

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 : Olivier Allard, « Le chef et la communauté en Amazonie indigène : une critique ethnologique de Clastres », *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>

LE CHEF ET LA COMMUNAUTÉ EN AMAZONIE INDIGÈNE : UNE CRITIQUE ETHNOLOGIQUE DE CLASTRES

Olivier ALLARD

Maître de conférences en anthropologie,
École des hautes études en sciences sociales

Clastres et *La Société contre l'État* jouissent d'un statut particulier pour les anthropologues de l'Amazonie. D'un côté, c'est le premier ouvrage qui a mis l'Amazonie indigène au cœur des débats anthropologiques généraux et au-delà. D'un autre côté, il a été très critique dès le début, pour des raisons tant empiriques que conceptuelles¹. Malgré ces critiques, Clastres n'a pas disparu des débats – cette journée en est une preuve –, et pas seulement parce que ses thèses sont séduisantes². Bien que l'on puisse critiquer ses analyses, il faut admettre qu'il a saisi quelque chose des sociétés amazoniennes : la réticence ou la répugnance face aux rapports de commandement, au fait de donner ou de recevoir des ordres, qui persiste souvent aujourd'hui, même si leur mode de subsistance ou leur organisation politique ont radicalement changé ; la fluidité de leurs formes de vie sociale, même si les données historiques et archéologiques empêchent d'en faire une caractéristique atemporelle.

Ce sont des éléments qu'il serait ethnocentrique de réduire à un manque ou à une absence. Depuis l'époque de la Conquête, les populations autochtones des basses-terres d'Amérique du Sud ont systématiquement été définies de manière privative : elles étaient dites « sans foi, ni loi, ni roi », avant d'être caractérisées par les premiers ethnologues comme des sociétés « sans État ». Clastres a

¹ Ph. Descola et A.-C. Taylor, « Introduction. La remontée de l'Amazone », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 126-128, 1993, p. 13-24, ici p. 20.

² Je tiens notamment à signaler la journée d'étude « Pierre Clastres en héritage », organisée par T. Mouriès et A. Surrallés, Collège de France, 30 mai 2022, qui devrait conduire à une publication collective.

été un des premiers à refuser une telle caractérisation, ou en tout cas à le faire de la manière la plus cinglante, pour affirmer qu'elles étaient en réalité « contre l'État » – et cette opposition possède un sens réellement positif³. Cet effort pour découvrir une signification interne représente une opération typiquement anthropologique qui a souvent été célébrée chez Clastres.

Aujourd'hui, je souhaiterais aborder un point précis de son analyse : la question du rapport entre le chef ou le leader et le groupe ou la communauté, notamment parce que c'est une question à laquelle j'ai été confrontée sur mon terrain.

Toutefois, la critique que je veux adresser à Clastres est d'abord une critique interne, une critique de Clastres à partir de lui-même. Je vais analyser « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », l'article central de *La Société contre l'État*, qui date en réalité de 1962, c'est-à-dire avant que Clastres n'aille sur le terrain⁴, et le critiquer à partir d'« Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », un article de 1977 republié dans les *Recherches d'anthropologie politique*⁵. Je suis redevable à d'autres anthropologues, notamment des Brésiliens comme Renato Sztutman⁶ et Eduardo Viveiros de Castro⁷, d'avoir bien montré l'opposition entre deux lectures de Clastres, qui privilégièrent respectivement ses premiers et ses derniers textes : d'un côté, avec notamment Claude Lefort et Miguel Abensour, la question de la représentation est mise au cœur du politique, puisqu'il s'agit d'étudier comment la société s'apparaît à elle-même⁸ ; d'un autre côté, avec Gilles Deleuze et Félix Guattari, la société-contre-l'État renvoie à une machine de guerre centrifuge,

³ P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 161 et s.

⁴ P. Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 2, n° 1, 1962, p. 51-65 ; republié dans *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 25-42.

⁵ P. Clastres, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », *Libre*, n° 1, 1977, p. 137-173 ; republié dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 171-207.

⁶ R. Sztutman, *O Profeta e o Principal*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

⁷ E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2019.

⁸ M. Abensour (éd.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Le Seuil, 1987.

une question de flux plus que de représentation⁹. Je pense toutefois qu'il ne s'agit pas simplement de différentes interprétations, de différents moments de l'œuvre de Clastres, mais plutôt qu'il y a un changement complet de la thèse qu'il défend, derrière une trompeuse continuité de vocabulaire¹⁰.

Commençons par « Échange et pouvoir » : dans cet article, à partir de nombreuses données issues des basses-terres d'Amérique du Sud, Clastres interroge la figure du chef, qui y est réputé n'avoir pas de pouvoir. Il doit être généreux (il donne des biens aux membres de sa communauté jusqu'à finir plus pauvre que les autres) ; il est bon orateur (il fait des discours publics tous les matins, même si on ne l'écoute pas toujours) ; et il est polygame (les autres membres de la communauté lui donnent leurs sœurs et leurs filles). Ces caractéristiques étaient déjà connues¹¹, et l'originalité de Clastres réside donc dans l'interprétation qu'il en donne. Des choses, des mots et des femmes : sur chacun de ces trois plans, il y a un transfert unilatéral, qui ne conduit pas selon Clastres à une réciprocité globale (les richesses matérielles sont limitées et les discours souvent vides), mais plutôt à une négation de l'échange. Son effet serait la mise à l'écart du chef, sa neutralisation, l'annulation de son possible pouvoir. Dans ce texte, Clastres s'appuie sur une conception lévi-straussienne (voire maussienne) de la réciprocité comme fondatrice de la vie sociale, pour en analyser une implication atypique : ce qui se produit lorsque la réciprocité est rompue.

Un élément problématique de l'argumentation de Clastres est la manière dont il met en regard le chef et le groupe, comme deux entités distinctes qui entrent en relation avec ce non-échange, mais préexistent en quelque sorte l'une à l'autre. Or, de nombreux anthropologues de l'Amazonie ont montré qu'il s'agissait d'une vision totalement erronée¹². Il y a en fait une caractérisation plus pertinente de la chefferie (au moins pour un grand nombre de cas,

⁹ G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.

¹⁰ O. Allard, « Faut-il encore lire Clastres ? », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 236, 2020, p. 159-176.

¹¹ R. Lowie, « Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 78, n° 1-2, 1948, p. 11-24.

¹² P. Gow, *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 227.

car il faut faire attention aux généralisations abusives) dans un article de Lévi-Strauss consacré aux Nambikwara. Lévi-Strauss y défend l'idée que « le leader apparaît comme la cause de l'agrégation volontaire du groupe plutôt que comme le résultat du besoin d'une autorité centrale que ressentirait un groupe déjà constitué »¹³. Par conséquent, le groupe reçoit sa forme, sa taille, et même son origine, du leader. Typiquement, on dit souvent en Amazonie qu'un chef est quelqu'un qui a réussi à attirer ses gendres auprès de lui et à garder ses fils, et qui accueille des parents éloignés. Il n'y a donc pas un groupe qui existe indépendamment du chef et de son pouvoir d'attraction, de son charisme pourrait-on dire. Inversement, les conflits sont donc résolus par des scissions qui transforment donc la composition des communautés, on ne rencontre jamais un groupe qui se réunit pour démettre un chef, comme Clastres le prétend en affirmant que si le chef « ne fait pas ce qu'on attend de lui, son village ou sa bande tout simplement l'abandonne pour rejoindre un leader plus fidèle à ses devoirs »¹⁴. Enfin, à la mort d'un leader, typiquement, les survivants se dispersent : on craint l'âme du défunt ; on fuit des lieux qui évoquent des souvenirs douloureux ; et on perd aussi la raison qui conduisait tout le monde à vivre ensemble. Il est important de souligner ce facteur sociopolitique, même si les différentes explications sont difficilement dissociables : un groupe n'existe que par son ou ses leaders, et c'est ce qui le rend si fragile.

Ce renversement constitue une critique ethnologique assez sévère que l'on peut adresser aux premiers articles de Clastres, mais elle touche beaucoup moins ses dernières publications : c'est comme si, sans le dire, il avait radicalement changé – et la confusion des débats vient largement, selon moi, de cette évolution qu'il tait. Divers anthropologues, et notamment Eduardo Viveiros de Castro, ont souligné que le terme de « société » avait chez Clastres un sens variable : s'il en a une conception assez durkheimienne au début, dans ses textes ultérieurs la société primitive désigne une logique sociale abstraite – qui est une logique du centrifuge et de la

¹³ C. Lévi-Strauss, « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of the New York Academy of Science*, vol. 7, n° 1, 1944, p. 16-32, ici p. 22

¹⁴ P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 41.

fragmentation permanente¹⁵. On retrouve donc le caractère premier de la scission : les unités sociales ne cessent de se diviser et de se recomposer, et c'est pour cela que toute concentration et stabilisation du pouvoir sont impossibles. Un des nombreux points d'ambiguïté vient du terme d'indivision : Clastres veut dire qu'il n'y a pas de différenciation verticale, entre chefs et sujets, mais cette absence repose sur une constante différenciation horizontale, entre différentes communautés. L'unanimisme n'est pas ici l'opposé de la division, mais plutôt le résultat de la fragmentation.

Dans « Archéologie de la violence », notamment, Clastres met au premier plan la guerre, l'état de guerre permanent qu'on a parfois observé en Amazonie. Cela le conduit à modifier radicalement sa conception de la réciprocité, par rapport à « Échange et pouvoir » ou encore « Indépendance et exogamie¹⁶ » : la réciprocité est désormais vue comme un type de lien social contraignant, et non comme le fondement de la société même ; et inversement la guerre devient une relation pleinement sociale, et non pas une rupture des relations. Ce sont des idées qui, sous diverses formes, ont eu une grande postérité dans l'anthropologie de l'Amazonie¹⁷.

Les analyses par Clastres de la guerre posent un grand nombre de problèmes. On peut lui reprocher de minimiser les effets de la situation coloniale et de l'avancée du front de colonisation¹⁸. On peut lui reprocher une vision androcentrée voire machiste, alors qu'il y a d'autres logiques qu'on peut opposer à la réciprocité, et notamment le partage¹⁹. Aujourd'hui, je veux seulement souligner que la guerre interne a presque partout disparu, de sorte que beaucoup d'Amazoniens revendiquent leur pacifisme actuel, par opposition à

¹⁵ E. Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 56 et 99.

¹⁶ P. Clastres, « Indépendance et exogamie : structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 3, n° 3, 1963, p. 67-87 ; republié dans *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 43-68.

¹⁷ Par exemple avec l'importance de la prédatation comme schème de relation, cf. Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, Folio, 2015 [2005], p. 542-546.

¹⁸ Pour un cas exemplaire d'analyse de la guerre amazonienne dans sa logique propre, tout en prenant en compte le contexte historique, cf. C. Fausto, *Warfare and Shamanism in Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

¹⁹ N. Bird-David, « The Giving Environment : Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters », *Current Anthropology*, vol. 31, n° 2, 1990, p. 189-196.

leurs aïeux belliqueux. Quelle est donc la pertinence de Clastres pour saisir les situations actuelles ?

Tout d'abord, de nombreux pays d'Amérique du Sud ont créé pour leurs populations amérindiennes des institutions spécifiques : la « communauté indigène », c'est alors une notion juridique. Or, de manière un peu paradoxale mais pas vraiment surprenante, il s'est souvent produit une inversion de la logique antérieure. Lorsque l'État reconnaît des communautés indigènes, dotées d'un territoire propre, elles deviennent des personnes morales, des entités stables qui vont se choisir un ou une leader – au lieu d'avoir des leaders qui génèrent un groupe en recomposition permanente. Les autorités communautaires sont renouvelées régulièrement, mais elles ont souvent un vrai pouvoir pendant leur mandat²⁰. Ici, la question devient de savoir s'il s'est produit un changement radical (les Amazoniens se seraient convertis à une pensée étatique) ; s'il y a différents modèles qui coexistent, avec une oscillation entre les deux ; ou si le changement n'est qu'apparemment, car des formes de non-délégation du pouvoir persisteraient.

Ce ne sont pas des voies que j'ai explorées car, au Venezuela où j'ai fait l'essentiel de mon travail de terrain, il n'y avait pas vraiment de communautés de ce type. J'ai essentiellement travaillé dans le delta de l'Orénoque au Venezuela (État Delta Amacuro), auprès d'une population amérindienne appelée Warao, entre 2007 et 2017. Dans cette région et à cette époque, ce qui était en revanche omniprésent, c'était la politique électorale partisane. Et on y retrouvait une logique du centrifuge comparable à celle que Clastres avait mise au jour au sujet de la guerre – au Venezuela mais aussi au Brésil, comme l'a montré Marina Vanzolini²¹. Les Amérindiens votent généralement par blocs, de manière unanime, mais ce sont des blocs qui ne cessent de se diviser et de se recomposer : le vote est donc à la fois unanime et clivant.

²⁰ J. P. Sarmiento Barletti, « The Rise of the Egalitarian (Egalitarian Tyran) in Peruvian Amazonia. Headpeople in the Time of the Comunidad Nativa », *Creating Dialogues. Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonia* (H. Veber et P. K. Virtanen éd.), Boulder, University Press of Colorado, 2017, p. 107-126.

²¹ M. Vanzolini, « Eleições Na Aldeia Ou o Alto Xingu Contra o Estado ? », *Anuário Antropológico*, vol. 1, 2011, p. 31-54.

Tout le monde soutenait Hugo Chávez et sa révolution bolivarienne dans le Delta, mais il y avait des dissidents chavistes. Lorsque je suis retourné en 2017 dans le village où j'avais passé le plus de temps, que j'appellerai « Burojo »²² pour en préserver l'anonymat, j'ai appris que la distribution des aides publiques se faisait séparément pour Burojo I, dont le leader était l'ancien chef Javier, et Burojo II, mené par son petit frère Pablo. Il y avait des tensions préexistantes, mais, dans les récits que j'ai entendus, c'est à l'occasion des élections municipales de 2013 que le village s'était « divisé en deux ». Javier était resté fidèle aux candidats auxquels il était affilié depuis longtemps ; Pablo, en revanche, avait décidé de soutenir leur concurrente et une importante partie du village avait choisi de le « suivre ». Javier était très rancunier à l'égard de son frère, qu'il accusait de l'avoir trahi, et les deux ne se parlaient pas au moment de ma visite. La compétition électorale, et le fait de constituer deux clientèles distinctes, avait actualisé une division qui était restée potentielle jusqu'alors : si les habitants de Burojo suivaient des leaders distincts lors des élections, et votaient pour des candidats concurrents, alors ils ne pouvaient pas constituer un seul village. En pratique, une des factions n'était pas partie établir sa résidence ailleurs (ce que j'ai observé à d'autres occasions), sans doute parce que le coût matériel et social en aurait été trop élevé. La division administrative du village permettait toutefois d'y suppléer, et il était assez courant dans le bas delta de l'Orénoque de trouver des villages segmentés en I, II, voire III. On ne peut donc pas se contenter de dire que la politique électorale s'appuyait sur des solidarités et des clivages préexistants (qui seraient par exemple liés à la parenté ou à la répartition en villages), car elle était en elle-même source de division et donc de recomposition des groupes locaux.

On retrouve donc ici des dynamiques similaires à celles mises en lumière par Clastres dans un tout autre contexte²³. Chaque bloc était unanime, mais c'était le résultat de la fragmentation et non du consensus. Les autorités villageoises sont donc des leaders qui guident ceux qui acceptent de les suivre (mais peuvent toujours faire

²² C'est-à-dire « île » en warao.

²³ Pour une présentation plus détaillée, cf. O. Allard, « Les élections contre l'État ? Clientélisme et logique du centrifuge dans le Delta Amacuro (Venezuela) », *Pierre Clastres, en héritage* (T. Mouries et A. Surrallés éd.), Paris, L'Herne, 2025, p. 105-124.

défection), et non des chefs qui contrôlent un groupe déterminé : leur pouvoir reste limité par cette multiplicité potentielle.

En conclusion, il est frappant de s'apercevoir que l'introduction d'institutions démocratiques modernes (les élections) conduit à la perpétuation d'une logique indigène, alors que l'adoption d'institutions imaginées spécifiquement pour les Amérindiens (la communauté indigène) peut provoquer un changement radical. Il faut cependant faire attention à ne pas prétendre décerner des certificats d'authenticité : les sociétés amérindiennes changent, et le font de diverses manières. Mais je crois qu'il est primordial de chercher un sens positif à ce qu'on observe sur le terrain, plutôt que de considérer par exemple que les Amérindiens sont divisés, mal organisés, ou que le clientélisme y pervertit les institutions démocratiques. C'est une manière de s'inscrire dans la continuité de Clastres.