activité l'idée occidentale de science, mais en choisissant pour objet ce qui

⁴ P. Clastres, « Entre silence et dialogue », *L'Arc*, n° 26 : « Claude Lévi-Strauss », 1965, p. 76-78. On trouve aussi dans ce numéro dirigé par Raymond Bellour et Catherine Clément, les articles suivants : B. Pingaud, « Comment on devient structuraliste », Cl. Lévi-Strauss, « Le triangle culinaire », G. Genette, « Structuralisme et critique littéraire », J. Pouillon, « Sartre et Lévi-Strauss », J. Guiart, « Survivre à Lévi-Strauss ». cf. également P.-A. Delorme et C. Poutot (dir.), *Pierre Clastres. Une politique de l'anthropologie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020.

est le plus lointain de l'Occident : l'étonnant est, finalement, que l'ethnologie soit possible ! Par un bout, elle tient à l'essence même de notre civilisation, par l'autre ce qui lui est le plus étranger.

Clastres note une curieuse contradiction entre l'origine de l'ethnologie et ce qu'elle recherche, entre ce qui la définit et son objet. Il y a un « grand partage » construit « entre l'Occident et le monde des hommes primitifs » et dont il faut prendre en considération pour « comprendre l'ethnologie, le sens de sa démarche, de sa naissance et de son projet ». Selon Clastres, par définition, l'ethnologie, parce qu'elle se situe dans le partage, est scientifique. Le partage est peut-être « la condition de possibilité pour une science de cette pensée reconnue seulement moyennant la séparation. Et cette qualité de l'ethnologie s'exprime en ce qu'elle est un discours sur les civilisations primitives et non un dialogue avec elles ».

Cependant, « bien qu'expérience du partage, ou plutôt à cause de cela même », l'ethnologie serait « l'unique pont » entre l'Occident et les « civilisations primitives ». En délaissant l'ethnologie dite « classique », qui ne peut dialoguer avec les sociétés dites primitive, Clastres envisage « une autre ethnologie, à qui son savoir permettrait de forger un nouveau langage infiniment plus riche ; une ethnologie qui, en dépassant cette opposition si centrale autour de laquelle s'est édifiée et affirmée notre civilisation, se transformerait elle-même en une nouvelle pensée ». L'ethnologie n'est pas qu'une science, elle peut être, en suivant ce que Claude Lévi-Strauss a mis en œuvre, « inauguration d'un dialogue avec la pensée primitive », en conduisant « notre propre culture vers une pensée nouvelle ». Se décentrer engage à établir des ponts, des passages entre des pôles éloignés, voire opposés.

Se décentrer permet aussi de prendre de se déplacer, en combattant les ethnocentrismes, l'ethnocentrisme pouvant souvent conduire aux guerres. Parmi les exemples de formes de sortie d'un milieu donné, le cas des migrations exceptionnelles des Guarani avant l'arrivée des Européens au XVI^e siècle constitue un mythe persistant au XX^e siècle, interroge les actes des populations persécutées ou qui recherchent d'autres modes de vie, qui vivent une utopie et pratiquent le déplacement géographique, spirituel et rituel.

Les écrits de Pierre Clastres montrent sa dénonciation de l'eurocéentrisme, d'une ethnologie qui a du mal à se détacher de

son histoire coloniale. Dans « Prophètes dans la jungle » (1970), il met en exergue l'ethnocentrisme qui consiste à voir les hautes cultures andines d'un côté et les cultures de la Forêt d'un autre (civilisation/barbarie). Les « Sauvages » restent tels quels, affirme Clastres. Mais chez les Mbya-Guarani, « la pensée religieuse de ces Indiens se charge, à se déployer dans la première fraîcheur d'un monde où voisinent encore dieux et vivants, de la densité d'une méditation rigoureuse et libérée ». De cette quête d'une « Terre promise sans Mal » résultent des migrations religieuses impressionnantes, sous la conduite de chamans, les *karai*.

Et dans *La Terre sans Mal* (1975), Hélène Clastres montre la singularité et la force du prophétisme⁵ :

La Terre sans Mal : un espace sans lieux marqués où s'effacent les rapports sociaux, au temps sans repères où s'abolissent les générations. C'est l'*aguyje*, la complétude ; les hommes ensemble rendus chacun à soi, disparue la double distance qui les faisaient dépendants entre eux et séparés des dieux – loi de société, loi de nature : le mal radical.

Le rapport contestataire à l'ordre social et le rapport non théologique au surnaturel s'établissent en un seul et même discours, d'autant plus étonnant qu'il délimite ici le champ de la croyance. C'est pourquoi, si le discours des Tupi-Guarani peut en évoquer d'autres plus familiers, il ne leur coïncide en fait nulle part. La Terre sans Mal, c'est l'âge d'or, si on veut, mais annoncé non pas depuis toujours révolu. C'est une terre promise sur la terre, et qui pourtant ne soit pas un royaume mais au contraire l'abolition de toute forme de pouvoir.

Il y a là « une façon nouvelle de penser l'homme, la terre, le ciel, les dieux, où éclate le sens et se disperse la vérité ». Cette « vocation prophétique » chez les Tupi-Guarani signifie « pressentir le salut inaccessible et [...] savoir que, y croire pourtant, exige d'aller toujours au-delà de toute limite, c'est-à-dire de renoncer à toute forme d'enracinement ». C'est-à-dire de se déplacer, de vivre en nomades.

La parole des anciens prophètes, parce qu'elle disait le poids insupportable de la loi, devait pour être entendue provenir du dehors

⁵ H. Clastres, « Le prophétisme », *La Terre sans Mal*, *op. cit.*, p. 141 et s.

(la position d'extériorité des prophètes) et même elle ne pouvait produire d'effet qu'au-dehors (leur échec politique). Au-dehors : hors la loi qui assigne à chacun sa place dans l'espace marqué d'un territoire tribal, dans le temps comptabilisé d'une généalogie. Parce qu'elle se pose par avance au-delà de toute légalité, elle engendre un espace et un temps nouveaux, hors de l'espace et du temps sociaux, c'est-à-dire sans différence. Toute fixité y est par conséquent impossible et, du même coup, rendues impossibles les anciennes références à des lignées et groupes locaux, il n'y a plus de statuts différenciés et les anciennes relations disparaissent. Dès lors, entre les hommes devenus en droit des égaux, est possible une autre solidarité : celle du *mborayu*, la réciprocité. Possible seulement parce que s'instaurent ces rapports non marqués à l'espace et au temps qui sont ceux de la vie nomade : hors des limites d'un territoire, « ici » et « maintenant » ne sont plus que le lieu et le moment de l'instable, du provisoire, aucune hiérarchie ne peut donc être établie.

La parole prophétique casse les hiérarchies, l'errance fait que « tout le monde soudain est prophète, et ce n'est plus un statut ». On « habite » la forêt immense, on ne s'y fixe pas ; on subsiste, on ne produit pas ; on ne fonde aucune lignée.

Un pur déplacement, qui n'implique aucun retour en arrière ni aucun achèvement. Impossible d'établir ailleurs de nouveaux territoires, de garantir de nouvelles lois puisque le salut est toujours au-delà, toujours hors limite : perdu aussitôt qu'entrevu. Étant sans limite, l'espace devient du coup sans issue.

La mer, l'océan, constitue, dans cette quête, un obstacle infranchissable, qui achève le voyage. Parce qu'elle est infranchissable, elle est la preuve qu'il existe un « au-delà », un repos après la longue errance. « Obstacle donc à double sens puisque s'il empêche d'accéder à la Terre sans Mal, il empêche en même temps la foi de se perdre. La quête n'est donc pas vaincible, on peut se remettre à marcher ». La parole prophétique crée un « mouvement infini », elle est une sorte de tapisserie de Pénélope qui se fait et se défait sans jamais fixer l'ouvrage.

En harmonie avec une existence incapable de jamais s'établir, une pensée impuissante à rien affirmer. Car les belles paroles suppriment les distances que le discours habituellement établit. Le beau langage n'est pas celui qui, s'adressant aux dieux plutôt qu'aux hommes, déplacerait seulement les relations : c'est un langage sans

relations – inspiré, si on veut. Là, celui qui parle est aussi et dans le même temps que celui qui écoute. Et s'il questionne il sait qu'il n'y a pas d'autre réponse que sa question même infiniment répétée. Le prophète qui dit les belles paroles ne s'adresse à personne, ne communique pas, n'énonce aucune vérité. Renvoyé seulement au vide de sa pensée en un soliloque qui n'a ni commencement ni fin.

Le discours du prophète, dit H. Clastres, pose « une question toujours ouverte » sans réponse de la part des dieux. C'est peut-être pourquoi ce discours n'est qu'une question toujours ouverte.

La même impuissance qui marquait jadis leur pratique marque maintenant le discours des prophètes. Et, la qualité qu'on attribue aux paroles, toujours dites ou sollicitées en abondance, en telle abondance dirait-on qu'il est impossible de les saisir, traduit peut-être une qualité plus profonde, contrepartie de leur impuissance, leur pouvoir à dire un vrai irréductible à des dogmes établis. Si les belles paroles sont celles qui ne peuvent pas se reposer sur quelques vérités sûres, peut-être comprend-on mieux pourquoi les Guarani ont choisi de les dire belles.

Le prophète est « le seul point fixe d'un discours qui lui échappe toujours où séjourne une vérité qui semble s'être faite nomade ».

Ces migrations exceptionnelles constituent un terrain de réflexion qui garde une actualité, l'errance, le mouvement opposé à une fixité dangereuse, les formes des croyances et leurs incidences, les implications du discours, le désir d'utopie, l'acceptation de l'imprévisible et de la fluidité...

C. Décentrement en considérant qu'il existe des sociétés sans État, contre l'État. Décentrement nécessaire de l'ethnologue pour éviter de tenir un discours scientifique universalisant et idéologique

Pierre Clastres affirme dans *La Société contre l'État*⁶ :

Notre culture, depuis ses origines, pense le pouvoir politique en termes de relations hiérarchisées et autoritaires de commandement-obéissance. Toute forme, réelle ou possible, de pouvoir est par suite réductible à cette relation privilégiée qui en exprime a priori

⁶ P. Clastres, « Copernic et les sauvages », *La Société contre l'État*, op. cit., p. 15-16 et 18-20.

l'essence. Si la réduction n'est pas possible, c'est que l'on se trouve dans l'en deçà du politique : le défaut de relation commandement-obéissance entraîne *ipso facto* le défaut de pouvoir politique. Aussi existe-t-il non seulement des sociétés sans État, mais encore des sociétés sans pouvoir. On aura depuis longtemps reconnu l'adversaire toujours vivace, l'obstacle sans cesse présent à la recherche anthropologique, l'ethnocentrisme qui médiatise tout regard sur les différences pour les identifier et finalement les abolir. Il y a une sorte de rituel ethnologique qui consiste à dénoncer avec vigueur les risques de cette attitude : l'intention est louable, mais n'empêche pas toujours les ethnologues d'y succomber à leur tour, plus ou moins tranquillement, plus ou moins distrairement. Certes, l'ethnocentrisme est [...] la chose du monde la mieux partagée : toute culture est, par définition pourrait-on dire, ethnocentriste dans son rapport narcissique avec soi-même. Néanmoins une différence considérable sépare l'ethnocentrisme occidental de son homologue "primitif" ; le sauvage de n'importe quelle tribu indienne ou australienne estime sa culture supérieure à toutes les autres sans se préoccuper de tenir sur elles un discours scientifique, tandis que l'ethnologue veut se situer d'emblée dans l'élément de l'universalité sans se rendre compte qu'elle reste à bien des égards solidement installée dans sa particularité, et que son pseudo-discours scientifique se dégrade vite en véritable idéologie.

Selon Pierre Clastres, l'ethnocentrisme fait obstacle à penser que le pouvoir politique peut ne pas exister dans d'autres sociétés.

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 la nôtre : affirmer ensuite explicitement (comme jadis) ou implicitement (comme maintenant) une *continuité* entre toutes ces diverses formes de pouvoir.

Alors

Une anthropologie politique est-elle possible ? [...] Si l'on s'obstine à réfléchir sur le pouvoir à partir de la certitude que sa forme véritable se trouve réalisée dans notre culture, si l'on persiste à faire de cette forme la mesure de toutes les autres, voire leur *telos*, alors assurément on renonce à la cohérence du discours, et on laisse se dégrader la science en opinion. La science de l'homme n'est peut-être pas nécessaire. Mais dès lors que l'on veut la constituer et

articuler le discours ethnologique, alors il convient de montrer un peu de respect aux cultures archaïques et de s'interroger sur la validité de catégories comme celles d'économie de subsistance ou de contrôle social immédiat. À ne pas effectuer ce travail critique, on s'expose d'abord à laisser échapper le réel sociologique, ensuite à dévoyer la description empirique elle-même : on aboutit ainsi, selon les sociétés ou selon la fantaisie de leurs observateurs, à trouver du politique partout ou à n'en trouver nulle part.

Dans les décentrements auxquels nous sommes conviés et qui nous permettent d'interagir avec d'autres modes de vie, l'importance de la parole, de la liberté, du corps sont à prendre en compte.

Se décentrer, c'est aussi être, autant que cela se peut, l'ethnologue de nous-mêmes. Pierre Clastres dit à son époque ce que les anthropologues aujourd'hui continuent de mettre en pratique, et pour ainsi dire, n'ont plus le choix de faire autrement, sauf de faire une anthropologie de l'anthropologie, politique, entre autres.

D. Décenter politiquement

Dans la revue *L'Anti-Mythes* (1974)⁷, les questions posées à Pierre Clastres et ses réponses mettent en exergue ce que ne sont pas les sociétés amazoniennes où il a vécu. Dès la première question, il dit ne pas être structuraliste, car ce qu'il travaille, l'anthropologie politique, ne relève pas de l'analyse structurale. Par ailleurs, il observe que si les « sociétés primitives » où il a vécu sont sans État, c'est probablement parce qu'elles refusent l'État. Elles sont indivisibles, donc ne peuvent séparer ceux qui commandent et ceux qui obéissent, sans notion de pouvoir coercitif possible. Envisager ce principe qui pourrait être anarchiste, c'est d'une certaine manière se décenter pour considérer une autre manière de vie collective.

Les normes sociales dans les populations rencontrées par Clastres sont « soutenues par la société entière, ce ne sont pas des normes imposées par un groupe particulier à l'ensemble de la société ». Ces normes, établies par tout le groupe social sont respectées, maintiennent son fonctionnement. « Les normes dans les sociétés

⁷ Entretien avec « trois membres de *L'Anti-Mythes* », le 14 décembre 1974, p. 1-26, suivi d'un article de M. Gauchet, « Politique des sauvages », *L'Anti-Mythes* (F. Berthout dir.), n° 9, 1974, p. 27-30.

primitives, les interdits, etc., c'est comme les lois chez nous, on peut toujours transiger un petit peu ». Dans les sociétés amazoniennes étudiées par P. Clastres, le pouvoir ne s'exerce sur personne. « C'est le pouvoir de la société prise comme un tout unitaire, puisqu'elle n'est pas divisée ». Ces normes sont intériorisées en particulier par l'éducation des enfants, par la vie dans le groupe. « On n'est pas dans le champ du pouvoir ». L'anthropologie politique est le projet de Pierre Clastres, il a observé des multiplicités contre l'unité, contre la division. Dans ces sociétés amazoniennes, à son époque, pouvoir et société sont indissociables, le chef est sans pouvoir, il n'est qu'un porte-parole généreux, pillé même par les membres de la société : on décentre là l'autorité du pouvoir, jusqu'à éviter sa coercition, l'empêcher d'agir. Ce fonctionnement a une finalité :

S'il n'y a pas cette figure-là qui occupe ce lieu du pouvoir possible, on ne peut pas empêcher que ce pouvoir devienne réel. Pour empêcher que ce pouvoir devienne réel, il faut piéger ce lieu, il faut y mettre quelqu'un ; et ce quelqu'un c'est le chef. Les sociétés primitives sont des « sociétés du codage », pour employer le vocabulaire de *L'Anti-OEdipe*. Disons que la société primitive, c'est toute une multiplicité de flux qui circulent, ou bien, autre métaphore, une machine avec ses organes. La société primitive code, c'est-à-dire contrôle, tient bien en main tous les flux, tous les organes. Je veux dire : par là qu'elle tient bien en main ce qu'on pourrait appeler : le flux du pouvoir ; [...] là, il y a conjonction entre chef et pouvoir ; et là, on est dans la figure minimale de l'État, c'est-à-dire la première division de la société (entre celui qui commande et ceux qui obéissent). Cela, elle ne le laisse pas faire ; la société primitive contrôle cet organe qui s'appelle la chefferie.

Et P. Clastres, estime que dans notre civilisation occidentale, « la machine étatique va aboutir à une espèce de fascisme, pas un fascisme de parti, mais un fascisme intérieur ».

Marcel Gauchet écrit plus loin dans *L'Anti-Mythes* en valorisant la pensée clastrienne :

Ainsi est-ce le tout de l'aventure humaine, et notre destin le plus actuel que la réflexion de Clastres éclaire d'un nouveau jour. Il ne bouleverse pas seulement de fond en comble les termes dans lesquels penser le monde social des sauvages, il n'apporte pas seulement une contribution déterminante à l'intelligibilité du procès

social en général, il pose encore les premiers jalons d'une conception d'ensemble de l'histoire, et nous livre les éléments d'une élucidation du présent. Davantage, il nous désigne de façon décisive l'impitoyable réalité qui commande et barre notre avenir : l'État.

Ces propos des années 1970 résonnent en 2023 en France, dans les réactions qui s'expriment face à la politique du président Macron.

L'expérience du décentrement proposé par Clastres concerne donc sa propre société et la notion d'État, la relation entre politique et société, le processus coercitif (avec une division, des classes sociales). Grâce à son expérience d'autres valeurs sociétales, il interroge les fonctionnements sociaux (collectifs qui favorisent le multiple contre « l'État Un », autosuffisants, avec la protection des chamanes, la symbolique des chefs, les guerres nombreuses qui permettent d'empêcher l'émergence de l'Un). La position de Pierre Clastres n'est ni complètement structuraliste ni marxiste, il apporte à son époque un regard nouveau sur l'anthropologie, qui résonne dans les formes actuelles d'anthropologie du proche et du lointain (Marc Augé), sur la traduction, l'observation participante, les conditions de la rencontre avec d'autres peuples dans la réalité de la mondialisation (David Le Breton et la Nouvelle-Guinée⁸). Les écrits d'Édouard Glissant ont montré l'importance de nouvelles relations à construire pour repenser l'histoire et la vie contemporaine.

Pierre-Alexandre Delorme et Clément Poutot observent les apports de Pierre Clastres à l'anthropologie et à une réflexion politique à partir de l'anthropologie⁹ :

N'est-ce pas en définitive ce que nous permet Clastres ? Reprendre pied avec nos possibilités de vie par le détour sauvage. C'est là que doit intervenir l'anthropologie, non comme discipline séparée de la vie mais à la manière d'un art de la rencontre et de la distance, puissance d'affirmation du commun avec la pleine conscience de la différence. Finalement, la leçon clastrienne réside en peu de mots : l'anthropologie est la continuation du politique par d'autres moyens.

⁸ *La Saveur du Monde. Anthropologie des sens*, Métailié, Traversées, 2006.

⁹ P.-A. Delorme et Cl. Poutot (dir), *Pierre Clastres. Une politique de l'anthropologie*, op. cit., p. 13.

II. Commentaires. La force du décentrement, la nécessité de nouvelles relations avec des sociétés différentes. Viviers de Castro et d'autres. Critiques

Dans *Pierre Clastres. Une politique de l'anthropologie*, Stéphane Vibert revient sur les problèmes posés par la pensée politique et le langage de Clastres¹⁰. Selon l'anthropologue Philippe Descola, dit Vibert, la définition amérindienne du « pouvoir » relèverait plutôt d'une « capacité à agir sur la nature, la surnature ou les hommes par des moyens magico-religieux », en particulier ceux des chamanes. Un chamane, un prophète a une autorité (intercession, sanctions, contrôle symbolique), mais il s'agit de rituel, non pas de commandement. La définition du pouvoir, du politique dans les mondes dits occidentaux, leur centralité, ne sont pas transposables dans d'autres « univers de sens différents », dont les sociétés amazoniennes. Descola, par exemple, n'est pas d'accord avec Clastres sur l'« intuition originelle » des sociétés indigènes, « qui auraient refusé le pouvoir coercitif conçu comme “négativité aussitôt maîtrisée”, incarnant le pôle de la nature au sein de la culture ». Descola, rappelle Vibert, et d'autres anthropologues sont sceptiques sur cette « “présience” amérindienne qui retrouverait étonnamment trait pour trait la définition donnée par la philosophie politique occidentale la plus classique, laquelle assimile tout pouvoir politique séparé à la violence coercitive selon une relation entre dominants/dominés ». Vibert ajoute « que cette “intentionnalité sociologique” mise au jour par Clastres reste largement énigmatique, ainsi qu'il l'admet lui-même ».

Autre commentaire à considérer, celui de l'anthropologue brésilien Eduardo Viviers de Castro (1951), dans *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*¹¹. Il affirme ceci :

L'anthropologie incarne, pour Clastres, un projet de considération du phénomène humain défini par une altérité intensive maximale, une dispersion dont les limites sont *a priori* indéterminables. Lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait plus rien à regarder.

¹⁰ S. Vibert, « Trente ans après, retour sur la “nouvelle” anthropologie politique de Pierre Clastres », *Pierre Clastres. Une politique de l'anthropologie*, op. cit., p. 17-39.

¹¹ E. Viviers de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État* (J. Pallotta trad. et postface), Bellevaux, Éditions Dehors, 2019, p. 26-27, p. 91.

Il mentionne « Patrice Maniglier, dans une formulation récente sur “la plus haute promesse” de l’anthropologie, à savoir de “nous renvoyer une image de nous-mêmes dans laquelle nous ne nous reconnaissons pas” ». Vivieros de Castro souligne aussi que « l’altérité et la multiplicité définissent en même temps la manière d’après laquelle l’anthropologie constitue une relation avec son objet et celle d’après laquelle son objet s’autoconstitue ». Autrement dit, « il y a de la vie hors du capitalisme ». L’anthropologue brésilien explique que :

La postérité de Clastres dans l’ethnologie sud-américaine a pris deux voies principales. La première a consisté en l’élaboration d’une théorie sur la logique sociale amazonienne, connue sous le nom d’« économie symbolique de l’altérité » ou « métaphysique de la prédation » qui prolonge les thèses sur la guerre primitive ; la seconde a été la description du corrélat cosmologique de la société-contre-l’État, les ainsi nommés « perspectivisme amérindiens » et/ou « multinaturalisme ». Les deux voies, ou ces deux axes, explorent l’hésitation créative entre des tendances structuralistes et post-structuralistes qui marquent l’œuvre de Clastres ; les deux privilégient la lecture deleuze-guattarienne sur la lecture phénoménologique de cette œuvre.

Autre regard, celui de Renato Sztutman¹² qui revient sur les enquêtes des deux Clastres.

Les discours prophétiques – aussi des sages yanomami que des sages guarani - sont à la fois métaphysiques et politiques. Ils unissent la critique de la condition humaine et l’éloge du devenir-non-humain, devenir-divinité à la nécessité de créer de nouveaux collectifs, sous l’exigence de l’interface avec le monde des non-Indiens. P. et H. Clastres ne font qu’effleurer le fait que chez les Guarani, le leadership politique est indissociable du savoir des *karai* ou *tamoi* (grands chamanes, prophètes). Il n’y a pas de rôle pour le leader hors du champ des divinités, même lorsqu’est requise la séparation entre le leader spirituel et le cacique, ce qui doit traiter avec les *jurua*, avec la politique de l’État moderne. En ce sens, plus que s’opposer à la violence, comme l’établit P. Clastres pour les

¹² R. Sztutman « Pour une nouvelle métaphysique du langage et de la politique. La rencontre de Pierre et Hélène Clastres avec les Guarani » (N. de Renesse trad.), 2013, essai academia.edu/24963664/Pour_une_nouvelle_métaphysique_du_langage_et_de_la_politique_la_rencontre_de_Pierre_et_Hélène_Clastres_avec_les_Guarani.

paroles de chef d'une manière générale, le langage proféré par ces sages se révèle, avant tout, une technologie du devenir, qui prétend délivrer les humains de l'horizon de corruption, de le faire participer d'un autre monde et, ainsi, créer un nouveau monde possible. Ceci ne suppose pas un mouvement de cristallisation de grands collectifs et d'unification politique, comme le suggéra Clastres à propos des anciens Tupi et Guarani ; mais plutôt un mouvement d'incessante méditation, décentrement de soi et de collectifs perpétuellement traversés par la mobilité. L'idée de « multilocalité », soulignée par Elizabeth Pissolato, montre clairement le primat du mouvement sur la fixité comme exigence majeure. Cela ne suppose pas non plus l'irruption d'un discours philosophique réflexif subjectivé et pour ainsi dire « purifié », puisque le discours qui émerge ne peut en aucun cas se détourner du *arandu porã*, le « beau savoir », jamais coupé du fond virtuel mythologique, la source du tout le discours. C'est de ce savoir-là que proviennent les autres créations de discours et de collectifs. Récits mythiques, belles paroles, discours prophétiques ou, comme je préfère, cosmopolitiques : ces trois niveaux du discours ne sont jamais dissociés dans la pensée guarani. Ils se déploient les uns à partir des autres, et cela incessamment : il y a constamment de nouveaux langages à explorer. Nous devons à P. et H. Clastres l'ouverture d'un terrain de dialogue qui nous a rapproché de cette pensée. P. Clastres disait, dans *Le Grand parler*, qu'il faut « traduire les Guarani en Guarani », aussi difficile que cela puisse paraître, et même s'il faut lutter contre le langage dont nous disposons. Pour cela, il évoque ses ancêtres : Nimuendajú et Cadogan. C'est ce dialogue et cette traduction – buts de l'anthropologie contemporaine, mais aussi d'une contemporanéité où la coexistence entre mondes et savoir est devenue un thème inéluctable – que nous ne devons jamais nous arrêter de chercher.

L'article d'Olivier Allard¹³ apporte des éléments qu'il convient de prendre en compte dans l'idée de décentrement anthropologique et politique.

On ne peut cependant pas simplement remplacer « société » par « socialité » et lire Clastres sans difficultés : si ses textes sont déconcertants, c'est aussi parce qu'il emploie souvent les mêmes termes dans des sens fort différents. Ainsi Viveiros de Castro

¹³ O. Allard, « Faut-il encore lire Clastres ? », *L'Homme*, n° 2362020/3, p. 159-176, <https://www.cairn.info/revue-l-homme-2020-3-page-159.htm>.

souligne-t-il que « société » peut renvoyer à la communauté locale, à l'ensemble multi-communautaire ou à la logique sociale abstraite : la « société » primitive est une « multiplicité de communautés indivisées qui obéissent toutes à une même logique du centrifuge » (Clastres, 1977). C'est le groupe local qui doit former une « totalité une », alors qu'au niveau supra-local, l'alliance (politique et matrimoniale) est subordonnée à la guerre, la fragmentation permanente rendant impossible toute totalisation. La « société contre l'État » désignerait cette même logique ou cette même « socialité », ce que Deleuze et Guattari appellent la « machine de guerre » pour lui donner un niveau supérieur d'abstraction, et que l'on pourrait plus précisément caractériser comme un refus de « faire société » (Kelly Luciani, 2016). Il faut donc un certain degré d'agilité mentale et d'indulgence pour interpréter avec une telle clé de lecture les essais réunis dans *La Société contre l'État*, où le terme « société » désigne presque toujours le groupe local – à la fois concret et personnalisé – dans son face-à-face avec le chef plus qu'en opposition avec d'autres communautés. Surtout, Clastres est resté relativement évasif sur le rapport entre le niveau local et le niveau multicommunautaire : dans les *Recherches d'anthropologie politique*, il laisse entendre que l'unité ou l'indivision sont une conséquence du morcellement, qui est lui-même un effet de la guerre. Pour lui, « l'indivision » renvoie en fait uniquement à l'absence de différenciation verticale, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, et elle implique donc à la fois un refus de l'unification (imposée d'en haut) et une fragmentation permanente, c'est-à-dire une différenciation horizontale (p. 75, 96 ; voir aussi Vanzolini, 2011). Là encore, la distinction entre des termes connexes est cruciale. C'est donc la parenté qui permet de résoudre une des difficultés à laquelle se heurte Clastres, en expliquant comment les frontières entre l'intérieur et l'extérieur, entre une communauté et d'autres auxquelles elle s'allie ou s'oppose, sont constamment transformées, dissoutes et recréées (il ne s'est pas beaucoup intéressé aux dynamiques internes, qui font que, très souvent, la débâcle d'un chef naît de la fragmentation de son groupe). Ce qu'il est nécessaire de préciser ici est que ce morcellement ne se fait pas suivant des lignes de fracture évidentes et naturelles, données par la parenté (des « familles étendues ») : les dissensions ont lieu au plus proche, et ce sont aussi elles qui génèrent les groupes de parenté (Allard, 2010), ce qui n'est pas toujours explicite dans les travaux plus anciens sur le factionnalisme (Rivière, 1970, 1984). Les dynamiques de la

parenté et de la politique sont indissociables : si Clastres a eu raison d'affirmer que la guerre provoquait le morcellement, et non l'inverse (1977), il n'est pas allé jusqu'au bout de cette logique, sans doute parce qu'elle l'aurait forcé à faire disparaître la communauté indivise – qui apparaît si solide et substantielle dans ses premiers écrits, et qu'il ne s'est peut-être pas résigné à abandonner. Certes, sa vision de la guerre comme relation positive est une perspective qui a eu une grande postérité dans l'ethnologie amazoniste (notamment avec le concept de prédation). Toutefois, il n'a pas été sensible au fait que les relations intra-villageoises sont souvent des relations de partage plutôt que d'échange, et c'est précisément pour cela qu'elles ne possèdent pas une dimension contraignante. Certes, Clastres a consacré un certain nombre de travaux à analyser des dynamiques historiques, notamment celles des Tupi-Guarani au moment de la Conquête, mais systématiquement pour essayer de déterminer de manière assez hypothétique les conditions du basculement d'un type de société à l'autre. Ainsi voit-il dans le prophétisme à la fois un contre-pouvoir par rapport à la chefferie et le possible germe d'un pouvoir séparé (1974), mais il s'agit uniquement de suppositions au sujet d'une histoire interrompue par l'arrivée des Européens. On peut cependant, comme l'a fait Renato Sztutman (2012), réinterpréter ces hypothèses évolutionnistes en termes de tendances opposées qui coexistent toujours. Comme l'a admirablement montré José Antonio Kelly Luciani (2016), très souvent les non-Amérindiens veulent protéger la culture des Amérindiens, mais en transformant leur socialité (en les organisant, en leur imposant de former une "société"), tandis que les Amérindiens cherchent à préserver leur forme de socialité anarchique, mais en acquérant la culture des Blancs, c'est-à-dire leur technologie et leurs marchandises (ce à quoi Viveiros de Castro est loin d'être aveugle). Ils ne désirent pas être intégrés à l'État, mais y avoir accès et bénéficier de ses ressources (voir aussi Buitron 2020). Mettre ces deux dynamiques en regard est une manière de saisir les transformations contemporaines de l'Amazonie, où le consumérisme et la bureaucratisation des Amérindiens, par exemple, doivent être pris au sérieux sans être pris au pied de la lettre. Aborder sérieusement (et donc ethnographiquement) cette question permettrait aussi de dissiper certaines ambiguïtés de la notion d'État, qui renvoie aujourd'hui inévitablement aux institutions concrètes des États modernes du continent, alors que l'analyse des mécanismes anti-étatiques semble en faire une logique sociale

abstraite, se manifestant partout sous des formes tellement diverses qu'elle en vient à perdre tout sens précis. C'est un chantier encore ouvert pour l'ethnologie régionale.

Selon O. Allard, pour un ethnologue la lecture de Clastres n'est « finalement pas nécessaire, ou alors pour essayer de reconstituer les débats de nos prédecesseurs ».

III. Après Pierre Clastres. Indigènes amazoniens : Davi Kopenawa et Bruce Albert (*La Chute du Ciel*, 2010), Julien Bismuth et Marc Antonio Gonçalves (chez les Pirahã)

Le chaman Yanomami Davi Kopenawa, dans deux ouvrages avec l'anthropologue Bruce Albert, alerte sur l'importance des luttes en Amazonie, et une autre ethnographie est à l'œuvre. *Yanomami, l'esprit de la forêt*¹⁴, permet entre autres de repenser la relation au monde vivant. Emmanuel Coccia, dans la préface, souligne que

L'anthropologie, ou pour mieux dire l'ethnographie, peut [...] se transformer en écologie seulement lorsqu'elle cesse de présupposer une synonymie exclusive entre culture et vie humaine : l'étude de la capacité de la vie symbolique à produire des sociétés diverses ne peut se limiter à une seule espèce, la nôtre, mais doit devenir le filtre à travers lequel on étudie la multiplicité des formes (espèces) que la vie sur Terre a produites¹⁵.

Coccia note qu'il existe aujourd'hui une « nouvelle ethnographie post-anthropologique qui ne distingue pas et ne peut plus distinguer entre les peuples humains et les populations non humaines » et le monumental ouvrage de Kopenawa et Albert, intitulé *La chute du Ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*¹⁶ est considéré comme une :

Véritable révolution de la pratique ethnographique traditionnelle. C'était la première fois qu'un anthropologue tentait de prendre en compte dans le geste même de la prise de parole ainsi que dans la forme de cette parole la volonté de faire parler à la première personne la culture étudiée. Bruce Albert invente un nouveau

¹⁴ B. Albert, D. Kopenawa, *Yanomami, l'esprit de la forêt*, Paris/Arles, Fondation Cartier/Actes Sud, 2022.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ D. Kopenawa, B. Albert, *La chute du Ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*, Paris, Plon, « Terre humaine Poche », 2010.

« pacte ethnographique fondateur » qui transpose la « scène politique à celle de l'écriture ethnographique » et produit une « réversion de la relation hiérarchique inhérente à la situation ethnographique » dans la « textualité monographique qui en est issue »¹⁷.

Les artistes sont sensibles à ces changements dans la méthode ethnographique.

L'ethnographie se fait lieu et expérience d'un double dépaysement, où chacune des deux personnes devient l'anthropologue de l'autre. Si, comme l'a théorisé entre autres Roy Wagner, le « mythe est une “autre culture”, même pour les gens de la culture dont il émane », l'anthropologie doit transformer tout sujet en ethnographie de sa propre culture. La rencontre ethnographique ne répond plus à un besoin d'exotisme et de vague curiosité pour l'autre : elle ne pourra plus se résoudre [...] en une « collecte de matériaux » (« de faits sociaux ») indépendante du contexte historique et politique duquel la société observée est aux prises avec celle de l'observateur. Elle devient une alchimie entre deux cultures qui change simultanément la nature de l'une et l'autre et définit le modèle de toute forme de rencontre et d'association. Si la culture n'est que la réflexivité des individus, l'anthropologie devient la forme privilégiée de la politique : elle est à la fois la rencontre de différents savoirs et le savoir de la rencontre¹⁸.

L'expérience du rêve (c'est-à-dire de la transe, d'une ouverture, d'une initiation soutenue par des stimulants) qui peut être une forme de décentrement paradoxal intérieur car une manière rituelle de sortir de soi, qui intéresse aussi les artistes, est rappelée par Bruce Albert :

Les Yanomami distinguent les gens qui seulement « existent » et qui « rêvent proche », par recomposition de souvenirs quotidiens, des « hommes-esprits » dont « l'intérieur » peut être emporté par les êtres-images (*xapiri pë*) venus de l'origine du monde. C'est grâce à la « valeur de rêve » de ces *xapiri pë* que les chamans peuvent « rêver loin » et sont considérés comme des « maîtres rêveurs » (*maritima pë*). L'épreuve extrême de l'initiation et l'intensité renouvelée du travail chamanique colonisent leurs songes au point de les peupler uniquement d'images venues de leurs transes diurnes. Sessions

¹⁷ B. Albert, D. Kopenawa, *Yanomami...*, *op. cit.*, p. 17

¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

chamaniques et rêves, endroit et envers en continuité l'un de l'autre, forment une sorte de boucle de Möbius cognitive qui leur donne accès à l'ordre sous-jacent du monde visible. « Devenant autres », les chamanes s'identifient tour à tour à chacun des êtres primordiaux dont ils font « danser les images », déployant ainsi leur regard selon une pluralité infinie d'espace-temps ontologiques¹⁹.

Décentrements par le rêve chamanique pour restituer la relation avec les êtres primordiaux.

L'artiste Julien Bismuth (1973) a montré récemment dans l'exposition « Fata Morgana » (22 mars-22 mai 2022, Galerie du Jeu de Paume, Paris) ses vidéos sur ses voyages en Amazonie avec l'anthropologue Marco Antonio Gonçalves²⁰. Dans les dialogues avec Gonçalves, élève de Vivieros de Castro²¹, on voit quels changements sont à l'œuvre dans l'ethnographie actuelle. Gonçalves pratique une forme d'anthropologie inversée, à partir du regard des Pirahã sur le monde et sur leurs visiteurs. Il fut d'abord l'élève des Pirahã, pour apprendre à « connaître leur monde auprès d'eux et grâce à eux ». Les Pirahã ont une cosmologie complexe, et leur conception du monde est faite de

concepts, pratiques, et formulations esthétiques en écho avec celles de l'anthropologie et de l'art dans notre culture. Ce passage par et à travers la pensée et l'esthétique de l'autre devient crucial pour la réalisation de cette approche.

Gonçalves et Bismuth se sont laissés « guider » par les Pirahã :

Par ce dont ils avaient envie de parler et ce qu'ils avaient envie de faire, ainsi que par la manière dont ils parlaient et faisaient les choses. Cette ouverture à l'autre, cette possibilité d'apprendre est une véritable rééducation du regard, des manières de penser et d'être au monde. Comme dans tout acte de traduction, la rencontre avec une altérité altère d'abord le traducteur en l'amenant à avoir une autre perspective, plus décalée ou excentrée, sur sa langue et sa culture d'origine. En ce sens, « être là », c'est être capable, avant toute chose, de partir du monde sensible et d'une immersion dans

¹⁹ *Ibid.*, p. 134.

²⁰ <http://www.julienbismuth.com> et <https://jeudepaume.org/evenement/fata-morgana/>

²¹ *Architectes d'un monde inachevé. L'Amazonie des Pirahã*, à paraître aux éditions B2.

le flux évènementiel de la vie pour tenter d'appréhender une altérité culturelle, linguistique, et philosophique.

Cette méthode d'approche a permis à l'artiste et à l'anthropologue de :

Repenser leurs propres pratiques et perspectives, afin de mieux témoigner de la richesse et de la complexité du monde des Pirahã d'Amazonie. [...] Au lieu de réduire le monde à des unités discrètes, les Pirahã multiplient les petites différences à l'infini. Au lieu de séparer le ciel et la terre, les animaux et les hommes, la nature et la culture, ils proposent des gradations, des fusions et des approximations. Au lieu de l'immanence de l'Autre, ils croient en la transcendance du moi, capable de générer, par l'action et la prédation, un monde d'êtres semblables mais irréductibles qui peuplent les autres strates du cosmos. Dans cette conception Pirahã, l'action et l'événement ne sont pas l'inverse d'une structure existentielle sous-jacente mais sa possibilité même. C'est ainsi que les Pirahã semblent avoir choisi de vivre dans un monde inachevé, en contraste avec les idéaux d'achèvement ou de perfection de la pensée eschatologique occidentale. Leur pensée d'un monde inachevé est celle d'un monde en expansion, d'une variation continue qui échappe à la redondance. [...] Le paysage conceptuel amazonien des Pirahã est ancré dans une pensée chromatique constituée par l'expérience et l'événement, et qui s'exprime à travers un mode de vie minimaliste, en réponse à leur perception du monde comme étant voué à l'inachèvement et l'imperfection. Un monde qui s'interroge sans cesse sur : qu'est-ce qu'un corps ? Un monde qui souligne l'impermanence des corps qui l'habitent, ainsi que celle de leurs transformations, dérivations, et images. Un monde de corps mû par la prédation, qui relie les vivants, les morts et les dieux. Une pluralité de mondes en strates auquel accède le chaman lors d'un rituel, nous permettant entrevoir d'autres êtres, d'autres paysages, [...] en écho avec ceux des Pirahã.

Les divers décentrements sont des façons d'être au monde, poétiquement, politiquement, économiquement, de prendre une distance nécessaire pour garantir aussi la liberté d'une pensée critique. La pensée de Pierre Clastres, ancrée dans son temps, montre cependant des prémonitions, une sensibilité, des incertitudes qui marquent un seuil dans l'étude des relations entre des modes sociaux différents, contextués, en évolution, avec leurs opacités, leur

complexité. Les sociétés froides, « primitives » théorisées par Claude Lévi-Strauss, et ce qu'elles sont devenues à l'ère de la mondialisation, ont sans doute à nous montrer ce que nous peinons à voir, sans idéalisme, sans nostalgie pour un paradis perdu qui n'existe pas.