

# 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 cette revue : Pierre Bonin et Pierre Brunet (dir.), *Revue  
d'histoire des Facultés de droit*, 2026, 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](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)

## **CLASTRES CONTRE L'ETAT : ELÉMENTS ARGUMENTAIRES**

Pierre BONIN

Professeur d'histoire du droit,  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pierre BRUNET

Professeur de droit public,  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

NB. Les lignes ci-après reproduisent ne varietur le bref argumentaire envoyé aux intervenants en amont de la rencontre.

*La société contre l'Etat* de Pierre Clastres (Paris, Les éditions de Minuit, 1974) est un livre qui a fait date, régulièrement réédité. La qualité de son information ethnographique, à partir d'observations assez parcellaires, et avec des grilles d'interprétation trop systématiques, a été largement contestée par les spécialistes. Sa proposition théorique, de penser à partir d'exemples sud-américains, principalement Guayaki et Guarani, une expérience concrète d'anarchie, au sens de l'ordre sans le pouvoir, a été infiniment et passionnément discutée. L'ouvrage, volontiers provocateur, réducteur, n'en demeure pas moins un classique toujours lu, dans des perspectives très diverses, et une contribution majeure à l'épistémologie de l'anthropologie autant qu'à l'histoire de la pensée politique et des concepts juridiques. Il s'agissait en effet de donner à voir une forme autre du développement humain, non seulement sans relations de pouvoir ni de domination, mais même - et surtout - ayant élaboré des modes de neutralisation de leur émergence.

S'il a donc donné lieu à de très nombreux commentaires, le volume n'a pas été suffisamment envisagé au travers de la très large

transversalité disciplinaire de sa réception, complexe et parfois contradictoire si l'on en juge par les usages qui s'en sont autorisés. Le projet de la journée du 13 janvier 2023 est donc de réunir des spécialistes des différents champs concernés.

Une thématique particulière intéresse plus spécifiquement les juristes, et fait de *La société contre l'Etat* également un bon support de réflexion sur le droit, il s'agit des emplois du mot Etat, de ses équivalences et de sa définition. Un second volet de la rencontre consiste donc, dans une perspective historiographique, à réunir des spécialistes de différentes périodes, depuis les mondes sans écriture jusqu'aux temps modernes, pour interroger à la lumière des emplois qu'en fait Clastres les usages du mot Etat, dans un mouvement d'engendrement permanent où chaque séquence du découpage des temps revendique une définition de l'Etat qui l'inclut dans une continuité jusqu'au présent (les Etats gaulois, la Cité-Etat, l'Etat moderne et sa genèse médiévale etc.).

Cette rencontre constitue la quatorzième des *Lectures de...*, développées depuis quelques années dans différentes universités, par la Société pour l'histoire des Facultés de droit et de la culture juridique, qui assure sur son site la publication des actes de la journée.

## 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 contre-pente" est la condition même de la pensée. Il ne sera plus là pour nous dire qu'il en est peut-être encore temps. (Michel Cartry<sup>1</sup>)

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* décentrement 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<sup>e</sup> 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, américaniste, 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

---

<sup>1</sup> 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 anthropologie<sup>2</sup> ? 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 certains<sup>3</sup>. 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

---

<sup>2</sup> <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.

<sup>3</sup> 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 séjourna avec Jacques Lizot chez les Yanomami (Vénézuëla). 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 »<sup>4</sup>, 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

---

<sup>4</sup> 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<sup>e</sup> siècle constitue un mythe persistant au XX<sup>e</sup> 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'eurocentrisme, 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 chamanes, les *karai*.

Et dans *La Terre sans Mal* (1975), Hélène Clastres montre la singularité et la force du prophétisme<sup>5</sup> :

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

---

<sup>5</sup> 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 vaine, 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*<sup>6</sup> :

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

---

<sup>6</sup> 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 distraitemment. 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 décentrement aux quels 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. Décentrer politiquement**

Dans la revue *L'Anti-Mythes* (1974)<sup>7</sup>, 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 décentrer 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

---

<sup>7</sup> 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-Œdipe*. 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-Guinée<sup>8</sup>). 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'anthropologie<sup>9</sup> :

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.

---

<sup>8</sup> *La Saveur du Monde. Anthropologie des sens*, Métailié, Traversées, 2006.

<sup>9</sup> 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. Vivieros 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 Clastres<sup>10</sup>. 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 « “prescience” 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 Vivieros de Castro (1951), dans *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*<sup>11</sup>. 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.

---

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> E. Vivieros 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 deleuzo-guattarienne sur la lecture phénoménologique de cette œuvre.

Autre regard, celui de Renato Sztutman<sup>12</sup> 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 *jurná*, avec la politique de l’État moderne. En ce sens, plus que s’opposer à la violence, comme l’établit P. Clastres pour les

---

<sup>12</sup> 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, [academia.edu/24963664/Pour\\_une\\_nouvelle\\_métaphysique\\_du\\_langage\\_et\\_de\\_la\\_politique\\_la\\_rencontre\\_de\\_Pierre\\_et\\_Hélène\\_Clastres\\_avec\\_les\\_Guarani](http://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 Allard<sup>13</sup> 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

---

<sup>13</sup> 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 multicomunautaire : 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 recrées (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 prédécesseurs ».

### 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*<sup>14</sup>, 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 produites<sup>15</sup>.

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*<sup>16</sup> 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

---

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

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>16</sup> 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»<sup>17</sup>.

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 rencontre<sup>18</sup>.

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 trances diurnes. Sessions

---

<sup>17</sup> B. Albert, D. Kopenawa, *Yanomami...*, *op. cit.*, p. 17

<sup>18</sup> *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 ontologiques<sup>19</sup>.

Décentrement 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 Gonçalves<sup>20</sup>. Dans les dialogues avec Gonçalves, élève de Vivieros de Castro<sup>21</sup>, 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

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 134.

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

<sup>21</sup> *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 mêlé 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 décentrement 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.





# 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 critiqué dès le début, pour des raisons tant empiriques que conceptuelles<sup>1</sup>. Malgré ces critiques, Clastres n'a pas disparu des débats – cette journée en est une preuve –, et pas seulement parce que ses thèses sont séduisantes<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 positif<sup>3</sup>. 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 terrain<sup>4</sup>, 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*<sup>5</sup>. Je suis redevable à d'autres anthropologues, notamment des Brésiliens comme Renato Sztutman<sup>6</sup> et Eduardo Viveiros de Castro<sup>7</sup>, d'avoir bien montré l'opposition entre deux lectures de Clastres, qui privilégient 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-même<sup>8</sup> ; d'un autre côté, avec Gilles Deleuze et Félix Guattari, la société-contre-l'État renvoie à une machine de guerre centrifuge,

---

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

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

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

<sup>8</sup> 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 représentation<sup>9</sup>. 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 vocabulaire<sup>10</sup>.

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 connues<sup>11</sup>, 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 erronée<sup>12</sup>. Il y a en fait une caractérisation plus pertinente de la chefferie (au moins pour un grand nombre de cas,

---

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

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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 »<sup>13</sup>. 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 »<sup>14</sup>. 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

---

<sup>13</sup> 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

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

fragmentation permanente<sup>15</sup>. 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 exogamie<sup>16</sup> » : 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'Amazonie<sup>17</sup>.

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 colonisation<sup>18</sup>. 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 partage<sup>19</sup>. 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

---

<sup>15</sup> E. Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 56 et 99.

<sup>16</sup> 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.

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

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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 mandat<sup>20</sup>. 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 Vanzolini<sup>21</sup>. 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.

---

<sup>20</sup> J. P. Sarmiento Barletti, « The Rise of the Egalitarian (Egalitarian Tyrant) 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.

<sup>21</sup> 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 »<sup>22</sup> 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 contexte<sup>23</sup>. 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

---

<sup>22</sup> C'est-à-dire « île » en warao.

<sup>23</sup> 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. Mouriés 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.

## RELIRE L'ANTHROPOLOGIE JURIDIQUE DE « LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT » À PARTIR DE L'ETHNOMÉTHODOLOGIE ?

Barbara TRUFFIN

Professeur d'anthropologie juridique,  
Université libre de Bruxelles

Lorsque j'ai entamé mes enquêtes sur les droits des peuples autochtones en Amazonie équatorienne, au début des années 2000, les données ethnographiques disponibles dépeignaient les sociétés amazoniennes dans un rapport irréductible à toute technique étatique, dont le légalisme et sa grammaire juridique. Quelques décennies après la disparition prématurée de Pierre Clastres, sa thèse de l'existence de sociétés contre l'État était affinée et étayée dans cette région du monde<sup>1</sup>.

Je finissais des études de droit à Bruxelles et m'apprêtais à étudier l'anthropologie avec le projet de mieux saisir le mouvement, alors

---

<sup>1</sup> La formule des chroniqueurs de la Conquête qui évoquent des Indiens « Sans foi, sans loi, sans roi » est reprise par Pierre Clastres, ce qui imprime une continuité historique un peu étonnante à l'idée d'une propriété culturelle de résistance aux règles (P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 175). Et c'est en partie encore une idée reprise par les anthropologues amazonistes pour rendre compte de la place des règles dans les sociétés amazoniennes aujourd'hui, même si c'est fait de manière beaucoup plus nuancée. Ainsi, Elizabeth Ewart soutient dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Dresch et Judith Scheele et consacré au légalisme, que les Panará avec lesquels elle a travaillé, partagent une culture « d'aversion aux règles » avec d'autres sociétés amazoniennes ; l'anthropologue explique que les Panará évitent de formuler des règles explicites, et ce malgré leur exposition à des contextes legalistes et formalistes depuis les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (E. Ewart, « Categories and Consequences in Amazonia », *Legalism* (P. Dresch et J. Scheele dir.), Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 205-229). D'autres publications se concentrent sur l'usage pragmatique des documents bureaucratiques par des groupes amazoniens. C'est le cas notamment de Chloé Nahum-Claudel qui analyse la manière dont les Enawene s'investissent dans l'échange de documents bureaucratiques comme profondément connectée avec leur registre diplomatique du dialogue cérémoniel (C. Nahum-Claudel, « The To and Fro of Documents : Vying for Recognition in Enawene-nawe Dealings with the Brazilian State », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 21, n° 3, 2016, p. 478-496).

très spectaculaire, de reconnaissance de droits aux peuples autochtones en Amérique latine par de nouveaux instruments internationaux et de nombreuses constitutions<sup>2</sup>. Les sociétés amazoniennes étaient à la fois centrales dans ce mouvement – l'iconographie des mobilisations autochtones comportait d'extraordinaires marches remontant les contreforts amazoniens vers les capitales des États andins<sup>3</sup> – tout en se présentant dans un rapport antinomique avec le droit formel et sa grammaire. Dans la littérature consacrée aux sociétés amazoniennes, la distance avec les registres prescriptifs et le goût des règles explicites apparaissait comme maximale. Cette littérature et celle consacrée par la science politique aux mouvements sociaux documentaient également une forte mobilisation de ces sociétés pour la reconnaissance de leurs droits dans les instruments juridiques nationaux et internationaux<sup>4</sup>.

Pour l'étudiante que j'étais, fascinée par les enjeux de traduction que la saisie du droit et par le droit implique dans toutes formes de socialités, les sociétés amazoniennes me semblaient poser une merveilleuse énigme aux juristes et aux anthropologues. Déterminée à comprendre ce qui se jouait dans cette contradiction apparente, j'ai choisi de mener une enquête ethnographique sur la place du droit dans les luttes autochtones de la province équatorienne du Pastaza où résident et se mobilisent de nombreuses sociétés amazoniennes<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Ce mouvement se donnait à voir dans les modifications constitutionnelles qui se succédaient en Amérique latine : Nicaragua (1987), Brésil (1988), Colombie (1991), Bolivie (1994-2009), Équateur (1998-2008), Venezuela (1999) et Argentine (1993). Ces transformations constitutionnelles sont en partie liées aux engagements internationaux et régionaux pris par les États de cette région durant la même période. C'est le cas de la Convention 169 de l'OIT relative aux peuples indigènes et tribaux qui fut ratifiée par le Mexique en 1990, par la Colombie en 1991 et par la Bolivie cette même année. Suivent le Costa Rica et le Paraguay en 1993, le Pérou en 1994 et le Honduras en 1995, le Guatemala en 1996, l'Équateur en 1998, l'Argentine en 2000, le Venezuela et le Brésil en 2002, le Chili en 2008 et le Nicaragua en 2010.

<sup>3</sup> Pour l'Équateur, on lira notamment, N. Whitten Jr., *Milenial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, Iowa, University of Iowa Press, 2003.

<sup>4</sup> L'ouvrage de référence est celui consacré par Margaret Keck et Kathryn Sikkink à la transnationalisation de l'activisme et qui traitait notamment de la transnationalisation des luttes autochtones. (M. Keck et K. Sikkink, *Activists beyond Borders : Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998).

<sup>5</sup> Ma thèse de doctorat en anthropologie soutenue en 2005 a notamment donné lieu aux publications suivantes : B. Truffin, « Droits autochtones amazoniens et droit officiel équatorien : une opposition culturelle ? », *Civilisations*, vol. 55, 2006, p. 143-162 ; B. Truffin, « Le pluralisme juridique en question(s) : le cas des droits autochtones en Amérique latine »,

La présente contribution revient sur ce projet, à l'époque un peu malheureux, ainsi que sur les difficultés à paramétrer l'objet d'étude que constituent « les droits des peuples autochtones » en contexte amazonien. La remise sur le métier de cette question du paramétrage d'un objet de recherche à la croisée de différentes disciplines me conduit à faire dialoguer l'anthropologie politique clastrienne, que j'avais lue avant mon enquête de terrain, et le programme qu'Harold Garfinkel, contemporain de Pierre Clastres, élaborait sur un autre continent en vue de renouveler les sciences sociales. Un programme que j'ai découvert grâce à Baudouin Dupret, durant l'écriture de ma thèse et qui alimente, aujourd'hui, un courant particulièrement heuristique pour penser le droit à partir des sciences sociales<sup>6</sup> : il aborde la question de la normativité de manière régulatrice et non prescriptiviste ce qui offre un cadre analytique moins déterministe et surtout bien plus apte à rendre compte de la pluralité des phénomènes et contextes de normativités sociales, sans imposer l'idée, finalement contingente, de l'intériorisation des règles et de leur nécessaire explicitation<sup>7</sup>.

Le premier temps de la contribution revient sur la nécessité de penser l'anthropologie politique avec Pierre Clastres en soulignant ce que ses travaux ont ouvert comme espace de pensée dans les sciences sociales du politique. Sont également présentés des problèmes de

---

*Approches juridiques de la diversité culturelle* (M.C. Foblets et N. Yassari éd.), Leiden/Boston, Martinus Leiden Nijhof Publishers, Académie de droit international de La Haye, 2013, p. 287- 409.

<sup>6</sup> Frédéric Audren identifie une partie des auteurs de ce courant à un tournant technique de sciences sociales du droit (F. Audren, « Un tournant technique des sciences (sociales) du droit ? », *Clio@Themis*, n° 23, 2022, en ligne sur <https://journals.openedition.org/cliothemis/2635>). On citera parmi les nombreuses publications consacrées au droit ou à la justice à partir d'une approche ethnométhodologique ou praxéologique, et sans exhaustivité aucune, les contributions suivantes : H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1967 ; M. Travers et J.F. Manzo (dir.), *Law in Action : Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*, Aldershot, Ashgate, 1997 ; B. Dupret, *Le Jugement en action. Ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Égypte*, Genève, Librairie Droz, Prentice Hall, 2006 ; J. Colemans et B. Dupret (dir.) *Ethnographies du raisonnement juridique*, Paris, Issy-les-Moulineaux, LGDJ, 2018.

<sup>7</sup> Ce point a été traité de manière lumineuse par Albert Ogien dans la conclusion de son ouvrage *Sociologie de la déviance*. L'auteur parvient à mettre en consonnance les grands débats de la sociologie sur les modèles prescriptivistes et régulateurs de la normativité sociale avec les constats empiriques de l'anthropologie sociale britannique. A. Ogien, « Le problème de la normativité sociale », *Sociologie de la déviance*, Paris, PUF, 2022.

conceptualisation du « droit » restés en suspens dans son œuvre, et surtout de manière plus générale, les difficultés actuelles pour renouveler l'anthropologie du droit. En guise de réponse, le deuxième temps de la contribution convoque l'ethnométhodologie et met en évidence le drôle d'air de famille qu'entretiennent les sociétés amazoniennes, le projet d'anthropologie politique clastrienne et la sociologie radicale de Garfinkel. En d'autres termes, ce dialogue entre deux auteurs qui ne se sont certainement ni lus, ni rencontrés, invite à respecifier, à nouveaux frais, une anthropologie du droit dans un contexte mondialisé et sans passer par les impensés des catégories juridiques et un modèle prescriptiviste de normativité.

## **I. Sans État et sans droit ?**

Bien loin de l'évolutionnisme et de l'ethnocentrisme des premiers anthropologues, le projet clastrien prend à bras-le-corps les spécificités locales des sociétés amazoniennes pour développer une anthropologie politique radicale. C'est en fin de compte à un problème classique de l'anthropologie auquel Pierre Clastres répond de manière magistrale : celui de la traduction et de la nécessaire déprise vis-à-vis de concepts déformants et abstraits. La force de l'œuvre réside dans l'appel à la reconceptualisation du politique, en dehors des catégories formalisées d'un « ordre politique » parmi d'autres, celles d'un État réifié. L'œuvre de Pierre Clastres continue d'enseigner de manière convaincante qu'entrer analytiquement dans le politique à partir de la catégorie étatique est absolument déformant et forcément réifiant : prendre l'État comme étalon de mesure verticalise, suscite de l'abstraction et de la permanence là où il n'y en a pas nécessairement ; sa théorisation de la Société contre l'État a donc été nécessaire à l'anthropologie politique et oblige toujours à penser autrement. J'ai déjà indiqué que l'anthropologie amazoniste a confirmé que cette déprise est particulièrement bienvenue pour l'analyse des socialités amazoniennes mais elle l'est également pour l'analyse d'autres situations sociales, y compris institutionnalisées, dans lesquelles le plaquage « étatique » assèche plus qu'il n'ouvre des tranchées fécondes.

Si la nécessité de reconceptualiser le politique dans les théories sociales a convaincu les commentateurs de l'œuvre de Clastres, ils

ont rapidement fait remarquer qu'il était indispensable de lâcher l'opposition « avec et sans ». Julien Pallotta résume la critique portée par Claude Lefort au binarisme de Clastres dans les termes suivants : « le partage rigide et substantiel entre les deux types de société incite Clastres [...] à méconnaître la nature du pouvoir et du social dans les sociétés à État »<sup>8</sup>. Les travaux de Pierre Clastres ont incité le champ de l'anthropologie politique à élaborer un appareillage conceptuel pour rendre compte de la diversité du politique, mais l'auteur n'a pas pu proposer lui-même des outils pour penser la texture multiple des réalités étatiques.

C'est dans le chapitre dix consacré à la loi, l'écriture, la torture et le corps que Pierre Clastres pose les bases de sa discussion du politique<sup>9</sup>. À ce titre, l'argument de la « loi primitive » et du corps rituel ne manque pas d'intriguer. Comment s'empêcher de penser que ces passages laissent entier le problème de traduction que tout le reste de l'œuvre entendait pourtant dénouer dans le champ politique ? Et il est difficile de suivre cette surprenante montée en fonctionnalisme. Nombreux sont les auteurs, à commencer par Claude Lefort, qui ont souligné le caractère en définitive fort durkheimien, au sens fonctionnaliste, de l'image d'une loi primitive marquant les corps<sup>10</sup>.

Au-delà de cet excès de fonctionnalisme, il est étonnant que le versant plus juridique de l'anthropologie politique clastrienne et de

---

<sup>8</sup> J. Pallotta, « Postface Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil », *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État* (E. Viveiros de Castro dir.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2019, p. 125.

<sup>9</sup> À la page 159 de la *Société contre l'État*, Pierre Clastres écrit « c'est pour conjurer cette loi-là, loi fondatrice et garante de l'inégalité, c'est contre la loi d'État que se pose la loi primitive. Les sociétés archaïques, société de la marque, sont des sociétés sans État, des sociétés contre l'État. La marque sur le corps, égale sur tous les corps, énonce : tu n'auras pas le désir du pouvoir, tu n'auras pas le désir de soumission. Et cette loi non séparée ne peut trouver pour s'inscrire qu'un espace non séparé : le corps lui-même ».

<sup>10</sup> C'est également le cas de Philippe Descola, d'Eduardo Viveiros de Castro et de Julien Pallotta. Ce dernier écrit dans la postface de sa traduction de Viveiros de Castro : « N'en déplaise à Clastres, cette idée d'une loi sociale, à la fois transcendante et immanente aux individus, serait, selon Lefort, d'inspiration durkheimienne. Philippe Descola, dans son récent enseignement au Collège de France, valide cette lecture lefortienne et critique Clastres pour ce qu'il considère comme un durkheimisme ethnocentrique (c'est-à-dire la projection sur les sociétés amérindiennes d'un concept de société né en Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) qui méconnaît l'originalité du concept amérindien de société qui inclut des humains et des non humains » (J. Pallotta, *op. cit.*, p. 128).

son idée d'une « loi primitive » n'aient pas fait l'objet de plus d'attention. L'expression de loi primitive sous la plume de Pierre Clastres est pourtant curieuse sur ce plan également, alors que se débattait à la même époque le rôle particulièrement déformant et invasif de la pensée juridique que les proto-anthropologues comme Henry Sumner Maine ou Lewis Morgan avaient imprimé dans la généalogie des théories sociales<sup>11</sup>. Il paraît donc utile de mettre l'objet « juridique » à plat et, *a minima*, de neutraliser les expressions comme « loi primitive » ou « code civil » qu'on retrouve dans la société contre l'État.

L'œuvre d'autres anthropologues enquêtant durant la même période, ou quelques décennies plus tôt, sur des terrains africains, en particulier Max Gluckman et Paul Bohannan, ou océaniens, pour Leopold Pospisil, mettent en évidence les paradoxes et contradictions des sciences sociales de l'époque. On peut les présenter de la manière suivante : peut-on sérieusement prétendre rendre justice, en termes analytiques et scientifiques, à la pluralité des ordres normatifs qui traversent les collectifs humains dans le temps et dans l'espace lorsqu'on injecte et hypertrophie dans l'analyse sociologique et anthropologique une théorie sous-jacente, et somme toute particulière, des règles et de leur rapport avec l'organisation sociale ? Un présupposé épistémologique qui dépend intrinsèquement de la manière dont certaines sociétés, étatiques et, à l'origine occidentales, se racontent elles-mêmes dans le temps et l'espace. En la simplifiant à outrance, on évoque ici la théorie classique du droit et son modèle objectiviste des règles et le reflet de cette pensée dans le versant prescriptiviste des théories sociales de la normativité sociale<sup>12</sup>. Cette question appelle d'autant plus une réponse négative que sont documentées des réalités humaines

---

<sup>11</sup> C'est en particulier le cas pour les catégories de la parenté comme en témoigne la géniale réflexion d'Enric Porqueres i Gené dans le champ de l'anthropologie de la parenté (E. Porqueres i Gené, « Personne et parenté », *L'Homme*, 210, 2014, p. 17-42). Mais c'est également le cas pour toutes les autres catégories et concept-clé des « notes and queries » comme l'expliquent très clairement Baudouin Dupret et Irene Lizzola (B. Dupret et I. Lizzola, « Anthropologie et droit », *Anthropen - Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, 2020 : <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/40944>).

<sup>12</sup> Sur cette question on renvoie à Abert Ogien et la conclusion de son ouvrage *Sociologie de la déviance*, évoqué plus haut.

sociales qui ne donnent pas du tout cette place centrale aux règles, dans un sens prescriptif, dans la production de la normativité sociale. Et c'est bien ce qu'a permis de mettre en lumière le propos de Pierre Clastres au sujet des sociétés amazoniennes, mais également les travaux de Paul Bohannan sur les Tiv du Nigeria ou encore ceux de Leopold Pospisil sur les groupes Kapauku<sup>13</sup>.

En d'autres termes, c'est bien la prétention et la validité scientifique d'une théorie sociale objectiviste de l'ordre et de la normativité qui est mise en cause par la thèse clastrienne – si on fait fi de l'idée de loi primitive – ainsi que par l'anthropologie juridique classique qui se développait en parallèle. Impossible de nier l'intérêt de l'œuvre de Clastres et de l'anthropologie juridique classique qui montrent remarquablement que l'analyse du politique et du normatif ne peut se faire à partir de la catégorie étatique. Cette ouverture rend meilleure justice au constat empirique de la diversité des montages sociaux d'une humanité profondément marquée par la pluralité.

Mais comme mentionné plus haut, dans les années 2000, les sociétés amazoniennes étaient de manière un peu inattendue, si on suit les travaux de Clastres, traversées de discussions juridiques et les dirigeants autochtones amazoniens formulaient des revendications en termes de droits fondamentaux pour la délimitation de territoires autochtones reconnus par l'État. Les organisations politiques autochtones récemment fondées travaillaient à l'élaboration législative, administrative et judiciaire d'une reconnaissance de leurs droits. Une nouvelle question se posait alors : comment rendre compte de cette présence et de ce travail du droit, de la fabrique de documents bureaucratiques, juridictionnels et législatifs, dans les espaces amazoniens sans hypertrophier la référence aux règles, et sans minimiser pour autant la présence de nouveaux objets juridiques dans ces espaces sociaux ?

En effet, si l'anthropologie politique de Clastres et l'anthropologie juridique classique ont libéré l'étude de la normativité de représentations objectivistes de l'ordre social, elles ne l'ont pas

---

<sup>13</sup> Dans les années 1980, Carol Greenhouse proposait une admirable synthèse d'enquêtes de ses prédécesseurs ayant travaillé ce problème de catégories et la difficulté de penser le normatif de manière implicite à l'aune de l'émergence des modes alternatifs de règlement des différends dans les sociétés occidentales. (C.J. Greenhouse, « Mediation : A Comparative Approach », *Man*, vol. 20, n° 1, 1985, p. 90-114).



nécessairement fait pour respecifier la place des règles et techniques juridiques dans leur articulation avec la multiplicité d'ordres locaux comme l'ont déjà souligné Brian Tamanaha<sup>14</sup> et Baudouin Dupret<sup>15</sup>. Ainsi, entre autres problèmes suscités par les travaux de Clastres, la conceptualisation de la loi et du droit en termes systémiques et fonctionnels, comme l'ordre intériorisé d'une société qui aurait des intentionnalités propres – l'idée de loi primitive – débouche nécessairement sur un culturalisme inversé. Et l'on retombe sur les difficultés de déterminer ce que constituent les données empiriques et les présupposés théoriques ou normatifs.

Cette conceptualisation n'offre alors aucune base solide, ni épistémologique, ni méthodologique, pour saisir les transactions autour des normes, des règles (juridiques ou non) et la fabrique toujours instable des ordres locaux. Autrement dit, on observe une métaphorisation de la loi (organique) qui enferme l'analyse des règles et des normes dans une fiction juridique, celle d'un ordre formel, systématisé et préexistant au social. Cette métaphorisation de la loi organique vers l'espace étatique se double nécessairement d'un culturalisme problématique. Aux Amazoniens, un ordre fluide et négocié et aux sociétés « occidentales » ou centrales une loi et des règles qui déterminent les conduites ? Un tel présupposé repose sur une erreur de catégorie qui se transforme en catastrophe analytique quand les constructions conceptuelles du droit positif de l'État servent, de manière tautologique, d'arrière-fond à l'analyse des catégories forgées par les acteurs locaux. On ne se donne pas les outils pour penser la place des objets juridiques et bureaucratiques dans les socialités amazoniennes ; ici, les présupposés juridiques des sciences sociales empêchent de reconnaître la valeur et la portée de certaines données empiriques.

Cette impasse, je ne suis pas vraiment parvenue à la contourner durant ma thèse. Alors même que les sociétés amazoniennes s'emparaient de techniques juridiques (constitutionnelles, juridictionnelles, bureaucratiques et internationales), j'étais en reste,

---

<sup>14</sup> B. Tamanaha, « A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism », *Journal of Law and Society*, vol. 27, n° 2, 2000, p. 321.

<sup>15</sup> B. Dupret, « Legal Pluralism, Plurality of Laws and Legal Practices : Theories, Critiques and Praxiological Re-specification », *European Journal of Legal Studies*, vol. 1, 2007, p. 1-26.

comme interdite, face à cet objet glissant et miroir que constitue le droit en contexte. Je me suis débrouillée comme j'ai pu pour démêler les fils intriqués des mobilisations juridiques des leaders avec lesquels je travaillais, parcourir les trajectoires des nouveaux documents juridiques dans l'espace amazonien, avec les contradictions et les espaces blancs que génère un tel projet.

Les théories du pluralisme juridique, perpétuellement en vogue dans l'anthropologie du droit, en particulier en Amérique latine, me gênaient par leur culturalisme, tandis que les théories des mouvements sociaux m'inquiétaient par leur réduction stratégique de l'expérience et la saisie du droit en tant qu'usages plus que techniques. Quant à l'orientation structuraliste et ensuite ontologique de l'anthropologie amazonienne, elle ne donnait pas beaucoup plus d'outils à l'époque pour saisir la fabrique des droits des peuples autochtones<sup>16</sup>. Les déterminations sociologiques et les lectures critiques d'une acculturation du droit étaient vraies et fausses à la fois. J'ai longtemps caressé l'idée que mon projet devait consister en une comparaison entre l'ethnographie classique d'un groupe en forêt, la recherche de la production de l'ordre social et les normativités en partage, d'une part, et, de l'autre, l'ethnographie des bureaux d'une association autochtone impliquée dans la production d'artefacts juridiques (statuts, cartes, archives de demandes d'assistance juridique). J'ai aussi arpenté les archives du parlement national, cherché la trace d'un décret classé secret-défense, tenté de documenter des ateliers organisés par les dirigeants politiques autochtones visant à transmettre les « droits des peuples autochtones » tels qu'ils étaient définis par la Constitution équatorienne dans des villages amazoniens qui mettaient en évidence tout le travail nécessaire pour s'approprier ses nouveaux outils et registres techniques.

À la fin du parcours, l'articulation des niveaux était insatisfaisante, tant pour la connaissance anthropologique que pour l'analyse juridique. J'évitais le culturalisme, mais contextualisais sans savoir où

---

<sup>16</sup> Les travaux entrepris par Olivier Allard et Harry Walker publiés dans le numéro déjà mentionné du *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* ont ouvert une brèche salutaire à cet égard. O. Allard et H. Walker, « Paper, Power, and Procedure : Reflections on Amazonian Appropriations of Bureaucracy and Document », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 21, n° 3, 2016, p. 402-413.

m'arrêter. Je me plongeais dans l'histoire de la région amazonienne, de ces peuplements, comme si le présent et son analyse en découlaient de manière linéaire. Et je n'ai pas trouvé les outils pour ordonner les artefacts juridiques que ces groupes contribuaient à fabriquer.

## II. Pluralité empirique ou pluralisme juridique ? Le passage par les ethnométhodes

C'est l'exploration des scènes judiciaires de nouveaux terrains d'enquêtes belges et français menés de manière collective avec Caroline Simon et Anne Wyvekens<sup>17</sup>, et les enjeux de traduction et de saisie du droit en contexte qui s'y posaient à nouveau, qui m'ont ensuite ancrée dans une approche ethnométhodologique. L'ethnométhodologie respécifie l'étude des règles à partir des manières dont la diversité de groupes sociaux, aux frontières toujours mouvantes, les documentent, ou au contraire ne les documentent pas lorsqu'elles n'ont que peu de relevance, sans devoir présupposer une détermination culturaliste quant à l'importance dynamique de ces règles en contexte.

Face aux questions que soulève l'application des règles de droit civil belge et français, dans des contextes socialement reconnus comme « multiculturels » par les acteurs qui s'y exprimaient, l'apport de l'ethnométhodologie s'est imposé à moi. Ce courant dont les outils analytiques sont symétriques offre une manière de paramétrer l'objet « droits des peuples autochtones » qui évite le culturalisme et l'essentialisme stratégique des acteurs. S'intéresser et décrire comment des groupes documentent et se présentent mutuellement la place de règles et des documents permet d'aborder de manière plus franche et directe les transactions autour des règles juridiques dans l'espace amazonien et ce qu'elles recèlent sur la portée et l'effectivité des droits fondamentaux.

---

<sup>17</sup> Ces enquêtes ont notamment donné lieu aux publications suivantes : C. Simon et B. Truffin, « Distances multiples et rupture communicationnelle dans la justice familiale belge : l'altérité culturelle dans la construction du raisonnement juridique », *Ethnographie du raisonnement juridique* (J. Colemans et B. Dupret), Paris, LGDJ, Droit et Société, Paris, 2018, p. 195-221 ; C. Simon, B. Truffin et A. Wyvekens, « Between Norms, Facts, and Stereotypes : The Place of Culture and Ethnicity in Belgian and French Family Justice », *Studies in Law, Politics, and Society*, n° 78, 2019, p. 115-131.

Cette approche invite à déjouer les pièges du réductionnisme et de l'essentialisme culturel en fondant une analyse de la réalité empirique, car documentée, des échanges qui se nouent dans les scènes (d'audiences, d'écriture de documents, de négociation, etc.). Elle met au jour comment des identités supposées culturelles, car publiquement exprimées de cette manière, sont enchâssées dans des jeux de catégorisation et se nouent avec le travail des opérations pratiques du droit comme interroger les parties, évaluer leurs récits, ordonner des faits, rédiger des documents intermédiaires, négocier, « drafter » des versions alternatives et décider selon les règles sélectionnées.

Tout en gardant à l'esprit la question, chère à Pierre Clastres, mais aussi à Bruno Latour, de traduction du politique et, par extension, du juridique, il m'est apparu, après ce détour par les scènes judiciaires belges et françaises, que la notion d'« accountability »<sup>18</sup> pouvait être utilisée de manière constante car elle rend particulièrement bien compte de la diversité des ordres locaux, y compris amazoniens. L'idée clastrienne de « loi primitive » est insatisfaisante parce qu'elle suppose un ordre normatif articulé de manière systématique et hiérarchique et qu'elle assigne le règne des règles à des ensembles culturels qu'on imagine opposés à des sociétés ou des cultures cohérentes. Or, de tels ordres sont des « discours » sur l'ordre plutôt que des phénomènes observables. Et il est toujours nécessaire de les respecifier sans culturalisme.

Dans une affaire complexe que j'ai suivie durant mon terrain d'enquête dans la province du Pastaza, les « autorités » d'une communauté runa dans laquelle un meurtre avait été commis actèrent la condamnation à mort du meurtrier en désignant la famille de la victime comme exécuteur. J'ai retrouvé, dans les archives d'une organisation autochtone dont la communauté était membre, ce document officiel. Entre peine et vengeance, le statut de l'intervention des « autorités » était pour le moins ambigu.

Le malaise et la peur d'être accusés de « sauvagisme » à un moment crucial dans leur lutte contre un projet d'exploration pétrolière motivèrent les dirigeants de la communauté à convaincre

---

<sup>18</sup> Sur cette notion complexe, on consultera en particulier E. González Martínez, « Organisation et accountability des échanges langagiers lors d'auditions judiciaires », *Réseaux*, n° 129-130, 2005, p. 211-241.

l'assemblée de s'en remettre à la police nationale. Le document officiel en garde la trace. Pas une décision, mais une délibération qui n'évoque pas des règles précises mais ce qu'il convient de faire.

Au lieu de les féliciter, le procureur chargé de l'affaire s'en étonna publiquement : « Les Indiens n'ont-ils pas leur propre manière de régler ce genre d'affaires ? ». Il ne montrait aucun désir de se saisir d'un meurtre qui lui causerait une surcharge de travail. C'est à peine s'il pouvait localiser la communauté en question. La famille de la victime constituée en accusation particulière, une particularité de la procédure pénale équatorienne qui associe la partie civile au déclenchement de l'action pénale, fut très vite déboutée de l'instance. Elle ne s'était pas présentée à l'audience au jour fixé : le frère du défunt était arrivé en retard à la ville de Puyo, après une journée de remontée de la rivière en pirogue.

Les dirigeants qui avaient suivi l'affaire furent considérés comme incompetents par les familles de la communauté. Ils avaient perdu le contrôle de la « situation » et les rumeurs les plus folles couraient dans tous les foyers, prétendant que le meurtrier, condamné à un peu plus d'un an de prison, cherchait à se venger.

### **Conclusion : Se saisir des pratiques et techniques juridiques et redéfinir l'horizon de la recherche en droit ?**

La conclusion de ce détour anthropologique consiste à remettre tant pour les sciences sociales que pour le droit lui-même l'analyse des techniques juridiques, entendues comme les méthodes utilisées dans une situation juridique donnée au cœur de la production du savoir. À cet égard l'ethnométhodologie, ou les approches praxéologiques, constituent un projet de connaissance et d'analyse dans lequel la recherche en droit et sur le droit peut être menée sur un même niveau.

En effet, dans notre vignette amazonienne, l'analyse des techniques juridiques mises en œuvre par les autorités autochtones permet de mettre en lumière aussi bien l'échec du système étatique que la vivacité des « façons de faire et de façons de dire, étayées sur des savoir-faire et des savoir-dire culturels, donc des pratiques qu'on ne peut pas objectiver sous la forme de systèmes de règles ou de

procédures opératoires »<sup>19</sup>. Ces dernières s'expriment et teintent les techniques juridiques dans lesquelles s'impliquent les dirigeants autochtones, mais également les habitants des communautés autochtones. L'idée d'une loi primitive, voire de droits coutumiers envisagés par les constitutions latino-américaines, procède pour sa part, exactement dans l'autre sens : elle repose sur un exercice d'abstraction et de formalisme qui suppose *a priori* l'existence d'un ordre, d'un système de règles. Cette assimilation du droit à un ordre préexistant s'insinue dans les représentations qui sont disponibles pour les acteurs qui y sont exposés, ici le Procureur et les dirigeants autochtones, et projette une manière « culturelle » de raconter l'ordre sur les mille manières de *produire et connecter* des ordres locaux.

Ces représentations n'en sont pas moins réversibles et liées à la suite des séquences des scènes analysées. La mise en évidence de ces séquences permet de souligner que le recours au droit n'est « naturel » nulle part, sauf pour les juristes qui le font vivre. Dire qu'il n'est pas plus naturel à Bruxelles qu'au milieu de l'Amazonie équatorienne ne veut à aucun moment dire qu'il n'est jamais nécessaire. Il s'agit d'une technique qui, si elle est « traduite » vers les ordres locaux, peut, comme d'autres techniques, contribuer au meilleur (et au pire aussi). En se saisissant du droit étatique et, en particulier, des droits fondamentaux, les peuples autochtones et leurs différents alliés font exister un nouveau droit (plus cosmopolite, moins bureaucratique), sans pour autant pouvoir renverser l'ordre social et politique plus large. La réaction du Procureur dans l'exemple précédent est manifeste à cet égard, puisqu'il lisait les règles constitutionnelles reconnaissant des droits aux peuples autochtones comme lui permettant de se désintéresser de l'affaire et d'imposer des contours culturalisés à la distribution et à la recherche de solutions justes par la communauté runa.

Pour saisir les effets d'ordre, il faut pouvoir rendre compte de l'horizon des acteurs. Cela implique un déplacement qui ébranle autant que la lecture de Pierre Clastres : il incarne la spécificité et la nécessité de la matière juridique, bien au-delà des débats entre relativisme et universalisme des droits fondamentaux, tout en déclinant les termes, du vocabulaire juridique de l'État-nation, à celui

---

<sup>19</sup> L. Quéré, « L'argument sociologique de Garfinkel », *Questions de méthode, Réseaux. Communication – Technologie – Société* (F. Braudel et al. éd.), vol. 5, n° 27, CNET, 1987.

de la propriété privée et de la définition des sujets de droit, de manière endogène et contextuelle. Ces données empiriques, qui se logent en creux des catégories conceptuelles prises pour acquises par les courants théoriques dominants, me semblent pertinentes tant pour alimenter les discussions de l'anthropologie amazonienne que pour faire avancer la recherche sur les droits des peuples autochtones.

## Bibliographie

O. Allard et H. Walker, « Paper, Power, and Procedure : Reflections on Amazonian Appropriations of Bureaucracy and Document », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 21, n° 3, 2016, p. 402-413.

F. Audren, « Un tournant technique des sciences (sociales) du droit ? », *Clio@Themis*, n° 23, 2022, en ligne sur <https://journals.openedition.org/cliothemis/2635>

P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

J. Colemans et B. Dupret (dir.), *Ethnographies du raisonnement juridique*, Paris, Issy-les-Moulineaux, LGDJ, 2018.

B. Dupret, *Le Jugement en action. Ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Égypte*, Genève, Librairie Droz, Prentice Hall, 2006.

B. Dupret, « Legal Pluralism, Plurality of Laws and Legal Practices : Theories, Critiques and Praxiological Re-specification », *European Journal of Legal Studies*, vol. 1, 2007, p. 1-26.

B. Dupret et I. Lizzola, « Anthropologie et droit », *Anthropen - Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, 2020, en ligne sur <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/40944>

E. Ewart, « Categories and Consequences in Amazonia », *Legalism* (P. Dresch et J. Scheele), Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 205-229.

H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1967.

E. González Martínez « Organisation et accountability des échanges langagiers lors d'auditions judiciaires », *Réseaux*, n° 129-130, 2005, p. 211-241.

C.J. Greenhouse, « Mediation : A Comparative Approach », *Man*, vol. 20, n° 1, 1985, p. 90-114.

M. Keck, et K. Sikkink, *Activists beyond Borders : Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

C. Nahum-Claudel, « The To and Fro of Documents : Vying for Recognition in Enawene-nawe Dealings with the Brazilian State », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 21, n° 3, 2016, p. 478-496.

A. Ogien, « Le problème de la normativité sociale », *Sociologie de la déviance*, Paris, PUF, 2022.

J. Pallotta, « Postface Viverios de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil », *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État* (E. Viveiros de Castro dir.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2019, p. 111-150.

E. Porqueres i Gené, « Le champ de l'anthropologie de la parenté », « Personne et parenté », *L'Homme*, 210, 2014, p. 17-42.

L. Quéré, « L'argument sociologique de Garfinkel », *Questions de méthode, Réseaux. Communication – Technologie – Société* (F. Braudel et al. éd.), vol. 5, n° 27, CNET, 1987, p. 97-137.



C. Simon et B. Truffin, « Distances multiples et rupture communicationnelle dans la justice familiale belge : l'altérité culturelle dans la construction du raisonnement juridique », *Ethnographie du raisonnement juridique* (J. Colemans et B. Dupret dir.), Paris LGDJ, coll. Droit et Société, Paris, 2018, p. 195-221.

C. Simon, B. Truffin et A. Wyvekens, « Between Norms, Facts, and Stereotypes : The Place of Culture and Ethnicity in Belgian and French Family Justice », *Studies in Law, Politics, and Society*, n° 78, 2019, p. 115-131.

B. Tamanaha, « A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism », *Journal of Law and Society*, vol. 27, n° 2, 2000, p. 296-321.

M. Travers, et J.F. Manzo (dir.), *Law in Action : Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*, Aldershot, Ashgate, 1997.

B. Truffin, « Droits autochtones amazoniens et droit officiel équatorien : une opposition culturelle ? », *Civilisations*, vol. 55, 2006, p. 143-162.

B. Truffin, « Le pluralisme juridique en question(s) : le cas des droits autochtones en Amérique latine », *Approches juridiques de la diversité culturelle* (M.C. Foblets et N. Yassari éd), Leiden/Boston, Académie de droit international de La Haye, Martinus Leiden Nijhof Publishers, 2013, p. 287-409.

N. Whitten Jr., *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, Iowa, University of Iowa Press, 2003.

**LES MARQUES CORPORELLES DANS  
L'ANTIQUITÉ MÉSOPOTAMIENNE.  
RÉFLEXIONS ORIENTALISTES AUTOUR DE  
PIERRE CLASTRES, « DE LA TORTURE DANS LES  
SOCIÉTÉS PRIMITIVES »**

Sophie DÉMARE-LAFONT  
Professeur d'histoire du droit,  
Université Paris-Panthéon-Assas

Trois mois après le déclenchement de la Première Guerre mondiale, en octobre 1914, Franz Kafka écrit en quelques jours une nouvelle intitulée *Dans la colonie pénitentiaire*<sup>1</sup>. Ce texte, volontairement rédigé dans un style d'une neutralité glaçante, raconte la visite d'un explorateur dans une île servant de bagne, dans laquelle les détenus doivent observer très strictement le règlement sous peine d'être soumis à une machine de torture infernale.

L'officier, qui s'apprête à soumettre un prisonnier au supplice, explique longuement au voyageur le fonctionnement de la machine et lui dit :

« Les termes de notre sentence n'ont rien de sévère. On inscrit simplement avec la herse, sur la peau du condamné, le commandement qu'il a enfreint. Par exemple, on va inscrire sur le corps de ce condamné (il montre le détenu) : "Respecte ton supérieur" »<sup>2</sup>. Le visiteur demande ensuite si le condamné connaît sa sentence. « Non, dit l'officier, [...] il serait inutile de la lui annoncer, il va l'apprendre sur son corps »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> F. Kafka, *In der Strafkolonie*, écrit en 1914 et publié en 1919. Édition en ligne <http://www.zeno.org/Literatur/M/Kafka,+Franz/Erz%C3%A4hlungen+und+andere+Prosa/In+der+Strafkolonie>

<sup>2</sup> Unser Urteil klingt nicht streng. Dem Verurteilten wird das Gebot, das er übertreten hat, mit der Egge auf den Leib geschrieben. Diesem Verurteilten zum Beispiel – der Offizier zeigte auf den Mann – wird auf den Leib geschrieben werden : Ehre deinen Vorgesetzten !

<sup>3</sup> Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.

Cet extrait est cité par P. Clastres dans son article sur la torture dans les sociétés primitives<sup>4</sup>, à l'appui de son enquête sur les liens étroits entre l'écriture et la loi. Pour reprendre ses propres termes, « toute loi est écrite, toute écriture est indice de loi »<sup>5</sup>. La loi s'inscrit sur toutes sortes de supports, notamment sur le corps. Les rites de passage des sociétés traditionnelles, souvent basés sur des épreuves physiques douloureuses, laissent des cicatrices que Clastres analyse comme des signes d'appartenance au groupe : l'individu incorpore ainsi, au sens littéral, la loi de la société dans laquelle il s'intègre. Les marques indélébiles laissées par la torture rappellent indéfiniment la règle à laquelle chacun s'est soumis, qui fonde la vie sociale sans passer par l'intermédiaire d'un gouvernement ou d'une autorité instituée.

C'est en cela, selon P. Clastres, que les sociétés primitives sont des sociétés non seulement sans État, mais même contre l'État<sup>6</sup> : elles rejettent le pouvoir, source d'inégalité et de divisions, et instaurent à la place une cohésion sans faille grâce à la stricte égalité de tous les corps marqués. C'est cette objectivité parfaite que l'officier de la *Colonie pénitentiaire* croit possible, aveuglé par sa quête délirante d'une écriture mécanique de la loi, qui ne peut qu'être meurtrière parce qu'elle tire son origine d'une oppression.

En résumé, le marquage corporel est interprété par Clastres comme un instrument de déshumanisation lorsqu'il est imposé par l'État, et un vecteur d'intégration lorsqu'il est pratiqué par les sociétés primitives. Cette seconde approche a perduré dans les triades chinoises modernes, tandis que la première a été massivement utilisée dans les camps de concentration nazis. Toutes ces situations ont en commun d'atténuer voire d'effacer la personnalité de l'individu, soit parce qu'il est réduit à l'état de chose (dans les camps de prisonniers de Kafka ou de la Seconde Guerre), soit parce qu'il devient la composante d'une communauté dans laquelle il se dilue (dans les sociétés primitives ou les organisations criminelles asiatiques).

Les juristes dissocient volontiers le corps de son double fictif, la personne, dans le sillage des Romains, pour tirer de cette distinction

---

<sup>4</sup> P. Clastres, « De la torture dans les sociétés primitives », *L'Homme*, 13/3, 1973, p. 114-120.

<sup>5</sup> P. Clastres, « Torture... », *op. cit.*, p. 114.

<sup>6</sup> P. Clastres, *La société contre l'État*, Paris, 1974.

des montages juridiques audacieux<sup>7</sup>. Sans pousser l'abstraction aussi loin que la science juridique romaine, les Mésopotamiens ont envisagé cette différenciation à leur manière, pragmatique et concrète.

De la fin du III<sup>e</sup> millénaire avant notre ère jusqu'à l'époque perse (au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère), les textes cunéiformes mentionnent divers types de marques et tatouages destinés à signaler la condition servile de celui ou celle qui les porte. Le statut juridique des esclaves mésopotamiens est incertain : ils sont à la fois des choses et des personnes, selon les contextes et les situations envisagées<sup>8</sup>. La raison de ces flottements tient sans doute au fait qu'une grande partie de la population servile était composée d'hommes ou de femmes libres, temporairement asservis pour dettes ou bien enlevés et revendus à l'étranger. Or, le sumérien et l'akkadien ne différencient pas toujours l'esclave de naissance de l'esclave occasionnel. La question est alors de savoir si le signe discriminant qui est parfois imprimé sur leur corps les fait sortir de la catégorie des personnes pour les reléguer à l'état d'objet.

Parfois, il s'agit de marques de propriété, comme dans le texte suivant [1] :

Madanu-ahhe-iddin, fils de Gimillu, descendant de Šigua, chef des prébendiers brasseurs d'Ištar d'Uruk, et Balaṭu, fils de Sin-ibni, scribe du temple de l'Eanna, ont amené Nanaya-hussinni, esclave, dont la main est marquée de l'étoile et inscrite « Pour la déesse Nanaya », et Tattannu, le fils de Nanaya-hussinni, avec Nurea, fils de Kabtiya, devant les juges de Nabonide, roi de Babylone. Ils ont déclaré ceci : « Cette esclave, vouée à Nanaya, est au service de Nurea ».

Nurea a répondu : « J'ai acheté Nanaya-hussinni. Mais sous le règne d'Amel-Marduk, roi de Babylone, s'étant enfuie de chez moi, elle a marqué sa main de l'étoile puis elle a fait écrire sur sa main : "Pour Nanaya" ».

Les juges ont interrogé Nanaya-hussinni et elle a déclaré ceci :

---

<sup>7</sup> Voir l'étude de J.-P. Baud, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, 1993 et *Le droit de vie et de mort. Archéologie de la bioéthique*, Paris, 2001.

<sup>8</sup> N. Reid, *Slavery in Early Mesopotamia from Late Uruk until the Fall of Babylon in the Longue Durée*, PhD Oxford University, 2014 ; E. Karev and S. Richardson, « Rethinking Slavery in the Ancient Near East », *The Ancient Near East Today*, 9.10, October 2021 (<https://www.asor.org/anetoday/2021/10/rethinking-slavery>).

« Avant que Nurea ne m'achète, Mar-Esagil-lumur, mon précédent maître, m'avait vouée à la déesse Nanaya ».

Les juges ont écouté leurs paroles et ont fait venir un scribe sur parchemin et il a expertisé la main de Nanaya-hussinni. Il a déclaré : « Sa main porte une inscription ancienne, d'il y a longtemps : "Pour la déesse Nanaya". Mais il y a une autre inscription en dessous qui a été écrite avant : "Pour la déesse Ištar d'Uruk" ».

Les juges ont dit à Nurea : « Pourquoi as-tu emmené contre argent une servante qui avait été vouée à Ištar d'Uruk, qui était marquée de l'étoile et dont la main était inscrite : "Pour Ištar d'Uruk" et "Pour Nanaya" ? Et toi, tu as déclaré : "Pendant le règne d'Amel-Marduk, roi de Babylone, la servante s'est enfuie de ma maison et elle a fait tatouer l'étoile sur sa main". Pourquoi à cette époque ne l'as-tu pas amenée devant les juges et n'a-t-on pas enquêté à son sujet et ne t'a-t-on pas jugé avec l'homme qui a fait l'inscription dans sa main ? Tu n'as pas de droit sur Nanaya-hussinni, ni sur Tattannu son fils ! » Les juges se sont concertés et ils ont enrôlé Nanaya-hussinni et Tattannu son fils dans la main-d'œuvre des porteurs de paniers à briques de l'Eanna. Nurea pourra intenter une action contre son vendeur qui lui a vendu la servante.

Lors de la rédaction de cette tablette, étaient présents [noms des 6 juges et 3 scribes].

Date [Babylone, 24-v- Nabonide 17]<sup>9</sup>.

Une esclave nommée Nanaya-hussinni s'enfuit avec son fils de chez son propriétaire, Nurea. Elle est retrouvée et devrait être restituée à son maître, mais manifestement le temple la revendique aussi en invoquant l'étoile tatouée dans sa main, accompagnée de la mention « Pour (la déesse) Ištar d'Uruk », écrite en araméen. Les parties saisissent la justice royale, qui désigne un expert en graphologie appelé « scribe sur parchemin », autrement dit capable de lire l'araméen. Il examine la main de l'esclave et détecte deux inscriptions successives, l'une pour la déesse Nanaya et l'autre, plus ancienne, pour la déesse Ištar. Les droits du temple d'Ištar sont donc antérieurs et les juges restituent l'esclave et son fils à leur propriétaire d'origine.

---

<sup>9</sup> J.-M. Durand, *Textes babyloniens d'époque récente*, Paris, 1981, pl. 60-61 ; D. Arnaud, « Un document juridique concernant les oblats », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 67, 1973, p. 147-156 ; F. Joannès, « Les textes judiciaires néo-babyloniens », *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> millénaires avant J.-C.)* (F. Joannès éd.), Saint-Denis, 2000, p. 201-239, spécialement p. 224-225 n° 166.

L'infortuné Nurea n'a plus qu'à se retourner contre son vendeur pour obtenir un remboursement.

Il est très courant au 1<sup>er</sup> millénaire de tatouer les personnels serviles des temples, tout comme les autres biens meubles de valeur (bétail, objets cultuels), en particulier à Uruk d'où provient ce texte. L'étoile était apposée dans la paume de la main, peut-être au fer rouge ou incisée avec un instrument aiguisé ou encore obtenue par décoloration de la peau<sup>10</sup>. La réification des esclaves est assez claire dans ce cas, mais elle semble liée au contexte institutionnel : les temples disposent d'une main-d'œuvre servile très abondante, qui est comptabilisée et gérée au même titre que le reste du patrimoine. Les particuliers ne traitent pas leur personnel domestique de la même manière. De fait, dans le texte précité, Nurea n'a pas apposé de signe de propriété sur l'esclave qu'il a achetée.

Les marques corporelles, quand elles interviennent en contexte « privé », c'est-à-dire non institutionnel, sont plutôt infligées à titre de peine et servent à rendre visible le passage d'un état libre à un état servile, comme le montre ce texte [2] :

Le jour où Ṭabat-Iššar, fille de Yaše'-Yama, sera encore vue avec Kulu, fils de Kalbaya, ou bien qu'il l'aura entraînée par de fausses paroles sans qu'elle y fasse obstacle ni qu'elle dise au chef de famille : « Écris à Kalbaya, père de Kulu », Ṭabat-Iššar recevra la marque servile.

Témoins. Date [Sippar, 3-iv-Cyr. 8]

Fait en présence de Hala, mère de Ṭabat-Iššar<sup>11</sup>.

Dans ce document, une jeune fille de bonne famille est menacée d'asservissement si elle continue à fréquenter Kulu, un prétendant qui manifestement ne plaît pas à sa mère. La sanction paraît motivée par la différence de milieu social entre les protagonistes, l'homme étant sans doute d'ascendance modeste, peut-être même un oblat. La crainte d'une mésalliance conduit donc la mère (le père est

<sup>10</sup> M. Dandamaev, *Slavery in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 B.C.)*, 2<sup>e</sup> éd. révisée, 1984, p. 229-234.

<sup>11</sup> J. Strassmaier, *Inscripfen von Cyrus, König von Babylon (538-529 v. Chr.)*, Babylonische Texte VII, Leipzig, 1890, n° 307 ; F. Joannès, « Amours contrariées », *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1994/72 ; K. Abraham, « West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE : New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu », *Archiv für Orientforschung*, 51 (2005-2006), p. 198-219, spécialement p. 211.

probablement mort) à cette mesure radicale, qu'elle fait valider devant plusieurs témoins, dont le chef de l'administration du temple.

La marque servile apparaît aussi parfois dans les clauses pénales de certains contrats d'adoption, par exemple dans ce texte qui date de la première moitié du II<sup>e</sup> millénaire [3] :

Beltum-abi et Taram-ulmaš ont pris en adoption Ubar-Šamaš, fils de Sin-iddinam, d'auprès de Sin-iddinam son père et Bititum sa mère.

Beltum-abi et Taram-ulmaš auraient-ils 10 enfants, Ubar-Šamaš restera leur fils aîné.

Le jour où Beltum-abi son père et Taram-ulmaš sa mère diront à Ubar-Šamaš leur fils : « Tu n'es pas notre fils », ils perdront la maison et les biens.

Le jour où Ubar-Šamaš [dira] à Beltum-abi son père et Taram-ulmaš sa mère « Tu n'es pas ma mère », « Tu n'es pas mon père », ils le raseront, ils lui placeront la marque-*abbuttum* et ils le vendront.

Ils ont juré par Šamaš, Aya, Marduk et Hammurabi.

9 témoins. Date [cassée]<sup>12</sup>.

Le contrat est conclu entre le couple adoptif et les parents biologiques de l'enfant, avec la garantie qu'il conservera sa position d'aîné même si d'autres enfants survenaient. Si les adoptants rompent la convention, ils perdent tout leur patrimoine, qui reste donc acquis à l'adopté ; inversement, si l'adoptant renie ses parents, ils lui raseront la tête, lui apposeront la marque-*abbuttum* et le vendront comme esclave.

Cette marque-*abbuttum* est souvent citée dans les sources contemporaines du texte, y compris dans les codes, notamment celui de Hammurabi<sup>13</sup>, mais il est difficile de savoir à quoi elle ressemble précisément. Elle est placée sur la tête et s'apparente peut-être à une

---

<sup>12</sup> B. Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, Leipzig, Assyriologische Bibliothek, 11, 1893, n° 95.

<sup>13</sup> Au § 146, la concubine esclave reçoit la marque-*abbuttum* si elle s'égale à sa maîtresse après avoir enfanté pour son maître ; les § 226-227 traitent du barbier qui, sciemment ou pas, rase la marque sur la tête d'un esclave. Les Lois d'Eshnunna, antérieures de quelques décennies au Code de Hammurabi, réglementent aux § 51-52 les conditions de circulation des esclaves portant cette marque.

coiffure, un tatouage ou une incision sur le crâne. En tout état de cause, il s'agit de rendre visible immédiatement la condition servile.

Dans les textes [2] et [3], le changement de statut est inscrit sur le corps, mais on ne sait pas si la marque est définitive ou temporaire. Une simple coiffure, consistant à raser une partie du crâne, suppose un entretien régulier pour rester ostensible, ce qui induit une servitude provisoire dont le délai sera déterminé par les parents. Un tatouage est en revanche durable voire permanent, et pourra difficilement être masqué s'il est placé sur le visage ou sur la main. Selon la solution choisie, la personnalité juridique de la jeune fille du texte [2] ou de l'adopté du texte [3] pourra être rétablie ou sera au contraire irrémédiablement perdue.

Le sort des esclaves fugitifs représente un cas particulier, abondamment documenté dans les sources mésopotamiennes, dès le III<sup>e</sup> millénaire et jusqu'à l'époque achéménide<sup>14</sup>. Le phénomène touche aussi bien le temple et le palais que les particuliers, sans doute pour la raison invoquée plus haut : beaucoup d'esclaves sont en réalité des personnes libres, soit retenues en gage chez un créancier en attendant que leur famille puisse ou veuille les racheter, soit enlevées et vendues loin de leur ville d'origine, où ils tentent de revenir pour retrouver leur statut et leurs droits.

Lorsque ces fugitifs sont attrapés et ramenés à leur propriétaire, ils font parfois une déclaration solennelle devant un tribunal ou une assemblée, par laquelle ils acceptent par avance de subir une mutilation en cas de récidive. En voici deux exemples, l'un de la fin du III<sup>e</sup> millénaire [4] et l'autre du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère [5] :

Gu'gu, l'esclave d'Urnungal, s'est enfui. Il a été (re)pris. Il a comparu (devant les juges). Il a juré par le roi : « Le jour où, une deuxième fois, je m'enfuirai, je serai mutilé ».

Lugal-azida, Aba-Enlil-gin, Iddi étaient juges ; ce sont des habitants de Nippur.

Date [Amar-Sin 1]<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> D. C. Snell, *Flight and Freedom in the Ancient Near East*, Boston, Culture and Society in the Ancient Near East, 8, 2001.

<sup>15</sup> M. Çığ et H. Kızılyay, *Neusumerische Rechts- und Verwaltungsurkunden aus Nippur*, Ankara, 1965, vol. I, n° 1 ; B. Lafont, « Sumerian Judicial Decisions », *Judicial Decisions in the Ancient*



Ša-Ištar-lišlim, l'oblat d'Ištar d'Uruk, qui s'est enfui d'un poste de garde sur les rives du Tigre et a été ramené (à Uruk) et n'a pas apporté de compensation, ce Ša-Ištar-lišlim a fait une déclaration dans l'assemblée à Nabu-ahu-iddin, au courtisan royal, au responsable du temple de l'Eanna, qui vaut preuve contre lui : « Si je m'enfuis une seconde fois, je m'expose à (une mutilation) du côté droit de mon nez et de mon oreille droite ».

Témoins. Date (Uruk, 7-ii-Camb. 2)<sup>16</sup>.

Ces deux textes illustrent d'abord une constante du droit proche-oriental, que Guillaume Cardascia appelait le pardon pour la première faute<sup>17</sup> : il est admis qu'un esclave puisse s'enfuir ou contester sa condition servile une fois. S'il échoue à sa seconde tentative, il est puni sans jugement et reçoit une marque corporelle qui semble typique des esclaves ayant commis une faute.

D'après le texte [5], la mutilation concerne la narine et l'oreille droites, qui étaient peut-être écrasées ou percées et attachées ensemble. Plus généralement, l'esclave récalcitrant avait les deux oreilles trouées pour y passer une cordelette nouée derrière la tête, ou le nez percé pour y passer un anneau de longe avec lequel on le tirait comme un animal<sup>18</sup>. Toutes ces sanctions affectent le visage et sont donc facilement identifiables et impossibles à cacher. Elles fonctionnent comme une sorte de casier judiciaire exposé à la vue et à la surveillance de tous, en particulier des autorités.

Au total, les sources mésopotamiennes montrent que ce qui distingue la personne libre est justement l'absence de signe distinctif. Mais ceux qui sont définitivement asservis ne sont pas forcément marqués ; seuls les esclaves institutionnels du I<sup>er</sup> millénaire ou les récidivistes portent des stigmates indélébiles.

---

*Near East* (S. Démare-Lafont and D. E. Fleming éd.), *Writings from the Ancient World* 43, Atlanta, 2023, p. 33-102, spécialement p. 71-73 n° 15.

<sup>16</sup> BM 114671, publié par K. Kleber, « Staatlich sanktionierte Gewalt : Peinliche Befragung, Körper- und Todesstrafen in Babylonien (6.-2.Jh. v. Chr.) », *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung* (R. Rollinger, M. Lang et H. Barta éd.), Wiesbaden, 2012, p. 215-231, spécial. p. 221-223.

<sup>17</sup> G. Cardascia, « L'indulgence pour la première faute dans les droits du Proche-Orient ancien », *Estudios en homenaje al profesor Juan Iglesias* (J. Roset Esteve éd.), Madrid, 1988, vol. II, p. 651-674.

<sup>18</sup> Cette pratique est attestée dès la fin du III<sup>e</sup> millénaire ; cf. M. Molina et M. Such-Gutiérrez, « On Terms for Cutting Plants and Noses in Ancient Sumer », *Journal of Near Eastern Studies*, 63/1 (2004), p. 1-16.

Au fond, la discrimination entre personnes et objets n'est pas si claire au Proche-Orient ancien. Entre déshumanisation et intégration, pour reprendre l'alternative de P. Clastres, les marques corporelles en Mésopotamie sont difficiles à classer. Elles se situent peut-être davantage dans l'opposition entre personnes et êtres vivants<sup>19</sup> : la marque des esclaves, comme celle de Caïn dans la Bible, prive celui qui la porte de certains attributs de la personnalité sans pour autant lui ôter toute existence juridique.

---

<sup>19</sup> Sur cette distinction, cf. J.-P. Baud, *Le droit de vie et de mort*, *op. cit.* (*supra* n. 7), p. 54-57.



## PIERRE CLASTRES, CONTRE L'ÉTAT « DESPOTE »

Pierre BIRNBAUM

Professeur émérite de sociologie,  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

En mai 1968, les manifestants lancent leurs cris hostiles à l'autoritarisme, « il est interdit d'interdire », « Tout État est policier », se lèvent contre les éducateurs, les parents, l'administration et l'État qui opprime. On dénonce l'oppression de tous les appareils idéologiques de répression et, aux cris de « CRS-SS », l'État républicain universaliste se trouve assimilé au nazisme, au totalitarisme hitlérien, à la répression sans limite, à l'encontre des bienfaits de la démocratie participative. Dans un même élan, on s'en prend avec force aux partis communistes, au totalitarisme soviétique qu'Alexandre Soljenitsyne vient de dénoncer dans *Une journée d'Ivan Denissovitch*<sup>1</sup>. Le mouvement de mai 68 fait ainsi figure d'utopie libertaire hostile à tous les pouvoirs, à tous les États, qu'ils soient républicains et universalistes ou totalitaires<sup>2</sup>, tous sont supposés réprimer aveuglément.

Dès lors, le retour à la société civile s'impose, à la nature accueillante et bienfaisante, à la communauté locale source de plénitude, au bonheur de vivre en rejetant toute forme d'aliénation, au Larzac ancré dans la Terre accueillante. Loin de l'État, telle est l'urgence. Sus à l'État, tel est le mot d'ordre partagé par nombre de ses ennemis au nom d'idéaux divers et opposés. Cette levée contre l'État au nom d'une liberté retrouvée emporte presque les convictions les plus diverses et se présente comme un moment

---

<sup>1</sup> A. Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Julliard, 1963.

<sup>2</sup> P. Grémion, « Mai 68 et le choc du Goulag », *Espirit*, mai 2000.

essentiel de la France contemporaine, une rupture durable qui touche profondément les valeurs et les comportements<sup>3</sup>.

À bas l'État, tel est alors le nouveau mot d'ordre de nombre d'intellectuels qui se veulent libres et lancent des revues, hostiles aux totalitarismes telles *Socialisme ou Barbarie* ou encore *Libre* à laquelle participent Claude Lefort, Cornélius Castoriadis ou Pierre Clastres. Cette conception libertaire hostile à toute forme de pouvoir entendue comme nécessairement violente, source de domination de l'Un sur les autres, de servitude, d'obéissance contrainte, émerge donc durant ce moment d'après 68 durant lequel l'on récuse toute forme d'État au nom soit d'un retour à une communauté imaginée comme forme parfaite de relations sociales collectives structurées.

De manière provocatrice<sup>4</sup>, Régis Debray dénonce pourtant l'utopie libératrice de mai 1968 en considérant ses effets inattendus, radicalement contraires à la vision naturaliste de retour à la nature, à l'anarchisme communautariste. Il estime que le mouvement de 68, en légitimant le refus de l'État, en plaidant pour un retour à la société mais aussi pour la liberté de l'acteur et la renaissance de l'individualisme à tous crins, a justifié l'adhésion au libéralisme et menée paradoxalement à l'élection du libéral Giscard d'Estaing, à la libéralisation de la société qui l'éloigne de l'État gaulliste émancipateur conçu dorénavant comme répressif, à la contestation de la notion d'État elle-même : comme si la centralisation de l'État républicain français émancipateur pouvait être rapprochée de l'État totalitaire qui représente, au contraire, la fin de l'État, la domination du parti sur l'État.

D'une certaine manière, cette critique concerne implicitement la tradition libertaire hostile à l'État qui s'épanouit en France au même moment et qui, dans la sociologie politique, émerge à travers le beau livre de Pierre Clastres, *La société contre l'État* (1974). Comme aux États-Unis, durant la même période, on entend, à l'instar de Carole Pateman et dans la tradition rousseauiste, consolider la démocratie

---

<sup>3</sup> E. Morin, Cl. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68 : La Brèche*, Bruxelles, Complexe, 1988 ; G. Dreyfus-Armand, R. Frank, M.-Fr. Lévy et M. Zancarini-Fournel, *Les Années 68, le temps de la contestation*, Paris, IHTP/CNRS, 2000.

<sup>4</sup> R. Debray, *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Maspéro, 1987, rééd. 2008 avec le titre *Mai 68 : une contre-révolution réussie* ; cf. aussi J.-P. Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, La Découverte, 2002.

participative ancrée dans le local par l'entremise d'un retour à la nature<sup>5</sup>, Clastres se tourne vers des sociétés qui, elles aussi, auraient évité la « malencontre » de la servitude, c'est-à-dire de l'État sans toutefois pouvoir rendre compte de son émergence historique, « cette apparition mystérieuse, irréversible, mortelle pour les sociétés primitives, ce que nous connaissons sous le nom d'État »<sup>6</sup>, un État porteur de « malheur » que la société tupi-guarani refuse de manière « héroïque »<sup>7</sup>. Il ajoute : « 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 »<sup>8</sup>. L'État demeure une métaphore inquiétante du Mal, rien de plus.

Lorsque Clastres déclare que « forcément, parler des sociétés sans État, c'est nommer en même temps les autres, c'est-à-dire, les sociétés à État »<sup>9</sup>, il se contente de cette affirmation de bon sens sans pour autant prendre le temps d'analyser ces sociétés à État, leurs différences, leurs rapports distincts avec la culture, la religion, le territoire, leur structure bureaucratique institutionnalisée ou non etc. À ses yeux, dès lors, l'État, celui du « monde occidental », n'est qu'une figure de rhétorique purement abstraite. Clastres s'intéresse ainsi aux sociétés sans État sans savoir vraiment de quoi sont faites les sociétés à État. D'où le caractère un peu déséquilibré de toute réflexion sur sa belle lecture imaginée des sociétés sans État.

À ses yeux, l'État est la « forme ultime » de la violence, c'est-à-dire « l'État centralisé »<sup>10</sup>. Or il ne va pas de soi qu'en tant que tel, l'État centralisé soit la forme ultime de la violence, c'est confondre autorité et violence. On pourrait même soutenir le contraire, à savoir que c'est la fin de l'État et son remplacement par un parti totalitaire ou un leader charismatique qui incarnent la forme ultime de la violence en impliquant la disparition de l'État. Davantage encore, l'État centralisé demeure une exception, il n'est guère le résultat inéluctable

---

<sup>5</sup> C. Pateman, *Participation and democratic theory*, Cambridge University press, Cambridge, 1970.

<sup>6</sup> P. Clastres, *La société contre l'État*, éd. de Minuit, 1974, p. 172.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>9</sup> P. Clastres, « Entretien avec L'Anti-Mythes, 1974 », *L'Anti-Mythe*, Sens et Tonka, 1974 p. 14.

<sup>10</sup> P. Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 23.

d'une évolution inéluctable comme l'avance Clastres puisque nombre de pays démocratiques du monde « occidental », comme il le nomme, de la Suisse à l'Italie, de l'Allemagne à l'Espagne ou encore la Grande Bretagne, des Pays Bas aux États-Unis ont certes chacune d'entre elles un État mais non un État centralisé. Dans ce sens, il est profondément réducteur de soutenir qu'« il y a d'une part les sociétés primitives ou sociétés sans État, il y a d'autre part les sociétés à État »<sup>11</sup> sans tenir compte de l'immense diversité des types d'États, rares étant ceux qui sont centralisés.

Pour Clastres, dans ces sociétés sans État, en fonction d'une « intentionnalité sociologique... le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle ce faisant son refus de l'autorité, une négation absolue du pouvoir »<sup>12</sup>. Par une « décision » collective, la société refuse la naissance d'un pouvoir séparé. Comme « le pouvoir est en son essence coercition », la société piège d'une certaine manière le lieu du pouvoir pour en refuser la naissance, le chef n'étant que « le maître des mots » dont « la parole n'est pas dite pour être écoutée ». Dès lors, « le devoir de parole du chef, ce flux constant de parole vide qu'il doit à la tribu, c'est sa dette infinie, la garantie qui interdit à l'homme de parole de devenir homme de pouvoir »<sup>13</sup>. Comme « l'essence » de l'État, c'est « la violence »<sup>14</sup>, il s'agit d'empêcher que le chef se transforme en « despote », à l'instar de l'État que Clastres nomme « le Despote », qu'il demeure « au service de la société (car) c'est la société en elle-même (lieu véritable du pouvoir) qui exerce comme telle son autorité sur le chef »<sup>15</sup> : en séparant chefferie et coercition, la société primitive parvient à « rendre le pouvoir impuissant »<sup>16</sup>.

Ces réflexions sur l'État, le pouvoir, l'autorité ou la coercition ne vont pas de soi puisque Clastres emploie presque indifféremment ces notions<sup>17</sup>. Que cette société primitive parvienne à empêcher la

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 135-136.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 174 et 176.

<sup>16</sup> P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, 1980, p. 18.

<sup>17</sup> Aux yeux de Clastres, « le groupe révèle ce faisant son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir », *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 39.

différentiation, la naissance d'un pouvoir distinct, qu'elle évite la construction d'un espace politique car elle a « l'intuition » qu'il mènerait à l'usage de la violence, soit. Peut-on pour autant voir en l'État simplement un despote qui recourt par nature à la violence, appréhender cette « malencontre » qu'est l'État comme « le signe répugnant d'une déchéance »<sup>18</sup> propice à l'avènement de la « servitude » ?

Certes, à une reprise du moins, Clastres se montre soucieux de ne pas réifier l'État : il écrit « ainsi, on ne saurait réduire à un seul type les diverses figures historiques de l'État et rien ne permet de confondre entre eux l'État des despotes archaïques, ou l'État libéral bourgeois, ou l'État totalitaire fasciste ou communiste »<sup>19</sup>. En dépit de cette précaution formulée à une seule reprise, dès que Clastres examine un État spécifique, tel celui de la France, ces sages distinctions paraissent disparaître, c'est davantage le « despote » qui réapparaît comme si la France se révélait proche des sociétés à « État totalitaire ». En constatant ainsi que l'histoire de la société française a été une longue suite de répression des cultures minoritaires, des Albigeois au patois réprimé par l'école laïque, Clastres écrit, « Affirmer, à partir de l'exemple français, que l'ethnocide, appartient à l'essence unificatrice de l'État conduit logiquement à dire que toute formation étatique est ethnocidaire ». Il ajoute :

la violence ethnocidaire, comme négation de la différence, appartient bien à l'essence de l'État, aussi bien dans les empires barbares que dans les sociétés civilisées d'Occident : toute organisation étatique est ethnocidaire, l'ethnocide est le mode normal d'existence de l'État<sup>20</sup>.

Enfin, revenant à une vision générale de l'État, il estime que les « États occidentaux » connaissent « une capacité ethnocidaire sans limites, elle est effrénée »<sup>21</sup>.

Clastres a raison de souligner la répression des cultures minoritaires par l'État à la française, la manière dont 1789 entend éradiquer les patois mais il surestime la réalité de ce processus qui

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 103-104.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 56.



n'est en rien, sauf exception, ethnocidaire. Les langues régionales subsistent après 1789 comme l'ont montré nombre d'historiens, tout comme la diversité religieuse. *Composition française*, le beau livre de Mona Ozouf en témoigne à lui seul qui montre la survivance des deux côtés, celui de la République laïque et celui du bas breton<sup>22</sup>. De même, pour ne prendre que cet exemple, en dépit de la violence régénératrice qui s'exerce sur eux, les Juifs ont su entrer dans la citoyenneté et préserver le sens d'une histoire propre, des modes de sociabilités distincts<sup>23</sup>. C'est dire qu'il semble difficile de rapprocher l'ethnocide des Indiens d'Amérique de la régénération à la française dans une vision radicalement négative de l'État. C'est souligner aussi la différence entre types d'État centralisés ou non, unitaires ou pluralistes : ainsi l'État britannique ou l'État italien ou encore l'État suisse ne répriment en rien les minorités linguistiques dont ils légitiment au contraire l'expression culturelle et politique. Il semble donc difficile d'estimer tout de go que la capacité ethnocidaire « des États occidentaux » est sans limite.

On peut avancer, contre Clastres, que les sociétés à État, non à État totalitaire mais à État au sens wébérien du terme, ne sont pas simplement des sociétés d'obéissance et de soumission, qu'elles ne peuvent être considérées comme despotiques, recourant nécessairement à la violence extrême. Détenteur de la violence légitime, l'État exerce son autorité davantage que son pouvoir sans recourir, en son essence, à la violence : s'il assume sa fonction universaliste, sa légitimité auprès de ses citoyens est telle que le recours à la force ne se pose pas, qu'il ne peut qu'être exceptionnel au moment justement où il a perdu sa légitimité, où il ne se comporte plus comme un État.

*La société contre l'État*, rédigé d'une plume tout aussi poétique et bouleversante que *Tristes Tropiques*, constitue un hymne à l'harmonie avec la nature, au respect de ses règles, à l'accord profond avec ses habitants qu'ils soient humains ou non, à la compréhension intime des valeurs des animaux ou encore des plantes et des arbres avec lesquels s'engage un dialogue de tous les jours, une symbiose qui passe aussi par la violence permanente exercée contre les tribus

---

<sup>22</sup> M. Ozouf, *Composition française*, Gallimard, Folio, 2010.

<sup>23</sup> Cf., par exemple, P. Birnbaum, *Les fous de la République*, Le Seuil, Point, 1995.

voisines qui structure presque quotidiennement la vie du groupe dans ses rapports avec ses voisins. Cette organisation collective préviendrait la naissance d'une séparation, la formation de cette société redoutée où l'on s'éloigne des normes de la nature avec l'apparition d'une relation dominant dominé, avec la naissance d'un État extérieur à la société dont la société s'emploie à prévenir la formation.

Mais la société contre l'État de Clastres qui évite la soumission à un chef qui se contente de jouer au chef, de parler dans le vide, d'occuper le rôle, est aussi une société à la contrainte sociale absolue, à l'entière soumission aux normes collectives, au marquage des corps qui témoigne de cette soumission totale qui passe par l'usage accepté de la torture comme forme incontournable d'intégration à la société des guerriers, aux rôles stricts qui révèlent le poids de la conscience collective. Aux yeux de Clastres,

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 de ses sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients<sup>24</sup>.

On se trouve bien en présence d'une société proche de la solidarité mécanique de pure contrainte façonnée par la conscience collective omniprésente décrite par Émile Durkheim, d'une forme de contrainte sociale extrême appréhendée de manière holiste qui opprime les individus, d'autant plus que « la société imprime sa marque sur le corps des jeunes gens », elle « dicte sa loi à ses membres, elle inscrit le texte de la loi sur la surface des corps. Car, la loi qui fonde la vie sociale de la tribu, nul n'est censé l'oublier »<sup>25</sup>. D'une société en tous points opposés à la « reconnaissance » des individus qui la compose, de leur personne, de leur « je » propre, de l'« estime » qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes au terme de leur histoire personnelle construite à partir des processus d'interaction sociale<sup>26</sup>. Cette société indienne qui récuse toute forme d'autonomie

---

<sup>24</sup> P. Clastres, *La Société contre l'État*, op. cit., p. 180.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>26</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Gallimard, Folio, 2021.

individuelle en est l'antithèse absolue et on voit mal comment elle peut combler les attentes d'un ethnologue des années libertaires post-68.

Clastres rétorque durement qu'il « ne milite pas en faveur du monde des Sauvages », qu'il « tente de dévoiler les modes de fonctionnement et non d'élaborer des programmes », il se gausse avec une ironie cinglante de ceux qui prônent, au nom de la Raison, le « Retour aux Lumières »<sup>27</sup> qu'accompagne, selon lui, la « pratique la plus brutale du colonialisme »<sup>28</sup> que charrie la modernité. Certes Clastres souhaitait « rompre avec la relation téléologique (pour ne pas dire théologique) entre la dimension politique de la vie collective et la forme-Etat, virtuellement affirmée et justifiée par toute la philosophie occidentale »<sup>29</sup> animée par ces Lumières émancipatrices contre lesquels il part en guerre au nom d'une forme de relativisme culturel propre à légitimer la logique de la société primitive telle qu'il la décrit. Il n'empêche que cette société particulière a une telle conscience qu'elle impose elle-même des normes collectives qui ne seraient, dès lors, pas perçues comme contraignantes. Que le pouvoir de la société soit celui d'un « tout unitaire » qui ne relève pas du pouvoir, qu'elle déjoue intentionnellement la naissance d'un pouvoir politique séparé et rejette délibérément la potentialité de l'État, soit, que l'on puisse considérer comme légitime de récuser une vision téléologique et évolutionniste qui mènerait nécessairement à l'État, soit encore.

Mais pourquoi déduire de cette présentation de la logique si contraignante de certaines sociétés primitives une telle rage à l'encontre de l'État et, par contraste implicite, valorisée la seule société contre l'État qui n'évite le pouvoir séparé qu'au prix de l'imposition de normes collectives profondément intégrées et qu'il n'est pas question de récuser, sous peine de mort sociale ou de mort tout court ? Pour quelles raisons partir en guerre contre la vision durkheimienne de la conscience collective comme forme de

---

<sup>27</sup> Cf. P. Birnbaum, « Sur les origines de la domination politique : à propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres », suivi de P. Clastres, « Le retour des Lumières », *Revue française de science politique*, février 1977, XXVII (1).

<sup>28</sup> P. Clastres, « Entretien avec L'Anti-mythes, 1974 », *op. cit.*, p. 22 et 24.

<sup>29</sup> E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, éd. Dehors, 2019, p. 39.

contrainte qui s'exerce d'autant plus fortement en l'absence d'un État<sup>30</sup> ? N'est-ce pas remplacer l'État despote par une Société tout aussi despotique, faire jouer à la Société la fonction que Clastres attribue, à tort, à l'État dans les sociétés modernes occidentales ? La coercition n'en serait que plus répressive puisque l'État ne prétend pas recouvrir la société sauf à devenir totalitaire.

Dans un entretien publié, en 1974, peu après *La société contre l'État*, Clastres soutient « qu'il n'y a pas de coercition dans les sociétés primitives » puisque les normes collectives sont celles de la société elle-même. Au contraire, l'État, c'est « la figure du despote »<sup>31</sup>. À ses yeux :

La machine d'État, dans toutes les sociétés occidentales devient de plus en plus étatique, c'est-à-dire qu'elle va devenir de plus en plus autoritaire... à mon avis, on ira de plus en plus vers des formes d'État autoritaires parce que tout le monde veut de l'autorité... la machine d'État va aboutir à une espèce de fascisme, pas un fascisme de parti mais un fascisme intérieur. Quand je disais la machine étatique : il ne s'agissait pas seulement de l'appareil d'État (le gouvernement, l'appareil central d'État). Il y a des sous-machines, qui sont de véritables machines d'État et de pouvoir et qui fonctionnent, en dépit parfois des apparences, en harmonie avec cette machine centrale de l'État. Je pense aux partis et aux syndicats, principalement au PC et à la CGT [...qui sont] des organes très importants de la méga-machine étatique... si l'État devient le tout,

---

<sup>30</sup> Pour avoir avancé cet argument, Clastres s'en prend féroceement à « Durkheim-Birnbaum » (P. Clastres, « Entretien avec Pierre Clastres », *op. cit.*, p. 24) alors que, comme l'observe Eduardo Viveiros de Castro qui défend l'auteur de *La société contre l'État*, « Clastres tend occasionnellement à hypostasier la société – du moins donnait cette impression – en la concevant comme un sujet collectif » dans l'esprit... de Durkheim ! E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, *op. cit.*, p. 56. C'est également ce qu'observe un Claude Lefort pourtant très élogieux à l'égard de Clastres et qui partage nombre de ses préoccupations qui constate à son tour une « tentation durkheimienne dans son œuvre ». Claude Lefort, « L'œuvre de Clastres », *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, 2012, p. 198. Cf. aussi Cl. Lefort, « L'œuvre de Clastres », *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (M. Abensour éd.), Le Seuil, 1987, p. 198.

<sup>31</sup> P. Clastres, « Entretien avec l'Anti-mythes, 1974 », *op. cit.*, p. 25. Eduardo Viveiros de Castro qui admire l'œuvre de Clastres parle lui aussi de « la naissance du monstre État » : E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, *op. cit.*, p. 84.

on est dans le totalitarisme. C'est évident... La Sécurité sociale, c'est l'État<sup>32</sup>.

Cette vision orwellienne de l'État despote dont la coercition se manifeste aussi par l'instauration de la Sécurité sociale ne tient guère compte de ce qu'est l'État en tant qu'institution spécifique. En confondant l'État avec le despotisme ou le totalitarisme, Clastres récuse toutes les analyses contemporaines de l'État comme institution différenciée et institutionnalisée, comme instance qui énonce le droit, comme réalité légitime prenant en compte l'intérêt général et le service public. Un État dans lequel peuvent se reconnaître ses citoyens, qui n'est en rien totalitaire dans la mesure justement où le totalitarisme nie l'État, le détruit pour le remplacer par un parti-État qui en est l'antithèse. L'anarchisme de Clastres s'inscrit dans la logique de 68 et récuse explicitement d'un même geste tout l'apport des sciences sociales contemporaines en une verve dénonciatrice extrême. Max Weber mais aussi Otto Hintze, Hans Kelsen ou Charles Tilly passent à la trappe tout comme la sociologie politique de l'État qui examine les différents types d'États dans une analyse comparative qui oppose les États forts (mais en rien totalitaires) aux États faibles, en s'interrogeant sur le type d'État comme variable indépendante par rapport à laquelle s'organisent différentes mobilisations sociales et politiques.

Renversant la perspective marxiste, Clastres estime curieusement que « l'État engendre les classes »<sup>33</sup>, niant, tout autant que la logique marxiste, la spécificité de l'État et sa distance à l'égard des classes sociales. Décidément, l'État, à ses yeux, est bien le responsable des malheurs du monde. C'est oublier que l'action de l'État ne s'identifie pas à la seule contrainte, que la société civile conserve toujours son autonomie, ses sphères de liberté, que, sauf à se nier, l'État « à l'occidentale », comme il le nomme, n'a jamais été réducteur de la société civile à une pure homogénéisation comme forme de contrainte de l'Un, que l'emprise de l'État varie selon les sociétés,

---

<sup>32</sup> P. Clastres, « Entretien avec l'Anti-mythes, 1974 », *op. cit.*, p. 57-59. En dépit de son opposition radicale à l'approche marxiste de l'État, cette étrange vision de l'État semble rapprocher paradoxalement Clastres des conceptions de Louis Althusser, de ses appareils idéologiques d'État, de sa théorie fort à la mode à l'époque et élaborée durant la même période.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

que les sociétés anglo-saxonnes ou encore l'Espagne et l'Italie connaissent des formes extrêmes de pluralisme interne, de contestation, de refus de l'Un<sup>34</sup>. Claude Lefort, un ami proche de Clastres qui partage ses valeurs, n'en souligne pas moins le manque de « prudence » de Clastres dans l'analyse des formations étatiques<sup>35</sup>.

Contre Hobbes, Pierre Clastres l'affirme sans détour, « l'État n'est pas éternel ». Et de s'interroger : « la lumière jetée sur le moment de la naissance de l'État éclairera-t-elle également les conditions de possibilité (réalisables ou non) de sa mort »<sup>36</sup> ? C'est dire que le moment État peut se trouver aboli. Une fois né, l'État peut-il disparaître ?

Si Clastres le souhaite, si le temps du Léviathan se trouve quelque peu dépassé, il s'agirait d'un chamboulement sans comparaison de l'histoire moderne qui a vu la naissance des États, entre le XII<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, des institutions diverses au cœur des siècles passés qui s'évanouiraient, laissant les citoyens désemparés, laminant leur alliance avec l'État. Retourneront-ils à la guerre de tous contre tous antérieure à l'État ou, à l'instar des sociétés primitives, sauront-ils instaurer entre eux des relations solidaires, parviendront-ils à imaginer une démocratie participative fort différente de la société primitive contre l'État mais qui partagent son refus du « despote », des modes de gouvernement collectif analogues aux utopies anarchistes des ZAC ou d'Occupy Wall Street ? Par quel mode de représentation les citoyens parviendront-ils à se faire entendre sans que la fureur et la violence ne se répandent par un retour à une nouvelle guerre de tous contre tous qui succéderait, cette fois, à l'État ?

---

<sup>34</sup> B. Badie et P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Pluriel, 2018.

<sup>35</sup> Cl. Lefort, « L'œuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 193.

<sup>36</sup> P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 108-109.



# **ÊTRE ÉTAT, ÊTRE INDIEN, QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA GRANDE DICHOTOMIE DE PIERRE CLASTRES**

David SOLDINI

Maître de conférences en droit public,  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Je souhaite proposer une réflexion autour de la dichotomie Société/État, qui compose, notamment le titre de l'ouvrage commenté, *La société contre l'État*. Il s'agit, pour reprendre une expression clastrienne, de prendre la théorie politique de Pierre Clastres au sérieux, c'est-à-dire de s'intéresser à la manière dont elle s'insère dans le cadre des réflexions modernes sur l'État et sa relation avec la société.

Le point de vue développé dans cette brève communication relève davantage de la science politique ou de la philosophie politique. Il s'agit, notamment, d'analyser les idées de Pierre Clastres en utilisant les catégories propres à ces disciplines, qu'il connaissait particulièrement bien. En effet, affirmer que Pierre Clastres est un auteur politique ne saurait surprendre ses lecteurs. Lui-même s'inscrit clairement dans cette perspective, à la fois en défendant l'idée d'une anthropologie politique mais surtout en établissant un dialogue avec les politistes, sociologues ou philosophes de son époque.

Je vais donc tâcher de montrer comment sa réflexion sur la dichotomie société/État s'inscrit dans l'histoire de la pensée politique moderne et proposer quelques éléments critiques, qui contribuent, à mon sens, à relativiser le caractère radical des idées clastriennes et en particulier de sa grande idée selon laquelle la société indienne constitue un modèle politique radicalement alternatif au modèle étatiste développé en Occident.



## I. La grande dichotomie Société/État

Afin de comprendre l'articulation proposée par Pierre Clastres des termes société et État, il paraît utile de revenir sur ces notions dans la littérature politique et philosophique. Il s'agit en effet, comme chacun sait, d'une dichotomie classique, un thème maintes fois repris, sous de très nombreux angles.

Comme l'affirme Norberto Bobbio :

Pendant des siècles, la pensée occidentale a été dominée par la dichotomie jusrationaliste entre état de nature et état civil. [...] Il existe deux versions de cette dichotomie selon que l'on attribue une valeur positive au premier terme (il s'agit de la tradition de la pensée libérale classique, qui va de Locke aux économistes classiques jusqu'à Spencer et Hayek) ou au second (de Hobbes à Hegel pour qui c'est la société civile qui correspond à l'état de nature, c'est-à-dire à l'état où se développent des rapports antagonistes)<sup>1</sup>.

Le théoricien et philosophe italien rappelle notamment qu'une formulation moderne de la grande dichotomie est donnée par Ludwig von Schlözer en 1794 qui distingue *societas civilis sine imperio* / *societas civilis cum imperio*<sup>2</sup>. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, et partant de la reformulation de Schlözer, se développe une approche historicisée de la grande dichotomie, notamment dans la lignée de Hegel, un état étant réputé succéder à l'autre.

Il ne s'agit en réalité pas d'une nouveauté. Ainsi, Adam Ferguson, contemporain de Rousseau, sans doute lu par Hegel, opposait historiquement les sociétés primitives aux sociétés civilisées<sup>3</sup>. Dans son essai sur la société civile, contrairement à nombre de ses contemporains, Ferguson insiste sur les aspects positifs des sociétés naturelles ou primitives et sur leur filiation avec ce qu'il nomme société civile mais qui signifie en réalité société civilisée. L'œuvre de Ferguson mériterait, ici, de plus amples commentaires notamment par sa capacité à valoriser la société naturelle sans pour autant disqualifier, comme le fait Rousseau, la société civile. Ce dernier, on le sait, construit son état de nature comme une entité abstraite, un

---

<sup>1</sup> N. Bobbio, *De la structure à la fonction* (D. Soldini trad.), Dalloz, 2012, p. 155.

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Stato, Governo, società – Frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, 1995, p. 13.

<sup>3</sup> A. Ferguson, *An essay on the history of civil society* (1767), *The Oxford companion to English literature*, 2006.

moment qui n'a jamais existé mais qui permet de penser la société civile. La déshistoricisation rousseauiste du concept aura davantage de succès que la proposition de Ferguson.

Ainsi, la sociologie qui se développe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle redonne à la dichotomie son caractère abstrait : les deux termes ne sont plus des catégories historiques mais des modèles idéaux, des abstractions conceptuelles. Chez Tönnies, par exemple, la distinction entre communauté et société, *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, se fonde sur une différence d'ordre psychologique entre volonté organique et volonté réfléchie (*Wesenwille* et *Kürwille*)<sup>4</sup>. Chez Durkheim également on retrouve une variante de la grande dichotomie avec l'opposition entre société primitive, à solidarité mécanique (qui repose sur un droit de nature répressive) et société évoluée, à solidarité organique (qui repose sur un droit de nature collaborative ou réparatrice).

Parallèlement à ces évolutions, entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, le développement des approches dialectiques se caractérise par un usage triadique de cette grande dichotomie. Aussi, si Hobbes propose une approche dyadique classique, *Behemoth* ou *Leviathan*, Rousseau en fait un usage triadique (état de nature, état civil, état fondé sur le contrat social). Ce mouvement triadique est évidemment également proposé chez Hegel, sur lequel je reviendrai, ou encore par l'idéologie socialiste, comme chez Engels où l'État succède à la société primitive pour être à son tour remplacé par la société sans classe qui, sans être identique à la société primitive propose des caractéristiques similaires. Il ne faut cependant pas confondre cette dernière approche triadique avec la répétition à l'infini d'un usage dyadique comme par exemple l'alternance entre progrès et décadence, c'est-à-dire l'idée d'un éternel retour.

Une particularité des grandes dichotomies est leur capacité à englober l'univers tout entier, c'est-à-dire que les deux termes permettent de délimiter une discipline : par exemple, en droit, la grande dichotomie droit public/droit privé recouvre potentiellement l'intégralité de la discipline juridique. Les deux termes peuvent avoir une connotation historiographique ou axiologique. Ainsi pour s'en tenir au droit, il est possible de considérer que le droit privé précède le droit public, mais également que le droit privé est mieux (plus

---

<sup>4</sup> F. Tönnies, *Communauté et société* (1887) (S. Mesure et N. Bond trad.), PUF, 2010.

légitime, plus authentique, plus humain, etc.) que le droit public (et inversement). Cet usage historiographique ou axiologique des grandes dichotomies révèle une autre particularité : chacun des termes de la dichotomie a une prétention à englober, seul, l'univers tout entier, reléguant l'autre terme à l'extérieur de l'univers disciplinaire.

Dans le modèle clastrien, l'ordre habituel de la dichotomie société/État est en quelque sorte inversé. Suivant l'analyse de Marc Richir<sup>5</sup>, le pouvoir séparé, entraînant des inégalités entre dominés et dominants, est assimilé à la nature, dont il devient un simulacre et contre lequel se dresse la société, la culture. Comme le note Julien Pallotta dans sa postface au petit livre de Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, « la société primitive a besoin de ce simulacre d'extériorité à la société et à la culture pour se poser comme telle »<sup>6</sup>.

Par rapport à la lecture rousseauiste, Clastres opère ainsi une inversion axiologique des notions de nature et société puisque chez Rousseau, la première est positive (l'homme à l'état de nature se préoccupe de son bien-être et ne fait pas de mal aux autres), la seconde négative (la vie en société est source de vices). Chez Clastres l'inégalité est naturelle, chez Rousseau elle est sociale et, inversement, l'égalité est sociale chez Clastres et naturelle chez Rousseau.

## II. Une dialectique ouverte ?

Il s'ensuit que pour le théoricien du contrat social, le dépassement est nécessaire afin de sortir de l'état de vice et de corruption propre à la société. Le dépassement se réalise dans la société du contrat social, l'État, tandis que chez Clastres, il convient au contraire d'empêcher en quelque sorte la réalisation du dépassement dialectique.

On retrouve ici une approche développée par certains courants de l'anarchisme dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle qui critiquent la dialectique hégélienne, considérée comme fermée ou statique, au

---

<sup>5</sup> M. Richir, « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État », *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (M. Abensour éd.), Paris, Seuil, 1987.

<sup>6</sup> M. Pallota, « Postface. Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter Brésil », *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État* (E. Viveiros de Castro éd.), Éditions dehors, 2019, p. 123.

profit d'une dialectique dite « ouverte », inspirée des idées proudhoniennes, détaillées en particulier dans l'ouvrage *Du principe fédératif*<sup>7</sup>. C'est notamment le cas du courant personnaliste et de son chef de file Emmanuel Mounier<sup>8</sup> ou encore chez des penseurs du fédéralisme intégral tel Alexandre Marc, Arnaud Dandieu ou Robert Aron<sup>9</sup>.

Contrairement au mouvement dialectique hégélien où l'opposition entre le premier et second terme se résout dans un dépassement, la dialectique personnaliste ou proudhonienne doit demeurer en tension. En effet, celle-ci est le reflet de la nature complexe de l'homme, de la tension qui naît de la dualité inhérente à la personne, à la fois matière et esprit. Selon la critique personnaliste, la dialectique hégélienne aboutit nécessairement à privilégier l'un ou l'autre aspect, elle est matérialiste ou spiritualiste et tronque la véritable nature de l'homme. L'organisation politique doit donc s'efforcer à maintenir la dialectique ouverte, c'est-à-dire à ne jamais résoudre les antagonismes de manière définitive mais au contraire en faisant vivre ces oppositions. C'est le sens du système fédératif de Proudhon et de la fédération de Mounier qui constituent, à leurs yeux, une alternative à la construction de l'État monolithique inspiré de la lecture hégélienne.

Cette approche constructive de l'anti-dialectique se heurte à une autre vision vitaliste d'inspiration nietzschéenne<sup>10</sup>. Ainsi, la critique de Georges Bataille de la dialectique hégélienne mérite aussi d'être mentionnée. Il s'agit en réalité d'une confrontation de la dialectique hégélienne avec la vie réelle, concrète.

J'imagine que ma vie – ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> P.-J. Proudhon, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1863), éditions Tops/H. Trinquier, 2013.

<sup>8</sup> Cf. notamment, E. Mounier, *Écrits sur le personnalisme*, Points, 2000.

<sup>9</sup> R. Aron et A. Dandieu, *La Révolution nécessaire* (1933), rééd. Jean-Michel Place, 1993. Pour un panorama large cf. J.-L. Loubet del Bayle, *Les non conformistes des années trente, une tentative de renouvellement de la politique française* (1969), Points-Seuil, 2001.

<sup>10</sup> Sur l'opposition de Nietzsche à la dialectique hégélienne, cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Quadrige, PUF, 2014.

<sup>11</sup> Cf. G. Bataille, *Le Coupable*, Paris, Gallimard, 1961, p. 185-186.

Bataille oppose à la dialectique de l'histoire l'expérience extrême. Pour reprendre les propos de Philippe Sabot, il oppose à la sagesse post-historique d'un Kojève « un érotisme transgressif qui exacerbe la relation de l'homme au sacré, en maintenant ouverte, vivante, la dimension d'une existence vouée à l'extrême, à l'expérience et à la diction de l'extrême »<sup>12</sup>.

Dans l'ouvrage *L'Expérience intérieure* Bataille précise :

Petite récapitulation comique. — Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arrive à la *satisfaction*, tourne le dos à l'extrême. *La supplication est morte en lui*. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la supplication, *se mutila*. Il ne resta de lui qu'un manche de pelle, un homme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute, il a touché l'extrême, a connu la supplication : sa mémoire le ramène à l'abîme perçu, *pour l'annuler* ! Le système est l'annulation.<sup>13</sup>

L'excès ne demeure finalement dans le système Hegel que dans l'oblativité du citoyen, qui marque précisément le triomphe de l'État, sa réalisation parfaite et par là une forme de négation de l'existence individuelle, subjective. La notion de sacrifice occupe également une place centrale dans la philosophie bataillienne. Inutile d'y revenir, Mauss est à l'origine de l'intérêt de Bataille pour la notion à laquelle il va donner une dimension que le père de la sociologie universitaire n'approuvait sans doute pas. Le sacrifice et le don servent à évacuer le trop-plein d'énergie qui caractérise l'homme. Ils sont, en ce sens, à l'origine du lien social :

Les hommes s'assemblant pour le sacrifice et pour la fête satisfont le besoin qu'ils ont de dépenser un trop-plein vital. La déchirure du sacrifice ouvrant la fête est une déchirure libératrice. L'individu qui participe à la perte a l'obscur conscience que cette perte engendre la communauté qui le soutient<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> P. Sabot, « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire », *Le Portique*, n° 29, 2012.

<sup>13</sup> G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 ; rééd. Gallimard/Tel, p. 56.

<sup>14</sup> G. Bataille, « Le collège de sociologie », *Le Collège de sociologie* (D. Hollier dir.), Paris, Gallimard, 1995, p. 809.

Le parallèle avec la fonction sociale de la guerre chez Clastres est inévitable. Cette dernière s'analyse comme un moyen d'empêcher tout mouvement centripète et garantit la fragmentation des groupes locaux, c'est-à-dire qu'elle rend impossible la formation d'une autorité collective, ou d'un État : elle est le principal moyen de réalisation de la société contre l'État. Cette fonction en révèle une autre, tout aussi essentielle : le maintien de l'unité du corps social, c'est-à-dire du clan, par opposition aux autres clans. L'existence d'une extériorité ennemie est la condition autant que le signe de l'unité de la communauté. Fonction centripète de la guerre donc, mais également centrifuge, unificatrice, car sans elle le clan n'existe plus.

Le modèle clastrien constitue-t-il alors une variation sur le thème de la dialectique ouverte ? Ce n'est pas évident. Chez Clastres, la tension instaurée entre nature (chefferie) et société (le clan) a vocation à empêché l'émergence de l'État : la dialectique demeure en tension, ne se résout jamais. Elle est mise en scène afin de demeurer telle, de ne jamais entraîner le dépassement du second terme, la société, considéré comme un état positif.

L'inversion axiologique des notions de nature et société produit ainsi, comme mentionné précédemment, une dialectique alternative à la proposition rousseauiste dans laquelle le premier terme, la nature, est positif et le second, la société, négatif. Dès lors, l'État fondé sur le contrat social, est nécessaire pour sortir de la négativité de la société. Chez Clastres, au contraire, l'institution naturelle, la chefferie, et la vie politique, le rapport entre le chef et le clan, visent à neutraliser toute évolution perturbatrice de l'état de société, considéré comme un état positif. Dans les deux cas, l'État apparaît comme la synthèse du mouvement dialectique, désiré chez Rousseau, craint et fuit chez Clastres.

Il convient de préciser que la chefferie, ce n'est pas l'État, ou un proto-État ou un élément de l'État en devenir. C'est une représentation du pouvoir, un simulacre, qu'il convient de laisser volontairement hors de la société afin précisément d'éviter le développement de l'État, c'est-à-dire l'intégration du pouvoir dans la société. Sa disparition n'est pas souhaitable non plus, il n'y a pas de mouvement d'éloignement progressif du pouvoir comme il y a un mouvement progressif de construction étatique. La relation

clan/chefferie, en tension perpétuelle, a vocation à créer un état stable, non évolutif, malgré un mouvement perpétuel garantit par la reconnaissance de l'extériorité, et donc de la guerre. Cet état stable est la société contre l'État.

Dès lors, à l'instar du personnalisme à tendance anarchiste, la dialectique clastrienne finit par se clore, c'est sans doute inévitable. Le dépassement est inéluctable.

### III. Le dépassement clastrien

Il va donc se faire non dans l'État mais dans la société contre l'État, c'est-à-dire sans « retour » au premier terme, comme chez Rousseau qui établit une forme de parallèle entre l'état de nature et l'Etat du contrat social, là la liberté naturelle, ici la liberté politique, là la loi naturelle, ici la loi commune, etc. Au contraire, chez Clastres le dépassement doit garantir l'impossible retour à la nature, c'est-à-dire l'impossible affirmation du pouvoir séparé et *in fine*, l'impossible construction de l'État. La société contre l'État comme organisation politique a pour finalité de maintenir, au mieux, l'état social, culturel, ce lieu où l'échange est le fondement d'une société égalitaire. La société contre l'État doit alors s'envisager comme un système de refoulement permanent du pouvoir séparé. Ce refoulement ne peut se réaliser que si précisément le pouvoir existe, ou du moins s'il est incarné : c'est le rôle de la chefferie.

L'organisation politique de la société indienne clastrienne vise, en quelque sorte à éviter le malencontre de La Boétie<sup>15</sup>. Or, l'éviter c'est *a priori* le connaître, ce qui contredit la thèse de La Boétie : chez Clastres il n'y a pas un avant et un après le malencontre, ce dernier est en quelque sorte une prophétie qui se forge avec la naissance de la société et la question politique n'est pas, comme chez La Boétie, de savoir comment réagir contre les effets du malencontre mais bien la réalisation ou non de la prophétie. Contrairement à La Boétie, d'ailleurs, Clastres est formel : il n'y a aucun retour possible à l'état précédant le malencontre ; la prophétie se réalise ou non et si elle ne se réalise pas c'est que la société est en lutte permanente contre sa réalisation.

---

<sup>15</sup> Pierre Clastres, « Liberté, malencontre, innommable », postface au *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 229-246.

Cette caractéristique romantique de la société contre l'État a évidemment fait l'objet de nombreuses critiques. Chez La Boétie, la voie pour échapper aux conséquences du malencontre se résume en une attitude individuelle, l'affirmation d'une liberté consistant précisément à refuser la servitude, ou plutôt à faire comme si elle n'existait pas. Puisque celle-ci est en premier lieu d'ordre psychologique, la résistance se doit également d'être psychologique.

Au contraire, pour Clastres, il n'y a pas de retour en arrière possible et la seule alternative à l'affirmation de l'État est d'éviter le malencontre. Se pose alors évidemment la question de savoir comment s'organiser pour échapper à quelque chose que l'on ne connaît pas, que l'on a précisément jamais rencontré ?

La clause de non-retour romantique que Clastres accole aux sociétés à État s'inscrit dans la volonté de dresser une frontière rigide, imperméable entre deux mondes, deux façons d'être au monde, l'être État et l'être indien, l'être dominé et l'être libre, l'être civilisé qui accepte l'inégalité et l'être primitif qui chérit l'égalité. Elle sert davantage à condamner définitivement la société civilisée qu'à décrire la société primitive. La déchéance est définitive. Elle constitue aussi sans doute un avertissement, ou plutôt une sombre prophétie adressée à ses contemporains mais aussi à lui-même et à l'ethnologie, tirant à l'extrême un paradoxe mis en évidence par son maître Lévi-Strauss : la rencontre du monde primitif est sa destruction, définitive. Avec elle l'homme détruit également toute possibilité de vie libre.

Outre le caractère quelque peu irrationnel de cet avertissement, il se révèle discutable au regard des données empiriques. La recherche contemporaine en archéologie notamment tend plutôt à illustrer la possibilité d'une fuite de la société à État. Dans le monde amazonien d'abord avec la découverte progressive de l'existence de modèles sociaux complexes, mettant en échec l'idée d'une stabilité historique de l'organisation politique indienne. L'Amazonie a connu, au-delà des empires, des regroupements importants de population qui supposent vraisemblablement une structuration politique hiérarchisée et donc la séparation sociale entre dominés et dominants, c'est-à-dire l'inégalité.

De là à affirmer que les Indiens observés par Clastres sont les descendants de ceux ayant volontairement choisi d'abandonner ce



mode d'organisation sociale au profit du clan il y a un pas que personne, je pense, ne saurait franchir, mais l'hypothèse ne peut pas être écartée. Peut-être est-il également possible de faire un rapprochement avec ce que l'archéologie nous dit du peuplement néolithique et l'hypothèse d'une succession de fuite des populations des communautés devenues trop importantes pour éviter une structuration hiérarchique et inégalitaire. La montée en puissance d'une civilisation et sa structuration hiérarchique seraient alors tributaires de la situation géographique et de l'impossible fuite, comme l'illustre évidemment le développement de la civilisation égyptienne. La sortie des juifs d'Égypte serait alors un contre-mythe clastrien, illustrant la volonté mais aussi la possibilité de s'extraire d'une situation de domination imposée par l'existence d'une structure politique semblable à l'État. Plus près de nous, le repeuplement américain n'illustre-t-il pas également ce phénomène de fuite des dominés, à la recherche d'une organisation sociale plus égalitaire et plus libre. Le « go west », symbole d'un individualisme exacerbé, propice au développement d'une société concurrentielle et inégalitaire ne devrait-il pas être réinterprété comme la quête au contraire d'une organisation sociale plus égalitaire ?

Ces hypothèses dépassent de loin mes compétences et je ne saurai développer davantage ce propos. Il n'est du reste pas forcément nécessaire de se référer à ces exemples protohistoriques pour observer, même dans la société contemporaine, les velléités, nombreuses, du retour à la nature, à des modes de vie plus collectifs, plus autarciques, moins dépendant du grand Un, pour se convaincre d'une propension humaine à la fuite de l'État.

La segmentation radicale opérée par Clastres entre l'être-État et l'être-indien vise aussi à réduire tout contact possible entre ces deux êtres, ces deux mondes. Le contact est, pour l'être indien, le début de sa fin. Comme le montre Viveiros de Castro, la segmentation propre à la pensée clastrienne relève d'une ontologie (ou d'une cosmogonie) incompatible avec la pensée amazonienne qui se caractérise au contraire par l'acceptation de la multiplicité et de la continuité. Cette particularité est présente dans certains écrits de Clastres, notamment, il me semble, lorsqu'il aborde la question de l'appropriation technologique par les sociétés indiennes. Toutefois ce phénomène sert, chez lui, à illustrer la capacité de résistance, liée à la nature

politique du lien social, de la société indienne, capable d'intégrer des techniques sans rien céder de son modèle politique. Ses réflexions sur la nature de la guerre<sup>16</sup>, relève, à mon sens, de la même erreur.

Il rejette ainsi la vision naturaliste de la guerre, présentée notamment à travers la théorie de Leroi-Gourhan qui fait de la guerre un prolongement de la chasse. Clastres y décèle une forme de biologisation du social, ce qui n'a selon lui aucun sens puisque la guerre est un fait social alors que la chasse est un fait « biologique », motivé par l'alimentaire (qui se retrouve donc chez les animaux et plus généralement dans tout le vivant : s'alimenter c'est détruire). La guerre est au contraire un produit de l'agressivité, en ce sens, elle est sociale. Cette dichotomie entre le social et le biologique surprend dans la mesure où la distinction ainsi posée est sans doute étrangère à la pensée amazonienne qui établit au contraire une continuité, qui n'est pas nécessairement matérielle – dans la physicalité pour reprendre les termes de Philippe Descola – entre l'humain et le naturel. La volonté de réduire la guerre des Indiens à sa fonction politique procède donc d'une segmentation inconnue aux Indiens eux-mêmes.

S'il est peut-être évident que ces derniers n'assimilent pas la guerre à la chasse, la recherche d'un critère distinctif décisif entre ces deux activités humaines centrales dans la vie indienne n'est pour autant pas nécessairement pertinente.

Il n'est alors peut-être pas inutile de revenir à Hegel et à sa dialectique. Celle-ci repose, évidemment, sur un mouvement dichotomique, un terme s'opposant à un autre, mais le mouvement dialectique conduit inéluctablement à relativiser la distinction entre les deux termes. Ainsi, pour Hegel, la société civile contient déjà l'Idée d'État. C'est cette Idée qui conduit à l'affirmation de la négation de la société civile avec l'affirmation de l'État « extérieur », administratif. Cette opposition se résout dans l'affirmation de l'État intérieur ou moral, c'est-à-dire l'appropriation par les individus de l'impératif étatique.

L'État ne peut donc exister sans le préalable de la société civile qui continue à exister en lui. De là dérive notamment l'aversion de Hegel envers le suffrage universel et sa préférence pour un modèle

---

<sup>16</sup> P. Clastres, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », *Recherches d'anthropologie politique* (P. Clastres dir.), Seuil, 1980, p. 171 et s.

d'assemblée de représentants des corporations, qui sont une émanation politique et représentative de la société civile. L'État est ainsi présent dans la société civile et vice versa. Il en va de même, du reste, chez Rousseau, où la société du contrat social procède du dépassement de l'opposition entre Nature et Société. De la même manière, les idéologies qui prônent une résistance à l'État sans pour autant lui opposer de modèle politique alternatif, comme les doctrines de la désobéissance civile héritée de La Boétie, et qui valorisent de manière décisive la société sur l'État ne peuvent exister sans ce dernier.

Chez Clastres, la société coexiste avec le simulacre du pouvoir, la chefferie. La dialectique se résout au profit de la société, cette dernière s'affirme en vidant de toute fonction l'autorité, c'est-à-dire dans la société contre l'État. La chefferie est comme empêchée. Les deux termes de la dichotomie coexistent et si l'un épuise l'autre il ne peut l'annihiler totalement puisqu'il convient de conserver son existence, son simulacre, afin de le contrôler, d'éviter qu'il ne se développe c'est-à-dire qu'il évolue vers l'État. La dialectique dépasse donc la segmentation originelle et ce dépassement se pose comme continuité entre les deux termes.

En ce sens, l'opposition entre être-indien et être-État, que Clastres radicalise, mérite d'être repensée. La société à État et la société contre l'État qui correspondent, chez Clastres, à deux avènements possibles, radicalement alternatifs, à deux manières de résoudre la dialectique propre à toutes les sociétés humaines entre l'être social et l'être naturel, sont deux faces d'une même médaille, deux filles de la même angoisse dirait Bataille et dont il considérerait qu'elle pouvait, seule, marquer l'opposition de deux méthodes politiques :

celle de la peur et de la recherche anxieuse d'une solution, mêlant à la recherche de la liberté les impératifs les plus opposés à la liberté ; celle de la liberté d'esprit, qui découle des ressources globales de la vie, pour laquelle, dans l'instant, tout est résolu, tout est riche, qui est à la mesure de l'univers.

Il ajoutait :

J'insiste sur le fait qu'à la liberté d'esprit la recherche d'une solution est une exubérance, un superflu : ceci lui donne une force incomparable<sup>17</sup>.

Le cadre universitaire n'étant propice ni à l'exubérance ni au superflu, je vous propose de nous en tenir à cette conclusion.

---

<sup>17</sup> G. Bataille, *La part maudite* (1949), Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 54.



# **HISTOIRE DE LA DÉMOCRATIE : UNE LECTURE DE PIERRE CLASTRES, REGARD DÉCALÉ D'UN HISTORIEN DU DROIT CONTEMPORAIN**

Nader HAKIM  
Professeur d'histoire du droit,  
Université de Bordeaux

Quand on est lecteur amateur et tout à fait incompetent en archéologie ou en anthropologie, et lorsque l'on est historien de la pensée juridique contemporaine, la lecture de Pierre Clastres (spécialement de son livre *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, éd. Minuit, 1974) est une aventure. Aussi faut-il prévenir qu'il ne saurait s'agir dans les lignes qui suivent de porter un regard de spécialiste, mais plutôt de proposer une lecture curieuse et fascinée par la force de ce texte.

Plus précisément, c'est dans le cadre d'un cours d'histoire de la démocratie, professé à l'université de Bordeaux, à des étudiants de master en droit public et en histoire du droit, sans oublier de nombreux étudiants Erasmus venant de diverses universités européennes, que l'auteur de ces lignes a découvert Clastres. Initialement, il s'agissait d'être en mesure de sortir des lieux communs d'une histoire de la démocratie qui commence habituellement à la fin de l'époque moderne avec un simple rappel de « l'invention » de cette dernière à Athènes. Pour ce faire, il était nécessaire d'interroger la définition de la démocratie.

Or, très vite, ce sont les régimes sociopolitiques et le rapport au pouvoir qui se sont imposés. Si la démocratie n'était pas seulement ce que Bernard Manin nomme, non sans bonne raison, un régime représentatif<sup>1</sup>, alors le champ historique ne pouvait être limité à une modernité qui ne propose qu'une forme déterminée historiquement,

---

<sup>1</sup> B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, 1996.

voire géographiquement, de régime politique. Dès lors comment se départir de la démocratie libérale qui monopolise l'appellation et le mythe, peut-être, de la démocratie ?

Il fallait non seulement revenir sur le cas athénien, absolument décisif, mais également plonger dans un temps long et notamment chez les « sauvages » et autres « primitifs ». C'est ainsi qu'au fil des années les lectures se sont accumulées pour fournir la matière non seulement à la construction du cours mais également aux échanges avec des étudiants à qui il était proposé de travailler directement sur les textes des spécialistes. L'idée principale était de décentrer le regard pour comprendre ce que nous n'appelons pas démocratie et qui pourtant pourrait être bien plus démocratique (sic) que nos régimes libéraux en explorant notamment le néolithique et les sociétés dites primitives<sup>2</sup>. Ce sont ainsi en particulier, outre Michel Humbert<sup>3</sup>, Moses Finley<sup>4</sup> et d'autres pour Athènes, Alain Testart<sup>5</sup>, Jean-Paul Demoule<sup>6</sup>, Christian Jeunesse<sup>7</sup> et bien sûr Pierre Clastres<sup>8</sup> qui sont devenus les figures tutélaires d'un enseignement vivant, suscitant le débat, les controverses, mais également parfois des incompréhensions, raison pour laquelle une autre référence majeure a été utilisée, sans aucun rapport *a priori* avec les périodes étudiées, qui n'est autre que Hans Kelsen<sup>9</sup>.

---

<sup>2</sup> Ce cours part donc du néolithique et s'arrête pour l'instant à Athènes bien qu'il soit prévu de continuer l'exploration vers l'antiquité romaine et le Moyen Âge jusqu'aux temps modernes.

<sup>3</sup> M. Humbert et D. Kremer, *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, Dalloz, 11<sup>e</sup> éd., 2014.

<sup>4</sup> M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, 1976.

<sup>5</sup> *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Gallimard, 2012.

<sup>6</sup> Cf. notamment « L'archéologie du pouvoir : oscillations et résistances dans l'Europe protohistorique », *Fonctionnement social de l'âge du fer. Opérateurs et hypothèses pour la France* (A. Daubigney dir.), Lons-le-Saunier, 1993, p. 259-273.

<sup>7</sup> « "Big men", chefferies ou démocratie primitive ? Quels types de sociétés dans le Néolithique de la France ? », *La protohistoire de la France* (J. Guilaine et D. Garcia dir.), Hermann, 2018, p. 171-185.

<sup>8</sup> Outre son ouvrage précité, a notamment été utilisé « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, 1962, t. 2, n° 1, p. 51-65.

<sup>9</sup> En l'occurrence, Kelsen permet de poser quelques définitions rigoureuses de notions essentielles comme le « peuple » ou l'« État ». Cf. notamment en français : *Théorie pure du droit*, traduction française de la 2<sup>e</sup> édition de la « *Reine Rechtslehre* » par Charles Eisenmann, Dalloz, 1962 et rééd. Bruylant-LGDJ, 1999 (édition originale autrichienne et allemande de 1934, 2<sup>e</sup> éd. Vienne, 1960) ; *Théorie générale du droit et de l'État*, suivi de *La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique* (B. Laroche et V. Faure trad., introduction de S.L. Paulson),

Pour des juristes, lire Clastres conduit en effet à une forme de désarroi. D'un côté, mais il ne s'agit sans doute pas d'une opinion majoritaire, ce texte fascine. Peut-être en raison de lectures d'anthropologie antérieures qui vont de Lévi-Strauss à Philippe Descola parmi bien d'autres, Clastres séduit car il ouvre grand les portes de l'inconnu et fait tomber bien des idées inscrites profondément au cœur de la culture occidentale en général et de la pensée juridique en particulier. L'existence d'un chef sans pouvoir, le rapport au travail, la complexité de l'organisation sociale dite primitive et bien d'autres choses encore mettent à l'épreuve ce que l'on croit savoir et une bonne partie de l'échafaudage normatif de l'Occident. Le texte stimule l'imagination et impose de réfléchir, voire de remettre sur l'établi nos croyances et convictions.

D'un autre côté, cependant, le juriste, historien du droit ou non, se révolte. Le texte de Clastres est parsemé d'assertions presque inaudibles. Pour ne prendre qu'un exemple sur lequel il faudra revenir, l'État dont il parle est une sorte de chimère historiquement non située. Le lire impose donc une forme de gymnastique intellectuelle de traduction simultanée pour que la lecture puisse faire sens. Aux yeux de beaucoup d'étudiants, il faut même impérativement remplacer le terme « État » qu'il emploie sans cesse par d'autres termes comme « pouvoir centralisé » ou « pouvoir autoritaire », au risque de ne pas comprendre si Clastres parle du pouvoir en général ou de l'État libéral de son époque dans une sorte de dénonciation anhistorique ou même dystopique. Le danger est tel que tout ce qu'il dit risque alors d'être entaché d'un vice rédhibitoire d'opinion politique ascientifique et inacceptable historiquement. C'est donc peu dire que ce texte perturbe son lecteur juriste.

Raison de plus de continuer à le lire et à le faire lire. Or c'est justement l'exercice auquel sont invités les étudiants de ce cours

---

Bruylant et LGDJ, 1997 (édition originale américaine 1945 et autrichienne de 1928) ; *Qu'est-ce que la Justice*, suivi de *Droit et morale* (préface de V. Lasserre), M. Haller, 2012 (édition originale autrichienne de 1953 et 1960). Outre Kelsen, sont également mobilisés dans le cours en question : Y. Thomas, « L'institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome », *Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique*, n° 6, 1988, p. 27-48 et *Les opérations du droit*, Hautes études, éd. EHESS, Gallimard et Seuil, 2011 ainsi que J.-L. Halpérin, « Le droit et ses histoires », *Droit et société*, n° 75, 2010, p. 295-313 ; « Est-il temps de déconstruire les mythes de l'histoire du droit français ? », *Clio@Thémis, Revue électronique d'histoire du droit*, n° 5, 2012.



d'histoire de la démocratie qui plaide pour une prise au sérieux des hypothèses d'anthropologie politique pour penser la démocratie. Pour aller à l'essentiel, le propos est d'interroger nos croyances en examinant de près la classification des régimes sociopolitiques au néolithique proposée par Alain Testart et spécialement la catégorie des « démocraties primitives ». L'idée est alors que la démocratie est un mode d'organisation du pouvoir qui ne peut se réduire à sa forme libérale actuelle et qui a pris bien d'autres visages, indépendamment d'une philosophie politique le plus souvent très hostile à ce mode d'organisation du pouvoir. Deviennent ainsi possibles des formes démocratiques historiquement antérieures à la démocratie athénienne mais également des dispositifs démocratiques sans pouvoir centralisé postérieurs à Athènes comme le montre Clastres, les Iroquois ou encore l'histoire islandaise. Davantage politique peut-être, alors que Testart offre une grille de lecture plus économique, Clastres propose une hypothèse séduisante qui mérite donc une lecture attentive.

En l'occurrence, parmi d'autres extraits très suggestifs, trois citations ont fait l'objet de nombreuses discussions au sein de ce cours.

La première est la suivante :

Chacun de nous porte en effet en soi, intériorisée comme la foi du croyant, cette certitude que la société est pour l'État<sup>10</sup>.

Ce propos ne saurait laisser les juristes sans réaction et invite sans nul doute à une psychanalyse. Mieux, ce passage choque les juristes pour qui l'État, tel qu'ils ne connaissent, autrement dit l'Etat libéral régulé par le droit, est une bonne chose ou une meilleure chose que toute autre. Alors n'est-il pas « bien » qu'il existe et que nous lui obéissions ? Sans qu'il soit possible d'opérer la moindre connexion entre Pierre Clastres et Georges Ripert, c'est pourtant à lui qu'il est possible de penser alors qu'il est l'un des rares juristes qui s'interroge sur les raisons d'obéir à la loi et donc au pouvoir. Dans un texte célèbre de 1918 consacré au « Droit naturel et positivisme

---

<sup>10</sup> *La société contre l'État*, op. cit., p. 103.

juridique »<sup>11</sup>, critiquant l'œuvre de François Gény et sa quête d'un droit naturel justifiant l'obéissance et la force du droit, Ripert estime en effet qu'il importe peu de savoir pourquoi nous obéissons du moment qu'on le fasse.

Clastres aurait-il raison de pointer du doigt cette « foi du croyant » ? Dans une sorte de mouvement inverse à celui de Pierre Legendre qui explique la force dogmatique de l'État en Occident, Clastres déboulonne la statue, renvoie les certitudes sur l'établi de nos questions. Il n'est d'ailleurs guère surprenant que cette phrase retienne l'attention d'étudiants en droit qui vont justement se faire, pour nombre d'entre eux, les agents d'un droit et d'un État agissant pour le « bien » commun ou l'intérêt public. Aussi s'interrogent-ils avec Clastres, tout en ne retenant guère sa dénonciation, sur la question de savoir si toute société n'est pas « pour l'État », en ajoutant simplement la tautologie dénoncée par Kelsen, pour « l'État de droit ».

Le deuxième extrait retenu est plus difficile encore à interpréter mais tout aussi fascinant :

Cultures indiennes, cultures inquiètes de refuser un pouvoir qui les fascine : l'opulence du chef est le songe éveillé du groupe. Et c'est bien d'exprimer à la fois le souci qu'a de soi la culture et le rêve de se dépasser, que le pouvoir, paradoxal en sa nature, est vénéré en son impuissance : métaphore de la tribu *imago* de son mythe, voilà le chef indien<sup>12</sup>.

Après un moment de stupeur dans un mouvement présentiste qui nous fait inmanquablement penser à notre propre situation politique, le lecteur s'interroge. N'est-ce pas là, en creux, une image applicable à une autre société *a priori* opposée connaissant un pouvoir centralisé fort, une société urbanisée et fortement structurée, appliquant la propriété fundiaire et ayant déjà connu un régime politique monarchique et aristocratique ?

On pense ici bien entendu à la cité athénienne. En effet n'est-ce pas le « songe éveillé du groupe » qui est parvenu à faire éclore la

---

<sup>11</sup> « Droit naturel et positivisme juridique », *Annales de la Faculté de droit d'Aix*, nouvelle série, n° 1, 1918, p. 3-47.

<sup>12</sup> *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 23.

*demokratia* ? N'est-ce pas la fascination du pouvoir qui a conduit une société à se réapproprier celui-ci, à le canaliser, à conserver sa puissance en le transcendant ? Car les étudiants ne sont pas dupes d'une démocratie directe qui parvient à reconnecter le pouvoir et la société. Ce n'est certes pas « la société contre l'État », mais la société dans « l'État » ou plutôt la dilution du pouvoir au sein de la cité qui se donne à elle-même le pouvoir, qui se confond avec lui. Et c'est en toute connaissance de cause, ce qui n'est peut-être pas le cas dans la société décrite par Clastres, en conscience donc de ce que font au groupe, et aux individus qui le composent, la royauté, la tyrannie, l'aristocratie ou encore les oligarchies, notamment les ploutocraties, que les Athéniens ont construit et perfectionner leur *demokratia*.

C'est ici qu'intervient la troisième citation qui nous retient :

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<sup>13</sup>.

L'analyse de Clastres semble ici moins iconoclaste pour des étudiants qui se penchent sur la démocratie non libérale ou anté-libérale. N'est-il pas en l'occurrence également possible d'appliquer son propos à l'hypothèse des démocraties primitives ? L'autonomie des individus face au pouvoir extérieur ou monopolisé n'est-elle pas le trait commun ? La société qu'il décrit est suffisamment forte pour se défendre contre le pouvoir qui s'y agite.

Or, que font les Athéniens en choisissant leur démocratie directe si ce n'est acquérir une conscience et une organisation suffisamment solide pour empêcher la démocratie de dépérir ? Le cas athénien

---

<sup>13</sup> *La société contre l'État*, op. cit., p. 112.

montre en effet une communauté politique capable d'empêcher sa dislocation grâce à une stricte régulation des rapports de domination en son sein. Que sont à partir de la fin du VI<sup>e</sup> siècle l'ostracisme, le rôle de la Boulè connectée aux tribus, les règles de fonctionnement de l'ecclésià (notamment à partir de Périclès au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère), l'organisation de la hiérarchie des normes, l'Héliée comme tribunal populaire, la désignation des magistrats par tirage au sort et la durée d'une année seulement des fonctions, le rôle des esclaves publics ou encore le contrôle des comptes publics, si ce n'est autant de moyens exprimant la défiance envers le chef et la peur du despote ? La restauration démocratique du IV<sup>e</sup> siècle n'est-elle pas un choix par lequel les Athéniens, malgré la crise profonde qu'ils traversent, réaffirment leurs convictions ? Clastres convainc donc en ce qu'il n'est pas impensable que le groupe s'organise pour éviter le surgissement en son sein d'un monopole de l'autorité et donc une disparition de l'autonomie en faveur d'une hétéronomie liberticide. Athènes montre bien cette défiance organisée et collectivement exercée.

Dans ce même geste toutefois, Clastres vient heurter de front les recherches des juristes et des historiens du droit. Quels sont cette « société » autonome et cet « État » refusé ? Si l'on comprend bien que Clastres ne s'intéresse pas directement aux origines de ce qu'il nomme « État », qu'il n'entend pas en faire l'histoire, si l'on conçoit qu'il décrit une société construite contre tout autoritarisme, l'historien se pose la question de ce que recouvrent ces deux entités. Car si l'on considère que l'État naît uniquement au XVI<sup>e</sup> siècle en même temps que la conception moderne de la souveraineté, comme on l'enseigne à nos étudiants, on comprend mal pourquoi Clastres use d'un tel vocable qui tend à fondre en une seule et même entité l'autoritarisme ou le règne de l'hétéronomie avec l'État de l'époque moderne ou contemporain. De même, si tout pouvoir centralisé est État, alors rien ne l'est plus, de la même manière que si toute règle est du droit, rien ne l'est.

Alors qu'il nous a convaincus par ailleurs, il nous perd un peu sur cette question et sur celle de l'absence de contrainte au sein de la société qu'il décrit. Comment en effet ne pas voir dans cette « société » le lieu d'exercice d'autres formes de pouvoir du groupe sur ses membres, voire de certains membres ou collectifs sur d'autres.

À moins de verser dans un organicisme pour le moins daté et contestable, le groupe n'est pas une entité unanime et monolithique. Les mœurs et les règles dont se dote celui-ci n'en restent pas moins des contraintes et des formes de violence qui s'exercent sur les esprits aussi bien que sur les corps des individus (l'exemple de la torture est ici flagrant). La coercition ne peut-elle être que le fait de l'État (au sens de pouvoir confisqué au groupe) ? À ne voir que la force collective du groupe qui refuse le pouvoir d'un seul ou d'une minorité, Clastres n'est-il pas atteint d'une forme de cécité face aux forces, aux pouvoirs et aux violences qui s'exercent dans et par le groupe ? Si l'on refuse le mythe du caractère indépassable de l'État (au sens moderne) comme unique forme acceptable d'organisation sociopolitique, faut-il tomber dans celui de l'immanence du groupe et d'un *Volksgeist* originaire, bon et tout-puissant ? Que fait-on des acteurs réels dans l'histoire ? Quelle est donc la nature sociologique et juridique des « normes enseignées par les Ancêtres », de « la loi qui fonde à jamais la société comme un corps indivisé »<sup>14</sup> ? Les juristes, lecteurs de Clastres, se trouvent un peu perdus si ce n'est déçus par de telles affirmations. À refuser le pouvoir de l'Un ne prend-on pas le risque de ne plus voir celui de l'Autre ?

Quoi qu'il en soit, au terme de ces trop courtes notes de lecture, Pierre Clastres nous donne du grain à moudre et cela suffit pour qu'il soit nécessaire de le lire et le faire lire à nos étudiants.

---

<sup>14</sup> Sur ce point cf. les remarques de Pierre Birnbaum (« Sur les origines de la domination politique : à propos d'Etienne de la Boétie et de Pierre Clastres », *Revue française de science politique*, n° 1, 1977, p. 5-21) ainsi que la réponse de Pierre Clastres (« Le retour des Lumières », *ibid.*, p. 22-29) de laquelle sont extraits les passages cités.

# **DES SOCIÉTÉS PROTOHISTORIQUES CONTRE L'ÉTAT ? LES APPORTS DE L'ARCHÉOLOGIE**

Jean-Paul DEMOULE

Professeur émérite d'archéologie,  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

En l'absence d'archives écrites, l'interprétation archéologique ultime, au-delà des vestiges matériels, ne peut que se fonder sur les données de l'anthropologie sociale voire, pour les sociétés humaines les plus anciennes, sur celles de l'éthologie des primates. C'est pourquoi, même s'il pouvait parfois être maladroit, il a toujours existé un dialogue entre préhistoriens et anthropologues sociaux. Ainsi appelait-on « comparatisme ethnographique » la démarche qui, dans la première partie du XX<sup>e</sup> siècle, se contentait de plaquer des données ethnographiques sur des réalités archéologiques, essayant par exemple d'interpréter les restes d'ours dans les grottes paléolithiques à l'aide du « culte de l'ours » des populations de Sibérie orientale et du nord du Japon, alors qu'il s'agissait en général des vestiges d'occupations tout à fait naturelles de la part de ces ursidés anciens.

## **I. Anthropologie sociale et archéologie**

On parle également d'ethnoarchéologie lorsque des archéologues vont enquêter auprès de populations traditionnelles, objet normal d'étude des anthropologues, mais cette fois avec le regard propre de spécialistes de la culture matérielle, sachant que les anthropologues se concentrent usuellement sur des matières plus « nobles », mais qui laissent peu de traces matérielles, comme les mythes ou les systèmes de parenté<sup>1</sup>. Les enquêtes en Afrique d'Alain Galloway ou d'Olivier

---

<sup>1</sup> Olivier Gosselain, « À quoi bon l'ethnoarchéologie ? », *Le Genre humain*, 50, 2011/1, p. 87-111.

Gosselain concernant la production et la circulation des poteries, en Nouvelle-Guinée de Pierre et Anne-Marie Pétrequin à propos de la fabrication des haches en pierre polie ou d'Anick Coudart sur l'architecture vernaculaire, ou encore de Claudine Karlin sur l'élevage des rennes en Sibérie, ont relevé de cette approche probante dans le domaine francophone.

Mais au-delà, lorsqu'il s'agit cette fois du fonctionnement social, immatériel par nature, même s'il laisse aussi des traces matérielles ? Les offrandes funéraires sont en général un matériau de choix, dans la mesure où l'on dispose usuellement dans la tombe d'un défunt un certain nombre d'objets relevant de son statut. Il y a bien sûr des contre-exemples, comme les dignitaires catholiques ou wahabites qui se font inhumer sans aucun appareil, mais ce sont heureusement des exceptions. De même, il est des pratiques funéraires qui laissent fort peu de traces matérielles, comme la crémation hindouiste des corps suivie de la dispersion des cendres dans le fleuve sacré du Gange, ou bien les « tours du silence » de l'Anatolie, où l'on expose les corps pour qu'ils deviennent la proie des vautours jusqu'à disparition complète. Néanmoins, dans la plupart des sociétés traditionnelles, cette démarche fonctionne.

Sur le long terme, l'archéologie témoigne de sociétés humaines de plus en plus nombreuses et de plus en plus hiérarchisées puisque, aujourd'hui, la vingtaine de personnes les plus riches du monde ont autant de richesses que la moitié la plus pauvre de l'humanité. De fait, avec l'apparition de l'agriculture sédentaire, l'humanité est passée en dix mille ans (soit environ 4 % de la durée d'*Homo sapiens*) d'à peu près deux millions d'individus sur l'ensemble de la planète aux huit milliards – et bientôt dix milliards – actuels. La sédentarité et une nourriture mieux sécurisée font que si les chasseuses-cueilleuses avaient en moyenne un enfant tous les trois ou quatre ans, les agricultrices des sociétés traditionnelles, y compris dans la France du début du XX<sup>e</sup> siècle, pouvaient avoir un enfant chaque année, même si beaucoup mouraient en bas âge. C'est au cours du néolithique que l'on voit effectivement, grâce à l'étude des cimetières, que les inégalités sociales visibles émergent et ne cessent de croître, au vu à la fois des objets précieux laissés dans la tombe et de l'architecture de la tombe elle-même, comme par exemple les tombeaux mégalithiques des bords de l'Atlantique, chambres funéraires en

grosses dalles de pierre recouvertes d'un tertre de pierre et de terre, affirmant ainsi la puissance du défunt et de son clan.

## II. Des chefs sans pouvoir ?

Mais ce mouvement vers des hiérarchies sociales de plus en plus marquées, accompagnant des sociétés de plus en plus nombreuses, a-t-il été continu, ou bien y a-t-il eu parfois des résistances, des retours en arrière ? C'est là que la lecture de Pierre Clastres, trop tôt disparu, a été stimulante pour un certain nombre d'entre nous<sup>2</sup>. Clastres montre en effet que, contrairement à ce qu'une lecture rousseauiste de l'histoire aurait pu faire croire, il y a toujours eu des « chefs », même dans les sociétés les plus simples, telles qu'il les a lui-même décrites, ou telles que l'avait fait avant lui Claude Lévi-Strauss, lorsque ce dernier rendait compte dans *Tristes tropiques* de son séjour auprès des Nambikwara. Chez ces différents petits groupes amazoniens en effet, il y a bien un « chef », ou plutôt une sorte de leader charismatique, particulièrement bon orateur, et souvent le seul à posséder deux femmes.

Mais Clastres montre que tout est fait pour encadrer le pouvoir de ce « chef », qui a plus de devoirs que de droits et n'a aucun pouvoir économique puisqu'il n'y a rien à posséder ni à accumuler<sup>3</sup>. Dans le cas du chef Nambikwara, l'échec d'une expédition de chasse qu'il organisait le contraindrait, ses deux épouses et lui-même, à consacrer une journée entière à collecter racines et insectes pour nourrir néanmoins le groupe. Le chef est parfois traité avec dérision et, s'il est réputé comme grand guerrier, la remise en jeu constante de ce titre de gloire finit un jour ou l'autre par lui être fatale. Enfin, en Amérique du Sud du moins, des religions prophétiques promettant une « Terre sans Mal », représentent un autre mécanisme de résistance.

On pourrait ajouter des remarques suggérées par la Nouvelle-Guinée, voire d'autres régions du monde. Le *Big Man*, dans

---

<sup>2</sup> Jean-Paul Demoule, « L'archéologie du pouvoir : Oscillations et résistances dans l'Europe protohistorique », *Fonctionnement social de l'Âge du Fer : opérateurs et hypothèses pour la France* (A. Daubigney dir.), Université de Besançon, 1993, p. 259-274 ; Sophie Krausz, « Les Gaulois contre l'État », *Études celtiques*, 46, 2020, p. 7-26.

<sup>3</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État : Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.



la terminologie anthropologique locale, s'il veut conserver son prestige et son réseau d'obligés, est sans cesse obligé de redistribuer ses richesses émergentes, et donc de continuer à travailler pour s'efforcer d'en acquérir de nouvelles<sup>4</sup>. De même, lorsqu'il meurt, il est enterré avec ses richesses, souvent soigneusement brisées (dents de porcs notamment) afin de les rendre non récupérables. C'est une façon de l'honorer et une précieuse indication de statut pour les archéologues, mais c'est aussi un moyen pour la société de se débarrasser des richesses en question – une pratique qui n'a plus cours dans nos sociétés industrielles modernes !

Aussi, pour les archéologues et sur le temps long, l'interrogation sur l'émergence du pouvoir pourrait être inversée. La question ne serait plus de savoir comment le pouvoir émerge, voire comment on peut lui résister<sup>5</sup>, mais plutôt de comprendre comment tous ces mécanismes de contrôle du pouvoir ont à un moment ou un autre fait défaut. À défaut de pouvoir le percevoir archéologiquement, du moins peut-on rechercher si, régulièrement ou non, des sociétés déjà bien hiérarchisées, ou du moins les marques, notamment funéraires, de cette hiérarchisation, se sont, à un moment ou à un autre, défaites<sup>6</sup>.

### III. Oscillations néolithiques

Or en appliquant ce modèle à chaque fois à une région donnée, on peut observer que, avec des modalités diverses, cela a bien été le cas. Ainsi, au Proche-Orient, l'agriculture sédentaire émerge aux environs de 9500 ans avant notre ère. On passe petit à petit de villages de quelques dizaines d'habitants à de nouveaux villages de plusieurs centaines d'habitants, et bientôt plusieurs milliers. Or au milieu du VII<sup>e</sup> millénaire, ces grandes agglomérations disparaissent. On a mis cet effondrement en partie en relation avec un événement climatique, dit « événement 6/2 » (ou *6/2 event*) dans la mesure où il est daté de 6200 avant notre ère, un refroidissement brutal dû au déversement dans l'Atlantique d'un immense lac glaciaire canadien.

---

<sup>4</sup> Pierre Lemonnier, *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.

<sup>5</sup> Daniel Miller, Michael Rowlands et Chris Tilley (dir.), *Domination and Resistance*, Routledge, 1989.

<sup>6</sup> Jean-Paul Demoule, « L'archéologie du pouvoir », *loc. cit.*

On constate cependant qu'ensuite, des sites de grandes tailles ne réapparaissent pas de sitôt. Ainsi la Mésopotamie (l'Iraq actuel), qui n'avait pas encore été colonisée par des agriculteurs jusque-là, l'est à ce moment par les cultures dites de Hassuna et surtout de Halaf, qui se répandent, depuis la Syrie au nord jusqu'au golfe arabo-persique au sud, en quelques siècles seulement à partir de la fin de ce même VII<sup>e</sup> millénaire. En effet, dès qu'un village atteignait une certaine taille, une partie de la population allait fonder un autre village un peu plus au sud. Il est difficile de ne pas penser qu'il s'agissait bien d'un choix social et politique pour éviter de trop grosses concentrations humaines, sources de difficultés logistiques et humaines<sup>7</sup>. Mais lorsqu'il ne sera pas possible d'aller plus loin, le bassin fertile du Tigre et de l'Euphrate étant cerné par des mers, des déserts ou des montagnes, sorte de nasse écologique sans échappatoire, les agglomérations ne cesseront de grandir en taille avec la culture dite d'Obeid, pour déboucher finalement, avec la culture d'Uruk du IV<sup>e</sup> millénaire, sur les premières cités-États du monde.

De fait, dans le même temps, à la fois à partir du Levant et de l'Anatolie, d'autres communautés humaines, jugées ou se jugeant excédentaires (pour des raisons économiques ou politiques), abordent l'Europe sud-orientale, les unes d'île en île par la mer Égée, les autres en longeant le littoral nord de cette mer, et commencent à implanter l'économie agricole sédentaire dans la péninsule balkanique. De là, les unes continuent de longer le littoral nord de la Méditerranée et, de proche en proche, jusqu'à la péninsule ibérique, utilisant au besoin des pirogues monoxyles ; les autres remontent vers le nord et investissent l'Europe tempérée, dans laquelle elles se répandent progressivement, de la mer Noire à l'Atlantique, et des Alpes à la Baltique. Ce mouvement ne mettra que deux millénaires à peine pour, depuis la mer Égée, atteindre l'Atlantique vers le milieu du V<sup>e</sup> millénaire.

Effectivement, là encore, les agglomérations ne dépassent guère une ou deux centaines de personnes et, à chaque génération, une partie de la population part fonder un autre village un peu plus loin

---

<sup>7</sup> Jean-Daniel Forest, *Mésopotamie – L'apparition de l'état, VII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> millénaires*, Milan-Paris, Jaca Book & Paris-Méditerranée, 1996.

vers l'ouest<sup>8</sup>. C'est, comme en Mésopotamie, lorsqu'on ne pourra pas aller plus loin face à la barrière de l'Atlantique – du moins jusqu'à Christophe Colomb – que les premiers signes d'inégalités sociales visibles se feront jour. Mais comme l'espace européen est beaucoup plus vaste que la Mésopotamie, la montée vers l'État prendra néanmoins près de quatre millénaires supplémentaires, si l'on met à part les quelques siècles d'existence des proto-États crétois et mycéniens évoqués plus loin.

Cette « montée » cependant n'aura rien de régulier. On constate au contraire, dans chaque région, une alternance de périodes de plus forte concentration du pouvoir, et d'autres où les inégalités redeviennent beaucoup moins visibles. Ainsi, sur les bords de l'Atlantique, précisément là où on ne peut pas aller plus loin, sont érigés dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> millénaire d'imposants tombeaux mégalithiques, où les dominants sont inhumés dans une chambre funéraire en grosses dalles de granite (les *dolmens*) que recouvraient et protégeaient un vaste tertre de terres et de pierres – le principe des pyramides égyptiennes, mais deux millénaires plus tôt. Les défunts emportaient des objets précieux, haches vertes en jadéite venues des Alpes (du Mont Viso, plus précisément) et jamais utilisées, colliers en variscite, pierre semi-précieuse importée de la péninsule ibérique, etc.

À l'autre bout de l'Europe, coincée cette fois contre la mer Noire, on trouve avec la culture de Varna dans l'actuelle Bulgarie, non pas une architecture funéraire spectaculaire, mais des défunts inhumés avec des biens plus précieux encore, parures en or, les premières de l'histoire humaine, objets en cuivre, très longues lames de silex exigeant l'utilisation d'une machine à levier pour pouvoir être débitées. Atteignant jusqu'à 45 cm de longueur, soit les plus longues jamais taillées par l'homme, leur fragilité ne permettait aucune utilisation pratique, si ce n'est de témoigner du prestige de leur possesseur. Un peu plus au nord-est, se trouvaient sur les territoires des actuelles Roumanie et Ukraine, dans la culture dite de Cucuteni-Tripolje, d'immenses villages organisés en cercles concentriques et qui ont compté à chaque fois plusieurs milliers d'habitants. Les très rares nécropoles connues témoignent également de différences

---

<sup>8</sup> Bohumil Soudský, « Higher level archaeological entities : models and reality », *The Explanation of Culture Change : Models in Prehistory* (C. Renfrew dir.), Londres, Methuen, 1973, p. 195-207.

sociales marquées, avec également la présence d'objets en cuivre, tandis que plusieurs dépôts enterrés contenant de nombreux objets en cuivre, étaient autant d'indices de thésaurisation.

Néanmoins, à l'est comme à l'ouest, ces manifestations somptuaires disparaissent vers le début du IV<sup>e</sup> millénaire. Il n'y a plus, sur les côtes atlantiques, de grands tumulus, même si l'utilisation de grandes dalles pour construire des chambres funéraires enterrées se généralise. Mais cette fois ces monuments se font beaucoup plus discrets en surface, et surtout contiennent désormais des dizaines, voire des centaines de corps déposés au fur et à mesure des décès, et sans aucun objet de prestige les accompagnant. Les études d'anthropologie biologique indiquent que les défunts étaient regroupés par famille à l'intérieur de ces monuments, appelés « allées couvertes ». Que s'est-il passé ? Peut-être pas une révolution « démocratique », mais au moins un sérieux retour à des sociétés beaucoup moins inégalitaires. On ignore en effet si c'est l'ensemble du corps social qui se retrouvait dans ces monuments collectifs, ou seulement une partie. Dans ce dernier cas, on peut en tout cas penser aux affrontements permanents attestés aux époques historiques entre les grandes familles aristocratiques d'une part, et aux tentatives, parfois réussies, de montée d'un pouvoir personnel autocratique, ce que l'on retrouve aussi bien dans l'histoire de Rome ou d'Athènes, que dans la France de l'Ancien Régime avec l'épisode de la Fronde, ou avec la *Magna Carta* imposée au roi d'Angleterre Jean Sans Terre par les grands seigneurs, ou encore dans la Russie tsariste, entre Ivan le Terrible et les boyards.

Dans l'est de l'Europe, toujours dans la première moitié du IV<sup>e</sup> millénaire, les grandes agglomérations de Moldavie et d'Ukraine disparaissent. On a mis parfois cette disparition au compte d'invasions venues des steppes, mais l'archéologie dans le style des objets comme la génétique dans les analyses des ossements humains montrent au contraire un métissage progressif au fil du temps des cultures steppiques avec celle de Cucuteni-Tripolje<sup>9</sup>. On a invoqué également une hypothétique épidémie de peste, qui reste à prouver. En réalité, des analyses plus fines de l'évolution de ces

---

<sup>9</sup> Sandra Penske *et al.*, « Early contact between late farming and pastoralist societies in southeastern Europe », *Nature*, 620, 2023, p. 358-365 ; Sergiu Popovici, *Cultura Usatovo. Arheologia funerară a unei societăți din epoca bronzului*, Târgoviște, Cetatea de Scaun, 2023.

agglomérations semblent montrer que dans un premier temps chaque sous-partie de ces grands villages possédait une sorte de maison commune, lieu d'un pouvoir intermédiaire ; mais que dans un second temps ces bâtiments disparaissent, suggérant un pouvoir centralisateur unique sur l'ensemble de la communauté, lequel aurait pu conduire à des tensions de plus en plus importantes, et finalement à la désintégration de ces sociétés<sup>10</sup>.

#### IV. Après le néolithique

Pour revenir à l'Europe occidentale, l'âge du Bronze ancien, au début du II<sup>e</sup> millénaire avant notre ère, est marqué des deux côtés de la Manche, avec la culture du Wessex et des Tumulus armoricains, par le retour de tombes individuelles imposantes sous de grands tertres de terre, accompagnées d'objets précieux, parures en or et armes en bronze. Mais là encore, ces coutumes sociales n'ont qu'un temps et, vers le milieu du même millénaire, c'est-à-dire l'âge du Bronze moyen, le rituel du tumulus funéraire se généralise dans toute l'Europe et on fait face désormais à de vastes nécropoles réunissant de tels monuments, néanmoins de taille souvent réduite et avec des offrandes funéraires généralement modestes. Là encore, il semble qu'une part beaucoup plus importante de la société se soit emparée pour son propre compte de ce qui, naguère, ne signalait que le sommet de la pyramide sociale.

Au même moment, dans l'Europe du sud-est cette fois, émergent les premiers signes d'une marche vers de véritables cités-États, avec les palais minoens en Crète (déjà présent au début du II<sup>e</sup> millénaire mais dont l'interprétation reste en débat) et surtout les places-fortes mycéniennes, comme à Mycènes, Pylos, Tirynthe ou encore Thèbes. Elles sont associées à d'imposants tombeaux comportant des voutes à coupoles, bien connus autour de Mycènes. Ce nouvel ordre (dont l'Iliade rapportera plus tard le souvenir mythifié) ne durera pourtant que trois ou quatre siècles, pour sombrer au début du XII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dans le contexte de troubles généralisés concernant toute

---

<sup>10</sup> Robert Hofmann *et al.*, « Governing Tripolye : Integrative architecture in Tripolye settlements », *PLoS ONE* 14(9) : e0222243, 2019 [<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0222243>].

la Méditerranée orientale et qui voient tout autant l'effondrement de l'empire hittite ou les migrations dites des Peuples de la Mer<sup>11</sup>.

Ce dernier événement est d'autant plus intéressant qu'à l'explication classique de l'effondrement, d'autres chercheurs ont opposé un point de vue différent<sup>12</sup>. D'une part, tout ne s'est pas produit en même temps. D'autre part, ce n'est pas un paysage désolé, baptisé « Âges sombres » par les historiens et archéologues déçus devant la disparition des palais et des trésors funéraires, qui succède à cet « effondrement », mais un retour à des économies villageoises finalement plus à même d'exploiter au mieux leur environnement, économies qui déboucheront à peine quatre siècles plus tard sur le « Miracle grec »<sup>13</sup>. En réalité, c'est la couche supérieure dominante et probablement oppressive de la société qui a disparu, mais non la société et sa culture traditionnelle.

On pourrait en dire sans doute autant d'autres effondrements. Ainsi, celui de la civilisation de l'Indus au Pakistan ne semble plus le fait d'invasions venues du nord mais plutôt celui de la fragilité d'un système urbain coûteux et surdimensionné. Tout comme le fameux « Maya collapse » des auteurs états-unis a certes fait disparaître un système étatique et urbain fondé sur d'impressionnantes pyramides et de puissantes cités-États ; mais des millions de personnes parlent toujours aujourd'hui des langues mayas dans la péninsule mexicaine du Yucatan : seul le système politique s'est effondré. Citons encore, à peine plus tard, la cité de Cahokia dans la vallée moyenne du Mississippi, qui comptait environ vingt mille habitants, qui disparaît tout autant.

En Europe nord-occidentale toujours, l'expansion et la chute des « résidences princières » celtiques du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère témoignent de phénomènes comparables<sup>14</sup>. Après leur disparition, les nécropoles du V<sup>e</sup> siècle montrent à nouveau une société assez peu différenciée, avant que de nouveau, tout au début du IV<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>11</sup> Eric Cline, *1177 avant J.-C. : Le jour où la civilisation s'est effondrée*, Paris, La Découverte, 2015.

<sup>12</sup> Guy D. Middleton, *Collapse and Transformation : The Late Bronze Age to Early Iron Age in the Aegean*, Oxford, Oxbow, 2020 ; Jesse Millek, *Destruction and Its Impact on Ancient Societies at the End of the Bronze Age*, Atlanta, Lockwood Press, 2023.

<sup>13</sup> Annie Schnapp-Gourbeillon, *Aux origines de la Grèce : XIII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère : La genèse du politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

<sup>14</sup> Sophie Krausz, « Les Gaulois contre l'État », *loc. cit.*

réapparaissent des personnages importants inhumés sur leur char avec des objets de luxe, mais pour seulement quelques décennies, puisqu'ils font place au III<sup>e</sup> siècle à une société des morts moins inégalitaire, moment qui coïncide avec le départ vers le sud de l'Europe d'une partie des membres de ladite société sous la forme des migrations, ou « invasions » celtiques<sup>15</sup>.

Toutefois, dès le second siècle, certains villages se regroupent au sein de nouvelles places fortes, les *oppida*, donnant naissance aux premières formations étatiques de la Gaule, un processus que la conquête romaine allait peu à peu accélérer, et définitivement. L'Empire romain, on le sait, se dissoudra à son tour, du moins dans sa partie occidentale, pour se fractionner en diverses formations étatiques plus ou moins durables.

## V. Vivre sans État ?

Il ne fait guère de doute que les oscillations politiques plus ou moins régulières décrites ici se retrouveraient de diverses manières dans bien d'autres parties du monde. Comment les interpréter en dernière analyse ? L'une des leçons est sans doute qu'il n'y a que bien rarement de causes uniques, si tant est qu'elles puissent être établies avec certitude. Il s'agit bien toujours de causes plurielles, en effet domino. Il peut y avoir des causes environnementales, comme les dégradations climatiques de la fin du I<sup>er</sup> millénaire de notre ère qui sont invoquées pour les Mayas et causèrent une grave crise agricole. Une fragilisation de la société peut alors être une incitation à des agressions extérieures. La crise de l'économie fragilise en retour le pouvoir des dominants, qui assuraient notamment leur prestige sur leurs liens supposés privilégiés avec les forces surnaturelles, qui désormais semblent leur faire défaut. Ce sont donc bien des causes imbriquées qui sont en jeu, mais qui impliquent aussi, dans une implosion interne, la résistance des dominés, résistance latente qui peut à la faveur de la crise s'exprimer et mettre à bas un système social par trop inégalitaire.

---

<sup>15</sup> Jean-Paul Demoule, « Chronologie et société dans les nécropoles celtiques de la culture Aisne-Marne, du VI<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère », *Revue Archéologique de Picardie*, Supplément n° 15, 1999.

On retrouve donc bien l'anthropologie dite anarchiste (au sens du grec ancien *archê*, le pouvoir, le *an-* étant le préfixe négatif), avec les travaux de ses deux générations successives<sup>16</sup>. Bien sûr, tous les auteurs n'ont pas développé exactement les mêmes thèses ni les mêmes points de vue. Mais au moins trois formes de résistance peuvent s'y trouver décrites. La plus simple est effectivement la contribution à l'effondrement d'un pouvoir trop contraignant, mais éventuellement fragilisé, dont on a vu plusieurs exemples. La seconde est celle de l'évitement d'un tel pouvoir montant, notamment en évitant les concentrations humaines trop importantes par des scissions régulières des communautés une fois atteint un point démographique jugé critique, comme le suggère la colonisation agricole de la Mésopotamie, puis de l'Europe. La troisième a été étudiée *in vivo* par James C. Scott dans la région d'Asie du sud-est appelée *Zomia* par les géographes, ou par Alfredo Gonzalez-Ruibal aux limites de l'Éthiopie et du Soudan : ce sont des communautés qui ont tâché de survivre dans les interstices entre les États, ce que James C. Scott a justement appelé « l'art de ne pas être gouverné »<sup>17</sup>. On pourrait voir dans les zones de résistance à l'agriculture, par exemple dans l'Europe du nord-est, de telles formes.

Il a cependant été reproché à Clastres que les Amérindiens n'auraient pu mettre en place des mécanismes pour se prémunir de l'État, puisqu'ils ne pouvaient savoir d'avance ce qu'aurait été un État, formation sociale qu'ils ne connaissaient justement pas<sup>18</sup>. Cette

---

<sup>16</sup> Jean-Paul Demoule, « Préface : diaboliques céréales », *Homo Domesticus, une histoire profonde des premiers États* (James C. Scott dir.), Paris, La Découverte, 2019, p. I-XVIII ; id., « L'anthropologie anarchiste », *Encyclopaedia Universalis*, 2022, en ligne ; celle de Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit. ; James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 ; id., *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Le Seuil, 2013 ; id., *Homo Domesticus, une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019 ; Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976 ; Christian Sigrist, *Regulierte Anarchie : Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Berlin, Lit Verlag, 1997 ; puis celle de David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, Montréal, Lux, 2006 ; David Graeber et David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021 ; ou Alfredo Gonzalez-Ruibal, *An Archaeology of Resistance. Materiality and Time in an African Borderland*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2014.

<sup>17</sup> James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance*, op. cit.

<sup>18</sup> Jean-William Lapierre, *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Le Seuil, 1977.



critique est un peu réductrice. D'une part les Amérindiens étudiés par Clastres pouvaient parfaitement avoir entendu parler des États, lesquels n'étaient pas si loin, et leurs ancêtres tout autant, l'empire Inca par exemple ayant exercé une domination particulièrement lourde, bien que pour peu de temps. Par ailleurs, ce n'est pas encore directement à la montée de l'État que ces mécanismes s'adressaient, mais à une forme de pouvoir qui tendrait à devenir excessive, bien avant l'État proprement dit.

Néanmoins, on pourrait avancer également que l'anthropologie anarchiste se place certes du point de vue des dominés, mais qu'elle n'analyse pas forcément les rapports de pouvoir, du moins tels que les décrirait une approche marxiste. On sait que, dans le contexte des affrontements idéologiques liés à mai 1968, de vives critiques ont été adressées par Pierre Clastres aux anthropologues marxistes français du moment dans un article posthume<sup>19</sup>. Il n'en reste pas moins que, quant à l'analyse des mécanismes de pouvoir, les deux approches peuvent être complémentaires. C'est ce à quoi s'était consacré en Allemagne l'anthropologue Christian Sigrist, venu du marxisme (ce qui entraîna pour lui des difficultés académiques), lorsqu'il décrit l'« anarchie régulée » de certaines sociétés lignagères africaines<sup>20</sup>. Une telle approche a été également appliquée de manière probante aux sociétés anciennes<sup>21</sup>.

Dans une autre perspective, il n'est pas certain que le *best-seller* de David Graeber et David Wengrow<sup>22</sup> représente, malgré son sous-titre, une si « nouvelle histoire de l'humanité » dans la mesure où il montre à nouveau que la trajectoire des sociétés n'a souvent pas été linéaire, comme cela vient d'être développé ici, d'autant qu'un certain nombre des exemples invoqués à l'appui de sociétés qui auraient été de grande taille, mais néanmoins égalitaires (les agglomérations déjà mentionnées de la culture de Cucuteni-Tripolje, ou la ville de Teotihuacan, etc.), méritent pour le moins d'être débattus. Leur ouvrage suppose finalement une sorte de liberté des sociétés qui se

---

<sup>19</sup> Pierre Clastres, « Les marxistes et leur anthropologie », *Libre*, n° 3, 1978, p. 135-149.

<sup>20</sup> Christian Sigrist, *Regulierte Anarchie*, *op. cit.*

<sup>21</sup> Christophe Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était – Aux origines de l'oppression des femmes*, 3<sup>e</sup> éd Toulouse, Smolny, 2022.

<sup>22</sup> David Graeber et David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, *op. cit.*

seraient dirigées à leur guise vers telle ou telle forme d'organisation., ce qui peut aussi se discuter. Le rôle de l'archéologie est justement de mesurer plus précisément les contraintes matérielles qui ont pu peser, aussi bien sur les moments de crise que sur les moments où les mécanismes de contrôle initiaux contre la montée du pouvoir se sont désagrégés. L'accumulation de biens au fur et à mesure de la croissance de la population permise par le mode de vie agricole a fait en particulier que le pouvoir politique, déjà là mais sans beaucoup de pouvoir, est devenu aussi un pouvoir économique, garanti néanmoins par des puissances surnaturelles supposées, comme le suggèrent les traces matérielles de rituels associés aux tombes des dominants.

Bien que ce n'ait pas grand sens, on ne peut que regretter en conclusion la mort accidentelle prématurée de Pierre Clastres, dont les écrits ont dès le début été une source précieuse d'inspiration pour les archéologues, et pas seulement eux.



# LES GAULOIS, UNE SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT ?

Sophie KRAUSZ

Professeur de Protohistoire européenne,  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Le titre de cet article fait écho au célèbre ouvrage de Pierre Clastres *La société contre l'État* (1974). À travers cette métaphore, j'ai tenté d'explorer un épisode singulier de l'histoire politique des sociétés européennes de l'âge du Fer<sup>1</sup>.

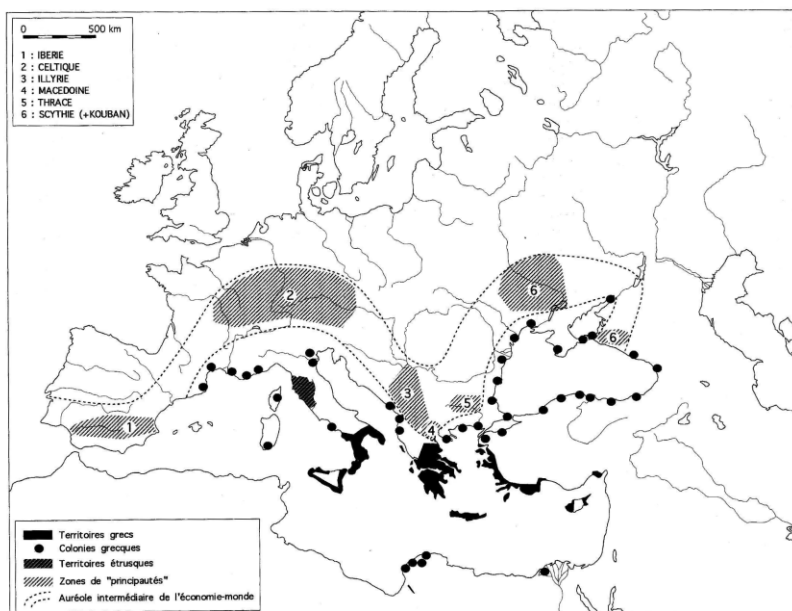


Fig. 3 - Localisation des six phénomènes princiers étudiés.

Illustration 1 : Les phénomènes princiers en Europe continentale, dans P. Brun, « La genèse de l'Etat : les apports de l'archéologie », *Les princes de la Protohistoire et l'émergence de l'Etat* (P. Ruby dir.), Naples-Rome : Centre Jean Bérard/École de Rome, p. 31-42, fig. 3.

<sup>1</sup> S. Krausz, « Les Gaulois contre l'État », *Études Celtiques*, 46, 2020, p. 7-26.

Dans plusieurs secteurs de la zone nord-alpine (illustration 1), des habitats particulièrement riches se développent aux VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C. avant de disparaître brutalement vers 450/420 avant J.-C. Certaines résidences princières, comme les appellent les archéologues<sup>2</sup>, s'éclipsent dans un laps de temps de quelques années, alors que d'autres se transforment en autre chose comme à Bourges (Cher)<sup>3</sup>. Étant donné que nous n'avons pas de texte rédigé à cette époque, ni latin ni grec, encore moins celtique, seules les données archéologiques peuvent nous permettre de comprendre ce qui a bien pu se passer dans ces communautés et pourquoi.

L'hypothèse politique que je propose s'appuie sur des données archéologiques et scientifiques mais elle est également teintée d'une provocation. En effet, au XIX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte pétri de colonisation, les Gaulois étaient considérés comme des barbares que la conquête romaine avait heureusement permis de civiliser. Avant que Rome ne les regarde, nos ancêtres étaient des sauvages, sans histoire, sans culture, sans compétences ni connaissances. Fort heureusement, l'archéologie démontre depuis plusieurs décennies que les Celtes de l'Europe continentale étaient des sociétés développées. Mais leurs cultures étaient si différentes de celles des Romains et des Grecs, qu'elles ont longtemps été considérées comme inférieures. Leurs spécificités et leur rythme d'évolution n'ont pas été pris en compte mais comparés à de « grandes civilisations » érigées en modèles. L'infériorité de ces peuples touchait tous les domaines de la société, le politique ne faisant pas exception : l'absence d'État a longtemps été considérée comme un archaïsme dans les sociétés d'Europe continentale, mais sans que l'on se demande comment leurs systèmes politiques fonctionnaient.

L'État n'est pourtant qu'un choix politique parmi de nombreux systèmes et il n'est supérieur aux autres que pour ceux qui l'érigent en modèle<sup>4</sup>. Les sociétés celtiques n'ont peut-être pas eu besoin de créer des États, d'autres modèles politiques étant sans doute plus

---

<sup>2</sup> P. Brun, B. Chaume, « Une éphémère tentative d'urbanisation en Europe centre-occidentale durant les VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C. ? », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 110-2, 2013, p. 319-349.

<sup>3</sup> <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/carbone-14-le-magazine-de-l-archeologie/les-gaulois-contre-l-etat-7076671>.

<sup>4</sup> S. Krausz, *op. cit.*, p. 297.

adaptés à leur fonctionnement. Ces communautés étant contemporaines de Rome et d'Athènes qui étaient organisées en États depuis le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., elles connaissaient les systèmes politiques de ces voisins avec lesquels elles commerçaient activement depuis longtemps. Il faut donc se demander si ces sociétés n'ont pas rejeté l'État en tant que système politique, délibérément et en toute connaissance de cause.

## I. Princes et princesses de l'âge du Fer



Illustration 2 : Reconstitution de la tombe princière de Hochdorf, Allemagne, VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. ©Stork, Keltenmuseum Hochdorf/Enz.

Les tombeaux princiers de la fin du Premier âge du Fer constituent sans aucun doute l'un des aspects les plus spectaculaires de cette civilisation d'Europe continentale (illustration 2). Ce sont ces tombes qui permettent aux archéologues de déterminer le caractère princier ou royal de cette culture, auquel le site éponyme de Hallstatt (Autriche) a donné son nom.

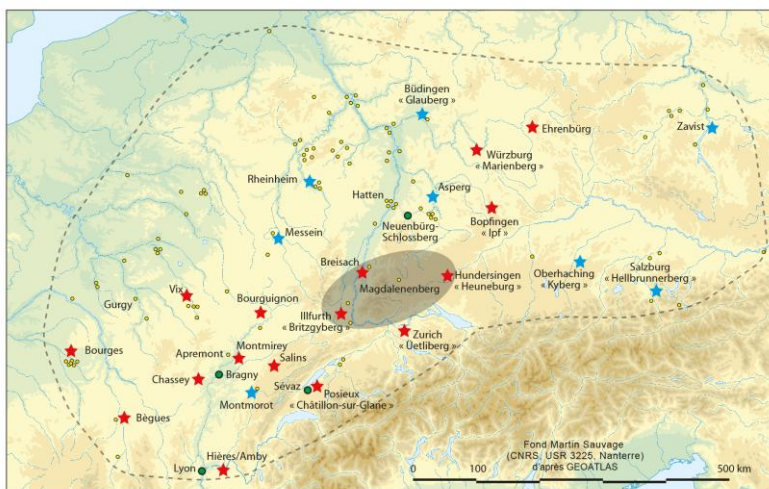


Fig. 5 – Carte du phénomène « princier ». Zone grise : « berceau » du phénomène; étoile rouge : centre princier attesté ou probable; étoile bleue : centre princier possible; cercle vert : important établissement artisanal; cercle jaune : tombe à importation grecque ou étrusque; tiretés : limite du complexe culturel nord-alpin aux VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles av. J. C.

Illustration 3 : Le complexe princier nord-alpin, hallstattien, dans P. Brun, B. Chaume, « Une éphémère tentative d'urbanisation en Europe centre-occidentale durant les VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C. ? », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 110-2, 2013, p. 319-349, fig. 5.

À la Heuneburg (Bade-Wurtemberg, Allemagne), une agglomération se développe de manière spectaculaire vers 630/620 avant J.-C (illustration 3). L'habitat s'étend dans deux secteurs distincts : d'une part sur une colline dominant la rive gauche du Danube (acropole), d'autre part dans des quartiers situés en contrebas de cette acropole. Au total, cette agglomération s'étendait sur surface de 80 à 100 ha et pouvait abriter une population de 5000 habitants au minimum. Vers 540/530 avant J.-C., la Heuneburg est détruite dans un incendie généralisé, qui ravage en particulier le centre de l'acropole, le rempart et certains quartiers bas. Cette catastrophe entraîne une réduction de la ville basse qui ne sera jamais reconstruite. Quant à la ville haute, elle est rebâtie avec une nouvelle fortification. Mais vers 450 avant J.-C., une nouvelle destruction signe la disparition définitive de la Heuneburg.

L'histoire du complexe princier de Vix (Côte d'Or) commence comme celle de la Heuneburg avec un site fortifié comprenant une

acropole, des quartiers bas et une nécropole princière<sup>5</sup>. Au milieu du côté est de l'acropole, se trouve un bâtiment à abside de dimensions hors normes (33 × 20 m). Avec ses peintures murales et son architecture exceptionnelle, ce bâtiment était probablement le palais de la princesse enterrée au pied de l'acropole vers 500 avant J.-C. La résidence princière de Vix disparaît totalement et définitivement vers 450 avant J.-C. On a trouvé à plusieurs endroits, comme à la Heuneburg, des traces d'incendie.

Mon dernier exemple est celui du complexe princier de Bourges (Cher) qui se distingue par une configuration différente de celle des deux sites princiers précédents. Son origine est ancrée dans l'histoire ancienne des clans aristocratiques du Berry dont les territoires sont perceptibles dès l'âge du Bronze<sup>6</sup>. Ces communautés semblent s'être enrichies grâce à une agriculture performante dans des territoires à fort potentiel agricole. Parallèlement à cette potentialité, le site de Bourges s'est développé dans une région riche en minerai de fer, une ressource qui a probablement entraîné l'installation de cette communauté et généré son enrichissement. Comme à la Heuneburg et à Vix, au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., l'agglomération de Bourges comprend une acropole : elle est située sur un promontoire à la confluence de l'Yèvre et de l'Auron. En contrebas, des faubourgs se sont développés, accueillant à la fois les installations artisanales et funéraires, sur une surface d'au moins 200 ha autour de l'acropole.

Mais la principale question qui se pose à Bourges est celle de l'autonomie de ces quartiers périphériques par rapport à la résidence princière installée depuis l'origine sur l'acropole. En effet, on se demande si les populations qui vivaient et travaillaient dans les faubourgs artisanaux ont pu se trouver dans la dépendance économique et politique des familles princières installées sur l'acropole aux VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C.

En effet, l'habitat princier de l'acropole est détruit vers 450 avant J.-C., mais une agglomération continue à fonctionner et à se développer dans les faubourgs bien après cette date. La question

---

<sup>5</sup> <https://musee-vix.fr/fr/visite-collection/7#sthash.122peX5i.dpbs>.

<sup>6</sup> L. Augier, S. Krausz, « Le complexe princier de Bourges : nouvelles perspectives sur la chronologie et le territoire », *Vix et le phénomène princier, Actes du colloque de Châtillon-sur-Seine 2016* (P. Brun, B. Chaume, F. Sacchetti éd.), Pessac, Ausonius Editions, 2021 (coll. DAN@, 5), p. 77-94 [<https://una-editions.fr/le-complexe-princier-de-bourges/>].



que nous nous posons est celle de savoir si cette agglomération a été développée par les princes eux-mêmes : ont-ils délaissé l'acropole pour s'installer dans la plaine ? Ou bien, les artisans auraient-ils ravi le pouvoir des princes pour prendre le contrôle de la production du complexe princier ?

## II. La société hallstattienne contre l'État ?

L'émergence du phénomène princier n'est pas liée à l'irruption brutale de populations étrangères à la suite de conquêtes territoriales. Il s'agit plutôt d'un changement de système politique que provoquent des communautés déjà ancrées, souveraines sur leur territoire et comportant une forte composante aristocratique. Ces communautés se sont développées au sein d'un puissant réseau économique, le site moteur étant peut-être celui de la Heuneburg, idéalement placé sur le Danube. Ce réseau se serait progressivement étoffé, invitant des entités territoriales périphériques ayant la main sur de riches ressources de minerais et de produits agricoles, bien implantées elles aussi sur des voies de communication stratégiques.

Une telle stimulation de la production implique un renforcement exponentiel des moyens humains. Si les ressources humaines qualifiées font défaut dans une communauté, elles nécessitent un recrutement externe sous différentes formes, l'esclavage n'étant pas exclu. L'introduction de nouvelles populations dans la communauté, en l'occurrence pour augmenter la productivité économique, constitue un scénario possible de la formation d'un système étatique<sup>7</sup>. En effet, dans différents endroits du monde et à différentes époques (Égypte, Mésopotamie, Chine, Mésoamérique), on peut observer que là où des nucléons urbains se développent rapidement, leur croissance ne peut pas uniquement être expliquée par la démographie de la population villageoise préexistante. Si ce n'est pas la démographie, il ne peut s'agir que d'afflux de populations venant s'établir à titre individuel ou en groupes plus ou moins nombreux. Et si les nouveaux arrivants n'ont pas de relations de parenté avec les populations autochtones, cela implique, pour qu'ils s'installent, l'existence de processus sociaux d'adoption ou d'homologation des

---

<sup>7</sup> M. Campagno, « Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État », *Revue du MAUSS permanente*, 2012, [www.journaldumauss.net/.?Pierre-Clastres-et-le-probleme-de](http://www.journaldumauss.net/.?Pierre-Clastres-et-le-probleme-de).

étrangers. Ces processus peuvent aboutir à des résultats très différents : soit les autochtones intègrent les nouveaux venus comme s'ils étaient des parents (ce qui est plus simple si ce sont des migrants individuels), soit ils les placent dans une situation de dépendance. Dans le second cas, plus probable s'il s'agit de grands groupes, les autochtones peuvent fonder des relations de subordination et/ou de patronage auxquelles les nouveaux arrivants doivent se soumettre.

Des hiérarchies sociales peuvent alors apparaître, différenciant voire opposant des groupes qui n'ont pas de lien de parenté. Les relations sociales entre groupes peuvent alors devenir conflictuelles. Si un groupe social prédomine sur les autres de manière permanente et régule les conflits entre les groupes, les conditions deviennent alors socialement favorables à l'émergence de l'État. Ce modèle explique la formation de villes par la convergence de groupes de provenances diverses (des trames parentales différentes) aboutissant à une composition sociale hétérogène.

Le site du Glauberg (Hesse, Allemagne) est pour le moment le seul complexe princier hallstattien qui fournit des arguments en faveur de ce scénario. Les études d'ADN réalisées sur une série d'individus inhumés dans des silos<sup>8</sup> ont permis d'observer qu'il n'y avait pas de relations de parenté entre les hommes, les femmes et les enfants inhumés dans ces structures<sup>9</sup>. Ces individus appartenaient à des familles différentes. Au contraire du prince recouvert d'or, inhumé dans un tumulus à quelques dizaines de mètres, les individus des silos ont eu un régime pauvre en protéines animales, basé essentiellement sur le millet. Leurs squelettes présentent de nombreuses lésions articulaires, révélant un mode de vie intense et physiquement stressant. D'autres analyses montrent qu'ils ne sont pas nés au Glauberg, mais ils y ont vécu et y sont morts. Ces individus physiquement altérés et mal nourris toute leur vie peuvent probablement être considérés comme des personnes de statut

---

<sup>8</sup> Les silos sont des structures enterrées pour stocker des céréales. Les défunts retrouvés au Glauberg dans les silos différents des individus inhumés habituellement dans des tombes et dans un cimetière.

<sup>9</sup> C. Knipper, C. Meyer, F. Jacobi, C. Roth, M. Fecher, E. Stephan, K. Schatz, L. Hansen, A. Posluschny, B. Höppner, M. Maus, C. F. E. Pare, K. W. Alt, « Social differentiation and land use at an Early Iron Age "princely seat": bioarchaeological investigations at the Glauberg (Germany) », *Journal of Archaeological Science*, 41<sup>e</sup> Supplement C, 2014, p. 818-835.

inférieur, c'est-à-dire des esclaves. Nous avons ainsi au Glauberg un sérieux indice de la présence d'esclaves au service des élites hallstattiennes au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. L'existence d'une main-d'œuvre servile à l'âge du Fer, souvent soupçonnée mais rarement démontrée, ouvre des perspectives nouvelles sur les systèmes politiques qui ont pu exister dans les sociétés princières.

En marge des populations serviles, les complexes princiers devaient attirer d'autres catégories de populations qui travaillaient pour les princes ou pour leur propre compte comme on le soupçonne à Bourges. Nous n'avons pas suffisamment d'éléments archéologiques pour estimer le degré d'intégration de ces niveaux de populations dans les sociétés princières (esclaves et autres populations non serviles) : fortement intégrées, la relation politique entre gouvernants et gouvernés est proche de l'acceptation. Moins intégrés, les gouvernés vivent sous la domination des gouvernants, une emprise qui a pu finalement conduire à l'implosion du système princier.

Si le système s'est effondré pour des raisons sociales, les épisodes d'incendies successifs enregistrés à la Heuneburg pourraient révéler une grande agitation et des tentatives de soulèvement des populations maintenues dans un état de dépendance par des princes autocratiques et despotiques. Il est possible que les élites se soient trouvées dans l'impossibilité de gérer leurs nouvelles agglomérations qui se sont développées trop rapidement, avec des populations trop nombreuses, trop diversifiées et ingouvernables. Leur développement rapide ne leur a en effet peut-être pas permis de mettre en place une structure politique et administrative suffisamment efficace pour gérer des communautés socialement trop hétérogènes. Le mode de gouvernement des princes a pu générer des inégalités sociales de plus en plus fortes, dans un système totalitaire de plus en plus rigide, insupportable pour des populations exploitées et dépendantes. Dans l'hypothèse d'une révolte ou d'une révolution, l'extinction du système princier pourrait donc être liée en partie à des causes internes et s'apparenterait à un refus du pouvoir en place et de son mode de fonctionnement, la société s'exprimant clairement contre l'État.

Nous détenons quelques éléments archéologiques qui pourraient témoigner de ces destructions des complexes princiers et de la

destitution des élites : les traces d'incendie attestent de la destruction physique et totale des acropoles par le feu, mais nous connaissons également des statues représentant les élites hallstattiennes, détruites totalement ou partiellement.



Illustration 4 : Statue du Glauberg, 5<sup>e</sup> siècle avant J.-C.  
<https://www.keltenwelt-glauberg.de/mediathek/statue-des-keltenfuersten-vom-glauberg/>

Existent en effet au Glauberg des vestiges de plusieurs statues en pierre grandeur nature : trois réduites en miettes et une complète mais à laquelle il manque les pieds (illustration 4). L'absence des pieds évoque la destitution des statues de chefs que l'on déboulonne et dont les pieds restent attachés au socle. Autre exemple du même type : on a découvert à Vix dans un petit sanctuaire au pied de l'acropole, les restes de deux statues<sup>10</sup> : l'une est celle d'un homme et l'autre d'une femme, les deux n'ont plus leur tête. Ces exemples sont peut-être l'expression d'une société contre l'État qui s'est opposée au système politique des princes et qui a anéanti non seulement les complexes princiers au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. mais également détruit les effigies des élites, une destitution à la fois physique et symbolique.

À travers la métaphore de la société contre l'État, j'ai tenté de montrer dans cet essai qu'une idéologie de l'État est perceptible au cours de l'âge du Fer en Europe. Dans le domaine nord-alpin, la première tentative étatique hallstattienne aux VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles s'est appuyée sur deux piliers : un réseau économique dynamique dans la zone nord-alpine, avec les Grecs et les Étrusques, mais un système politique très fragile. Celui-ci, trop précaire, n'a pas pu empêcher la désintégration du système dans son ensemble.

Cette expérience étatique a été la toute première en Europe continentale et elle ne s'est pas développée complètement, peut-être parce que le corps social s'est interposé pour interrompre le processus de monopolisation du pouvoir. S'exprimant contre l'État, la société a dû lutter pour défaire ce modèle politique, supprimer les leaders et revenir à un modèle politique antérieur, sans doute plus égalitaire. À la suite de cette tentative éphémère et violente, plusieurs générations auront été nécessaires pour que l'État s'implante en Europe continentale et en particulier en Gaule. On ne le voit réapparaître qu'au II<sup>e</sup> siècle et se concrétiser vraiment au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., avant que les Romains, et en particulier Jules César, mettent un terme à l'indépendance des Gaulois.

---

<sup>10</sup> B. Chaume, L. Olivier, W. Reinhard, « L'enclos Hallstattien de Vix "Les Herbues". Un lieu cultuel de type aristocratique ? », *Mailbac et le premier âge du Fer en Europe occidentale. Hommage à Odette et Jean Taffanel. Actes du colloque international de Carcassonne, 17-20 septembre 1997* (I. Janin dir.), Lattes, coll. Monographies d'Archéologie Méditerranéenne, 2000, p. 311-327.

## L'UN DANS TOUS SES ÉTATS, DE LA CHEFFERIE À LA ROYAUTE

Alain GUERY

Directeur de recherches honoraire,  
Centre national de la recherche scientifique  
/Centre de recherches historiques

Les sciences sociales ont l'originalité d'utiliser un vocabulaire qui est un mixte de mots qui leur sont propres et de mots tirés de la langue courante, qu'utilisent nos concitoyens et la presse qui les informe, bien ou mal, qu'elle soit audiovisuelle ou imprimée. C'est le cas de mots comme *société*, *communauté*, *nation*, *marché*, etc., et c'est également celui du mot *État*. Ces mots sont nécessaires à chacun d'entre nous quand il évoque ses rapports à la vie sociale et à la vie publique. Ils le sont autant, pour le chercheur, à toute première approche d'une question de science sociale, ne serait-ce que pour en délimiter le domaine.

C'est pourquoi ils sont parfois abusivement considérés comme porteurs de concepts, alors que seuls certains mots, choisis ou forgés à ce titre, désignent en principe ces derniers pour les chercheurs. Délimitent-ils un *champ*, dans le sens que Pierre Bourdieu donne à une acception métaphorique du mot, celle de domaine intellectuel, compris de manière dynamique comme autonomisation progressive d'un domaine d'activité déterminant un microcosme social au sein du macrocosme social<sup>1</sup> ? Tout dépend de ce qu'ils recouvrent. Car ils sont aussi bien employés dans un sens englobant une totalité d'activités d'ordres et de buts différents qu'utilisés pour un certain nombre d'entre elles seulement, parfois centrées sur une seule finalité. Le chercheur mesure vite les difficultés de leur utilisation dès qu'il veut approfondir l'analyse des faits que ces mots évoquent.

---

<sup>1</sup> P. Bourdieu, *Séminaires sur le concept de champ, 1972-1975, Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2013, n° 200.

C'est plus particulièrement immédiat dès qu'il veut faire une comparaison d'un même phénomène ou d'un fait relevant, pour nous, d'un même registre, mais pris à des époques différentes ou dans des contextes de civilisation et de culture différentes. Car ces mots superposent des significations multiples. S'il n'est pas attentif à l'usage qu'il en fait, le chercheur peut imperceptiblement changer la ligne de l'analyse aux diverses étapes d'un même raisonnement, en privilégiant, sans s'en apercevoir, l'une ou l'autre de ces significations. C'est là un des problèmes, parmi d'autres, de la « scientificité » des sciences dénommées « sociales », peut-être moins différent qu'il n'y paraît de celui qui concerne les sciences dénommées « exactes », lesquelles usent aussi de mots-problèmes de ce genre tout aussi nécessaires, mais en bien moins grand nombre. Les chercheurs pourraient utiliser ces mots aux sens variables en fixant chacun de ceux-ci dans une notion leur permettant une première approche d'un thème, d'un domaine de recherche, ou d'un sujet, à condition d'en préciser le contenu. Ils pourraient même en faire des conventions, en acceptant dans un premier temps de leurs recherches la sous-détermination de ce contenu. De fait, c'est tacitement le cas, mais sans qu'une signification générale soit admise ni même souhaitée par tous comme commune et partagée.

## **I. L'État des lexicographes**

De cette situation témoignent les difficultés des lexicographes pour appréhender les significations diverses du mot *état*. Après avoir rappelé que le mot vient du latin *status*, et avant d'avoir dressé la liste des sens renvoyant à des situations particulières et à des documents écrits descriptifs de questions diverses, ces auteurs procèdent en donnant un ordre qui leur semble cohérent aux diverses occurrences du mot. Cette méthode simple permet d'observer qu'en fait, celles-ci renvoient toutes, directement ou indirectement, à l'idée de statut social.

C'est l'approche choisie par Jean Nicot (1530-1604), dans son *Thrésor de la langue françoise tant ancienne que moderne*, publié en 1606, après son décès, et considéré comme le premier dictionnaire de la langue française, au sens plein de l'expression. Il y consacre deux longues notices au mot *estat*, l'une l'employant au singulier, l'autre au

pluriel. Dans la première, il cible ses occurrences quand *état* rend compte de la condition ou de la situation des personnes selon leur rang social ou leur fonction sociale. Il distingue celles-ci des usages dérivés du même mot qui rendent manifeste ce statut social à partir des moyens et des objets que les bénéficiaires de ce statut mettent en œuvre pour en maintenir les effets, y compris quant à leur apparence et à leur prestance. Dans la seconde notice, il reprend à l'envi la même antienne mais en la centrant sur le cas des *trois estats* qui structurent la vie sociale différenciée du royaume. L'*État*, au sens politique où nous l'entendons encore, ne figure que dans la mention rapide, en passant, de l'expression *status regni*, « l'état du royaume », au début de la première notice, et dans le court « historique » des assemblées des « estats » qui termine la seconde. Mais ce n'est pas le sens dans lequel l'entendaient les sujets du roi de France au XVI<sup>e</sup> siècle. Le contexte des notices renvoie l'expression *status regni* à la situation et à la condition où se trouve effectivement le royaume dans tel ou tel contexte historique, et les assemblées « des estats » ne font que conclure la description de ceux-ci sans renvoyer explicitement à l'idée, à la notion, ni à l'organisation d'un *État*, au sens où nous l'entendons encore aujourd'hui.

La première définition générale de ce qu'est un *Estat* tel que nous le comprenons encore, explicite bien que très large, apparaît un siècle plus tard, dans le *Dictionnaire universel Contenant generalement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les Termes de toutes les sciences et les arts...* L'ouvrage a été rédigé par Antoine Furetière (1619-1688) et publié en 1690, à La Haye et à Rotterdam, chez Arnout et Reinier Leers, là aussi après le décès de son auteur. Cette définition, sans rappeler l'origine du mot dans le latin *status*, figure d'emblée en tête de la notice unique consacrée au mot *estat* : « Royaume, Provinces ou estendue de pays qui sont sous une même domination ». Par « domination », il faut entendre ici l'idée positive de « puissance », au sens que conservait toujours ce mot il y a peu en parlant des « grandes puissances » pour désigner les États militairement forts. Par les exemples qui suivent cette définition, le mot *Estat* est utilisé au pluriel, même dans le cas du roi de France, mais avec une majuscule : « Les Estats du Turc, du Roy d'Espagne, sont fort estendus ; ceux du Roy de France sont fort unis et peuplez ». Le deuxième paragraphe décline, exemples à l'appui, une classification



de ces *Estats* selon les caractéristiques de leur régime politique : « Etat monarchique, Etat démocratique, Etat oligarchique, Etat aristocratique ». Les suivants recensent les principales expressions usant de ce mot *Estat*, en ce sens politique, laissant peu de place aux autres occurrences encore en usage. Cette définition du dictionnaire de Furetière et, souvent, l'organisation de la notice ont été reprises par la suite, pratiquement jusqu'à nous, dans les dictionnaires et les encyclopédies postérieurs. La phrase de la définition a parfois été complétée ou scindée, son vocabulaire a été aménagé ou corrigé, selon les nécessités politiques et historiques du moment de leur diffusion, principalement aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : ainsi, « domination », du fait du sens trop péjoratif pris par ce mot dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, a vite fait place à « autorité » ou à « autorité politique ».

Il convient d'être attentif aux sens que les lexicographes retiennent pour les mots qu'ils ont recensés dans les dictionnaires anciens. Si ces mots sont encore en usage à la publication de ces dictionnaires, les rédacteurs ne disent que rarement quelque chose du moment et des circonstances de leur apparition et de leur évolution et ne citent que très peu les ouvrages qu'ils ont consultés pour établir leurs notices. Ces dictionnaires sont des œuvres de longue haleine qui empruntent, en le signalant rarement, à des ouvrages antérieurs nombreux et divers. Jean Nicot élabore son *Thrésor de la langue françoise* sur la base d'un dictionnaire précédent, le *Dictionnaire françois-latin, autrement dit les Mots français avec les manières d'user d'iceux, tournés en latin*, ouvrage de Robert Estienne (1503-1559), que celui-ci avait édité pour la première fois dès 1539 et qui a été réédité plusieurs fois au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, avec l'aide et parfois des ajouts de Jean Nicot. Les travaux d'élaboration de la première édition du *Dictionnaire de l'Académie françoise*, commencés en 1638 sous la direction de Claude Fabre de Vaugelas (1685-1650) ne se sont terminés qu'en 1694, avec sa publication<sup>2</sup>. C'est cette lenteur qui a motivé Antoine Furetière à s'en démarquer. Le *Dictionnaire de l'Académie* fait suivre une liste d'occurrences du mot pris comme « disposition dans laquelle se trouve une personne, une chose, une affaire » par une autre qui rend compte du mot signifiant : « Gouvernement d'un peuple vivant sous la domination d'un Prince,

---

<sup>2</sup> *Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roy*, Paris, Coignard, 1694.

ou en République ». *Gouvernement* désigne là « un pays où s'étend le pouvoir de gouverner » (Furetière), à savoir un *estat*. La notice de l'Académie française entérine de manière significative cette égalité de sens en faisant suivre sa définition par des exemples utilisant le mot *estat* à la place de celui de *gouvernement* : « Estat Monarchique, Démocratique ou populaire, Aristocratique ».

Cet usage de mots l'un pour l'autre qui en fait des équivalents, à partir d'un sens dérivé de l'un sans que ce soit le cas de l'autre, ne doit pas surprendre. Il a été fréquent dans les textes écrits à la charnière des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, grand moment de nombreux *traités* politiques et juridiques. C'est aussi le premier moment de l'apparition d'un domaine nouveau, qui en est encore seulement à chercher à s'autonomiser en se nommant au milieu de ces derniers, auquel Antoine de Montchrestien (1575-1621) donnera un nom, celui d'« économie politique »<sup>3</sup>. Des hésitations du vocabulaire employé, rendent compte, par exemple, les usages parallèles de *commerce* et de *trafic*, ce dernier n'ayant nullement le sens péjoratif qui le démarquera du premier après cette période, ou encore du mot *police* mobilisé alors dans un sens équivalent de *politique*, et qui eux aussi se distingueront l'un de l'autre après cette période.

Ainsi, trouve-t-on le mot *estat* et le mot *gouvernement* utilisés l'un pour l'autre dans l'ouvrage de Pierre d'Avity (ou Davity ou encore Daviti, 1573-1640), *Les Estats et empires et principautés du monde*, publié pour la première édition à Saint-Omer en 1614<sup>4</sup>, quand *gouvernement* commence à prendre la même connotation politique qu'*estat*, qu'il perdra un peu plus tard. Les dictionnaires postérieurs à ces usages les reprennent souvent et nous les retrouvons dans leurs éditions ultérieures, alors que les sens de ces mots ont déjà changé, quand ils n'ont pas été abandonnés. C'est pourquoi il faut comprendre cette

---

<sup>3</sup> A. de Montchrestien, *Traité de l'économie politique* (F. Billacois éd.), Genève, Droz, 1999 [1615] ; cf. aussi N. Panichi, *Antoine de Montchrétien. Il circolo dello Stato*, Milano, Guerini e Associati, 1989, et les contributions concernant cet auteur dans A. Guery (dir.), *Montchrestien et Cantillon. Le commerce et l'émergence d'une pensée économique*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

<sup>4</sup> Le titre de l'ouvrage de P. Davity dit tout et parfois plus que son contenu ne traite vraiment : *Les Estats, Empires et Principautés du monde représentez par la description des pays et mœurs des habitants, richesses des provinces, les forces, le gouvernement, la religion et les princes qui ont gouverné chacun Estat, avec l'origine de toutes les religions et des ordres militaires, par le sieur D.R.V.Y, gentilhomme de la chambre du roi, augmenté d'un sommaire chronologique de l'histoire des papes, empereurs et princes souverains*, Paris, Olivier de Varenne, 1619 ; autre édition, Paris, chez Henault, La Vigne, Gaultier, La Coste, 1630, 1048 p.

notice consacrée au mot *estat* par l'Académie française comme proche de celle de Furetière, bien qu'elle semble lui donner un sens plus restreint, celui de « gouvernement », quand Furetière envisage l'État comme pays défini par son régime politique. *Gouvernement* n'a commencé à acquérir le sens exclusif qui est encore le sien aujourd'hui que dans le courant de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, quand l'usage de le partager avec celui désignant tout régime politique a été abandonné.

La définition de l'*État*, donnée par le dictionnaire de Furetière en 1690, résulte donc d'une déjà longue mais relative stabilité de contenu, remontant à la fin de la grande crise du XIV<sup>e</sup> siècle. Cette stabilité va traverser les siècles suivants en venant jusqu'à nous. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la multiplication des dictionnaires qui suivent le modèle donné par Furetière<sup>5</sup>, repris jusqu'à son contenu par la première édition en 1704 du *Dictionnaire de Trévoux*, mais après avoir été expurgé de ses notices portant atteinte au dogme catholique selon ses initiateurs jésuites, n'y change rien. Le renouvellement de la formule inaugurée par l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, entreprise entre 1751 et 1772 sous la direction de Diderot et d'Alembert, qui ne dédaignent pas nombre d'emprunts au *Dictionnaire de Trévoux*, n'apporte rien de neuf sur ce point. Il en va de même des ajouts, corrections, amendements et remaniements des éditions successives du *Trévoux* et de ses concurrents, sans oublier les éditions « pirates » ou les contrefaçons de l'un et de l'autre<sup>6</sup>.

Un bon exemple de cette relative stabilité sur le long terme de la définition de l'*État* est sa reprise par les éditions successives du *Larousse du XX<sup>e</sup> siècle en six volumes*. Dans celle publiée à Paris de 1928 à 1933, la notice consacrée à l'*État* le définit comme une « étendue de pays soumise à un même statut politique ». Elle précise ensuite que le mot *État* désigne tout autant la « forme de ce statut politique » et donne à cette occasion les exemples de « l'État monarchique » et de « l'État démocratique ». Aujourd'hui, nous ferions plutôt de ces « statuts » politiques des « régimes » politiques. La notice signale que

---

<sup>5</sup> Ce phénomène ne concerne pas que la France. Pour n'en donner qu'un seul exemple, le *Lexicon Technicum*, dictionnaire anglais de John Harris, publié à Londres en 1710 et réédité de nombreuses fois, a pour base le *Dictionnaire universel* de Furetière.

<sup>6</sup> M. Leca-Tsiomis, *La guerre des dictionnaires. Le « Trévoux » aux sources de « l'Encyclopédie »*, Paris, CNRS Éditions, 2023.

le mot *État* peut aussi signifier par raccourci « le gouvernement de l'État », ou encore « l'administration supérieure de l'État », sens plus restreint du mot qui, dans son usage courant, est venu lui aussi jusqu'à nous en devenant de plus en plus fréquent. La suite de la notice décline les utilisations du mot dans nombre d'expressions qui font sens en diverses circonstances historiques dont l'État a été l'enjeu, telles « raison d'État », « affaire d'État », « coup d'État », etc.

La partie encyclopédique de la notice du Larousse est consacrée à un résumé des formes variées que l'État a prises, dans cette définition, selon les circonstances, les sociétés et les cultures, au cours de leur histoire. À cette occasion, son auteur prend position sur l'apparition de l'État :

Tant que les individus ou même les familles vivent sans reconnaître une autorité supérieure continue, il n'y a pas d'État. À partir du moment où un chef peut se faire obéir par un groupe qui, au lieu de se disperser à sa mort, continue d'observer une même autorité commune, à partir de ce moment, l'État existe<sup>7</sup>.

Cette description succincte des raisons de l'apparition de l'État dans l'histoire est de simple raisonnement, opéré à partir de ce que nous savons des sociétés « à État ». Elle repose sur l'émergence d'une « autorité supérieure » qui s'incarne dans un « chef », qui est l'embryon de l'État et elle est toujours fondée sur la seule définition de l'État comme « pays soumis à même statut politique ». Le problème est qu'elle permet de désigner, en creux, toute société antérieurement existante à cette émergence et à cette définition par un vide de ce qui, malgré cela, reste une des caractéristiques fondamentales de ce qui organise les sociétés par la suite, dans l'histoire : l'État. De telles sociétés sont des sociétés « sans État » et donc, en l'absence de « statut politique », sans cet art de se gouverner qu'on appelle « politique », au sens strict et profond du mot. Ce manque est devenu leur caractéristique première, ce qui entraîne le déni d'une caractérisation des sociétés primitives pour ce qu'elles sont, selon ce qu'elles pensent être et veulent être, par orientation du questionnaire de l'ethnologue et de l'anthropologue à partir de ce qui

---

<sup>7</sup> Notice « État » du *Larousse du XX<sup>e</sup> siècle en six volumes*, Paris, Larousse, édition de 1930, vol. 3, p. 304-306 ; le nom de l'auteur de cette notice ne se trouve pas dans la liste des auteurs des notices en fin de volume.

est d'emblée considéré, au mieux, comme leur devenir inéluctable, au pire, comme leur absence de devenir envisageable. L'enjeu étant une entrée dans l'histoire, et donc dans le monde des civilisations, dont la présence de l'État serait le totem.

## II. De la société primitive sans État à la société primitive contre l'État

Pierre Clastres écrit dans une période relativement fastueuse pour les sciences sociales. Non parce qu'elles sont alors tout à fait reconnues comme domaine légitime du savoir scientifique, mais parce qu'elles sont en voie de l'être dans les institutions de recherches. C'est le temps fort des débats autour du structuralisme, de la mise en discussion d'un marxisme encore très présent dans beaucoup de travaux, de la montée en puissance concomitante de la sociologie allemande, via l'œuvre de Max Weber, le tout accompagné des relectures des œuvres des grands auteurs qui en découlent. C'est aussi le moment de la renaissance d'une *philosophie du sujet*, contestant la prééminence de la *philosophie du soupçon* jusqu'alors dominante dans les sciences sociales depuis la Seconde Guerre mondiale : Marx, Freud, Nietzsche, ce dernier pouvant être réclamé comme référence dans les deux camps. C'est encore le moment d'une extension du domaine de l'anthropologie, jusqu'alors majoritairement cantonnée dans le sillage des travaux des ethnologues. L'histoire est au cœur de ce mouvement intellectuel par la reconnaissance pleine et entière de l'*École des Annales*, qui atteint alors une renommée internationale et médiatique. Divers auteurs de cette École d'historiens, tels par exemple Jacques Le Goff et Emmanuel Le Roy Ladurie, ouvrent la voie à une anthropologie historique. C'est aussi le temps des premiers essais de la réinterprétation de l'histoire de la pensée politique et d'un retour à l'histoire politique, jusqu'alors assez négligée par cette même *École*, à l'aune de ces nouvelles approches savantes<sup>8</sup>.

Le recueil de textes de Pierre Clastres : *La société contre l'État*<sup>9</sup>, est un appel ouvert et explicite à une anthropologie respectant le projet

---

<sup>8</sup> A. Guery, « L'histoire des idées politiques entre l'ère du soupçon et l'ère du sujet : les *Annales* en difficulté », *Vers une histoire sociale des idées politiques* (Ch. Gaboriaux et A. Skornicki dir.), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 29-41.

<sup>9</sup> P. Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

et le programme des fondateurs de ce qu'il est désormais convenu de nommer l'*École française de sociologie*, mais renouvelés par ces nouvelles sources d'interrogations et les nouvelles approches méthodologiques qui en découlent. Durkheim et Mauss intégraient les approches psychologiques, sociologiques, économiques, à leurs travaux, mais en les unissant par un caractère d'anthropologie sociale. Cette volonté affirmée, sans être toujours affichée, en donnant une unité de ton et d'esprit aux nouvelles manières d'envisager l'ensemble de ces nouvelles sciences ayant les sociétés comme objet, n'a pas été pour rien dans leur percée au sein des savoirs académiques, ni pour la réputation internationale de leurs travaux. Elle n'exclut pas pour autant des approches aux caractères méthodologiques plus formalisés mais délimités, de démographie, d'économie, au contraire. Cela n'exclut pas plus leurs analyses de la vie politique de leur temps, ni ne les amène à s'abstenir de s'y engager, plutôt à gauche, mais toujours en gardant fermement une boussole démocratique<sup>10</sup>.

Dans les articles qui précèdent celui qu'il a intitulé « La société contre l'État », qui a donné son titre au recueil, Pierre Clastres fait la démonstration d'une même inspiration : l'ensemble garde toujours une visée anthropologique, mais également politique. Et les éditeurs du recueil posthume d'articles écrits postérieurement à celui-ci ne s'y sont pas trompés en l'intitulant *Recherches d'anthropologie politique*<sup>11</sup>. Pierre Clastres n'exclut pas pour autant les apports d'écoles de sciences sociales aux fondements diversifiés. Dans l'article intitulé « La société contre l'État », où la critique de l'économie de subsistance comme économie non développée prend la moitié du texte, l'influence du livre de Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, paru en 1972, est perceptible<sup>12</sup>. Sous le label explicite d'*anthropologie économique*, cette critique amène son auteur à inverser le sens du fameux rapport entre infrastructure et superstructure du marxisme, en montrant qu'en fait, ce rapport est tout à fait interprétable par une approche d'*anthropologie politique*, qui englobe très bien celle d'*anthropologie économique*, alors que l'inverse n'est pas possible.

---

<sup>10</sup> M. Mauss, *Écrits politiques* (M. Fournier éd.), Paris, Fayard, 1997.

<sup>11</sup> P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.

<sup>12</sup> M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

Pierre Clastres utilise le mot *État* comme l'utilisait toute la recherche en sciences sociales de son époque, et comme elle l'utilise encore le plus souvent aujourd'hui, c'est-à-dire dans un sens général et sous-déterminé généré par sa définition ancienne, datant du XVII<sup>e</sup> siècle, aux racines remontant au XV<sup>e</sup> siècle, devenue canonique, mais demeurée trop large autant qu'imprécise malgré quelques retouches liées aux circonstances politiques changeantes. Il en va également ainsi des incises et remarques qui émaillent le texte du beau livre rapportant son enquête sur les *Indiens Guayaki*<sup>13</sup>, réalisée lors d'un séjour d'un an. Il en va de même de celles qui ponctuent les textes des articles repris dans le recueil intitulé *La société contre l'État*, qui doit ce titre au dernier d'entre eux, seul inédit, car écrit comme le point d'orgue de tous les autres.

Mais, par le mouvement qu'il insuffle à son texte, on peut observer que s'il ne précise pas le contenu qu'il donne à ce mot *État*, c'est avant tout parce qu'il n'a pas besoin de le faire. En effet, s'agissant d'une société déjà définie comme « sans État », une telle précision de définition serait sans intérêt. C'est comme cela que nous pouvons comprendre son approche et son raisonnement. Ils ne relèvent pas d'une hypothèse contrefactuelle, qui ne peut être utilisée à l'envers : introduire l'État là où il n'y en a pas pour voir ce qui changerait<sup>14</sup>, car ce résultat-là est déjà connu. Pour Pierre Clastres, si la société primitive « sans État » relève du simple constat, ce dernier n'emporte pas pour autant définition de ce qu'elle est selon ses caractéristiques propres, qui, seules, pourraient expliquer cette absence d'État. Il récuse donc toute définition de cette société par ce manque, y compris, surtout et d'abord, pour les conséquences qu'elle entraîne en termes de « société inférieure »<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> P. Clastres, *Chroniques des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, coll. Terre humaine, 1972.

<sup>14</sup> Partir d'une hypothèse contrefactuelle consiste à retirer sciemment une donnée d'un modèle ou d'un raisonnement afin d'en évaluer l'impact effectif d'un point de vue causal dans le résultat observé d'un point de vue empirique. Cette approche a surtout été celle des « cliométriciens » de la *New Economic History* aux États-Unis. Cf. M. Lévy-Leboyer, « La "New Economic History" », *Annales E.S.C.*, t. 24, n° 5, 1969, p. 1035-1069.

<sup>15</sup> Par exemple, dès le titre du livre de Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, livre réputé, qui a connu neuf rééditions successives, la dernière en 1951.

D'autant que ce manque d'État accompagne d'autres manques, dans un rapport de causalité qui ne peut être connu que par projection de celui observé dans les sociétés « à État ». Ces manques se constatant que par comparaison avec les sociétés dites « historiques », ils ne font donc réellement sens que pour ces dernières, mais non pour la société primitive. Aux questions que pose l'absence d'État dans les sociétés primitives, qui arrêtent vite l'enquête en induisant un questionnaire ethnographique biaisé, par projection des caractères connus des premières sociétés « historiques » que sont les sociétés « à État », il substitue celles de savoir comment et pourquoi la société primitive fait exception, et pourquoi précisément cette exception qu'est l'absence d'État.

Devenue célèbre dans les milieux savants intéressés par la chose politique, la thèse de Pierre Clastres est mieux connue que sa démonstration. Pour lui, la caractérisation de la société primitive comme « sans État » ne suffit pas à la définir. Ce constat ne relevant que d'un « comment », il n'admet pas que ce « comment » ne soit pas suivi d'un « pourquoi ». De plus, ce « comment » est négatif, établi par simple soustraction à notre « comment », qui fait sonner celui-ci comme positif, induisant la « société à État » comme supérieure à la « société sans État », sans autre inventaire de l'une comme de l'autre ni explication de ce qui a permis le passage de l'une à l'autre. Pourtant, pour Pierre Clastres, des réponses à ce « pourquoi » des « sociétés sans État » existent, dès lors que l'on retourne l'approche des caractères propres à la société primitive en les abordant de manière positive, en dehors de ce que « sans État » entraîne par sa présence en arrière-fonds du questionnaire.

Pour peu que l'anthropologue interroge ainsi les observations de l'ethnologue, il peut vite s'apercevoir que ce « sans État » est le résultat d'un « contre l'État », dont il est la simple conséquence, sans être aucunement fondamental au point de qualifier une société. Tenant à la manière de la société primitive de se penser et de se vivre collectivement, qui empêche la possibilité même de l'émergence de l'État, on peut même dire qu'il en est la finalité assumée. Il résulte d'une vie sociale qui n'est ni fortuite ni contingente, mais le fruit de principes et de pratiques sociaux qui intègrent les interrogations la concernant et les solutions qui y sont trouvées. Il existe donc une vie politique, dans ces sociétés, au sens que lui donne Cornélius



Castoriadis de « l'activité collective, réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société comme telle »<sup>16</sup>. Si cette vie politique n'y est pas perçue, c'est seulement parce que la société primitive n'inclut pas l'idée de pouvoir politique tel que nous l'entendons, c'est-à-dire séparé de la société. Mieux, elle récuse les principes, les normes et les critères qui pourraient favoriser l'émergence séparée d'elle d'un tel pouvoir, donc de l'État, en quoi elle s'est bâtie *contre* l'État. Le cas de la *chefferie*, dont l'existence même semble contredire cette thèse, illustre pourtant sa validité. Ce qui fait d'un membre de la société primitive un chef est le prestige, acquis par ses dons oratoires, comme par ses dons de biens matériels divers. Mais cette générosité ne lui donne aucun pouvoir particulier de quelque ordre que ce soit. Elle fait de lui le représentant de sa tribu, qu'il présente comme un ensemble social soudé dont il fait partie, auprès des autres tribus.

À partir de ce bouleversement analytique capital montrant que la société primitive avait déjà un caractère politique, qui lui a permis de contrer l'émergence de l'État, l'histoire et la science politiques ne peuvent plus envisager leurs recherches sur les sociétés « à État » en partant du contre-exemple résiduel ou si lointain de la société primitive « sans État ». Si des sociétés ont pu vivre institutionnellement en contrant l'émergence de l'État, celui-ci ne devient qu'une forme possible de la vie politique, ni historiquement obligatoire, ni permanente et durable ; elle peut même n'être que transitoire. Ce changement de matrice d'analyse n'a pas échappé à Pierre Clastres quant à ses conséquences sur l'histoire politique et sur l'analyse des politiques contemporaines. C'est pourquoi sans doute a-t-il fait une incursion dans l'univers de la « société à État », mais en s'inscrivant dans le sillage d'Étienne de La Boétie (1530-1563) et de son *Discours de la servitude volontaire*, autrement titré *Le Contr'un*, écrit vers 1548, à l'âge de dix-huit ans donc, auteur et texte auxquels il rend un vibrant hommage dans une contribution postérieure<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> C. Castoriadis, *Carrefours du labyrinthe*, vol. 3, *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, coll. Points, 1990, p. 135.

<sup>17</sup> P. Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », postface à É. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire* (texte établi par P. Léonard), suivi de *La Boétie et la question du politique* (textes de Laménais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer, S. Weil, P. Clastres et Cl. Lefort), Paris, Payot 1976, p. 229-246 ; repris dans P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 111-125.

Quand, par de très rares exceptions, Clastres entrouvre la grosse boîte des significations multiples du mot *État*, il en tire le seul exemple de *l'État monarchique d'Ancien Régime*. Rappelant son entreprise intellectuelle, il écrit qu'elle est de « cerner l'espace du politique dans les sociétés sans État », en s'appuyant alors sur les descriptions concordantes des premiers découvreurs de la société primitive au XVI<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci la décrivent : « Sans foi, sans loi, sans roi », inversion de l'adage « Une foi, une loi, un roi », apparu en France au moment des guerres de Religion. Plus loin, il souligne : « 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 »<sup>18</sup>. Notons que cette remarque exceptionnelle laisse de côté la foi religieuse et qu'elle lui sert d'argument à la distinction fondamentale entre la *chefferie* et la *monarchie*, cette dernière succédant à la première dans l'histoire de l'humanité. Mais ce faisant, si cette distinction continue de s'adresser aux ethnologues et aux politologues, elle met en cause quatre autres sortes de spécialistes : les historiens des religions, du droit, de la vie sociopolitique des monarchies et les spécialistes de philosophie politique. Toutes les sociétés « à État » qui suivent la société primitive étant des monarchies, ceux-ci sont embarqués dans le grand projet qui sous-tend l'œuvre de Pierre Clastres : celui d'une anthropologie unifiant des sciences sociales trop dispersées pour rendre compte fidèlement de l'homme vivant en société si elles persistent, elles aussi, à ignorer la dimension politique que porte toujours la vie en société.

### III. L'État des historiens

Le problème, dès lors, est d'abord renvoyé au mot *État*, à ses usages et à sa relative indétermination, quand ces spécialistes l'utilisent. La philosophie politique reprend cette indétermination, plus particulièrement quand elle use d'ouvrages de référence en traduction, en faisant souvent comme si le mot *État* était de contenu et de sens invariants depuis l'Antiquité. Les mots *polis* pour les philosophes grecs de l'Antiquité, *civitas* et *respublica* pour les Romains, sont le plus souvent traduits par *État* dans leurs ouvrages de référence. Durant la longue période, qui va du Bas Empire romain

---

<sup>18</sup> P. Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 175.

au Bas Moyen Âge, on trouve dans les textes les expressions de *status republicae*, *status imperii*, *status regni*. Pour autant, dans toutes ces expressions, le mot *status* ne veut encore rien dire d'autre qu'« état dans lequel se trouve » la chose publique, l'empire, le royaume, le règne. Dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, on commence à parler de *status regis*. Mais *status regis* désigne encore le plus souvent la condition dans laquelle se trouve le roi en considération de sa situation matérielle, selon les biens qu'il possède et les droits qu'il détient sur les biens d'autrui.

En Angleterre, on trouve, durant la même période, comme équivalent de *status regis*, l'expression *status coronae*. Ces expressions laissent la place au mot *Common-wealth* à partir de février 1649, lorsque la monarchie est abolie en Angleterre. C'est la première tentative d'évitement du mot *État* et de son remplacement par un mot rendant plus précisément compte de ce que souhaitent les révolutionnaires anglais comme autorité souveraine et appareil administratif, en le référant explicitement à la notion de *bien commun* et même plus précisément à une interprétation nouvelle de celle-ci comme *bien-être commun*, restée quasiment la seule à ce jour. Le mot diverge quelque peu de ce sens après 1660 et le retour de la monarchie, en laissant la place qu'il occupait au mot *state*. Est-ce une raison pour le traduire par *État* quand des penseurs aussi importants que Hobbes l'ont utilisé systématiquement, au lieu de *status respublicae* ou de *respublica*, ou même de *state* dont il rappelle qu'il en connaît l'existence en quelques passages seulement ?<sup>19</sup>

Le mot « État », tel que nous l'employons, rend-il compte véritablement de toutes ces expressions où nous voyons l'*État* à partir de « notre » État, lorsque nous les rencontrons dans les textes d'archives ou ceux d'auteurs anciens, pour les utiliser ensuite sous cette autre forme dans des raisonnements ? Il faut attendre le

---

<sup>19</sup> Dans sa traduction du *Léviathan* de Hobbes, Gérard Mairet choisit la traduction de *Commonwealth* par *État*, à partir de l'idée que ce grand texte questionne les conditions d'existence de l'unité du corps politique. Cf. T. Hobbes, *Léviathan*, Gallimard, coll. folio essais, 2000, p. 58. Dans sa traduction publiée en 1971, François Tricaud avait choisi de traduire *Commonwealth* par *république*. Voir Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971. Pour ma part, il me semble que s'il questionne effectivement ces conditions, c'est en référence à celle toute particulière du *bien commun*, transformé en *bien-être commun* dont l'*État* ne peut être que l'outil. Cf. A. Guery, « L'*État*, l'outil du bien commun », *Les Lieux de Mémoire* (P. Nora dir.), t. III, *Les France*, vol. 3, *De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992, p. 818-867.

XIII<sup>e</sup> siècle pour que, par *status regis*, on puisse entendre, par examen de son utilisation dans les documents, la fonction, l'office, et la dignité royale. Il faut même la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, pour que, chez les juriconsultes, *status* prenne le sens plus déterminé de « statut », passant de celui du prince à celui du groupe qu'il forme avec ceux de son entourage qui le conseillent ou l'aident dans l'exercice de son pouvoir. Le sens de « pouvoir » ou de « puissance » particulière, propre au roi et à lui seul, ainsi qu'à son maintien en cet « estat », apparaît dans les textes du XIV<sup>e</sup> siècle. Vers la fin de ce siècle, le mot *estat* ou celui, déjà, écrit avec une majuscule : *Estat*, est utilisé pour désigner un groupement humain soumis à une même autorité.

Mais il faut attendre le XV<sup>e</sup> siècle, plus riche de développement institutionnel qu'on ne l'a dit par comparaison avec le XVI<sup>e</sup> siècle, pour que le mot prenne majoritairement, vers la fin du siècle, le sens qu'on lui connaît encore. Quand les érudits du XVI<sup>e</sup> siècle usent de l'expression *status regis et regni*, « l'état du roi et du royaume », ils attribuent l'expression à l'*Énéide* de Virgile, tout en lui conservant le sens acquis à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Et ils font de même avec les expressions latines telles que *status civitatis* et *status rei publicae*, qu'on trouve chez d'autres auteurs de l'Antiquité latine. À partir de la publication des *Six livres de la République* de Jean Bodin en 1576, l'autorité qui « domine », aurait dit Pierre Clastres, sera souvent qualifiée d'« autorité souveraine », qui s'exerce sur l'ensemble d'un peuple ou d'un territoire. C'est ainsi que le mot *Estat*, employé seul, en se fixant peu à peu dans les usages de la langue française, prend le sens politique moderne qu'on lui connaît encore aujourd'hui<sup>20</sup>.

Les historiens ne sont pas en reste avec les autres spécialistes de sciences sociales dans l'usage large du mot *État*. Les titres de leurs ouvrages en témoignent. Le plus ancien d'entre eux serait *L'État pharaonique* de l'Égypte antique<sup>21</sup>. En restant aux États qui ont marqué l'histoire du continent européen, à *L'État grec*, succède *L'État romain*, *L'État byzantin*, *L'État barbare*, *L'État carolingien*, *L'État féodal*, avant que nous arrivions à *L'État moderne*. Dans son livre plusieurs fois réédité : *L'État grec*, Victor Ehrenberg se sert du mot *État* pour

---

<sup>20</sup> Si l'expression d'*État-Nation* ne s'y trouve pas, plusieurs passages des *Six livres de la République* rapprochent l'*État* de la *Nation* comme entités pouvant être réunies en une seule sous une même autorité souveraine.

<sup>21</sup> D. Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF coll. Thémis Histoire, 1998.

recouvrir les divers régimes politiques qu'a connus la Grèce dans l'Antiquité<sup>22</sup>. Prenant en compte la longue histoire de l'ancienne Rome, Léon Homo rompt d'abord avec ce label. Il refuse *a priori* de recouvrir de ce seul mot *État* les principes et les institutions qui ont caractérisé le pouvoir politique d'une *Cité* qui, sur des siècles, est devenue le cœur du seul empire ayant jamais régné sur l'ensemble du pourtour méditerranéen. Mais *in fine*, il fait de ce long processus institutionnel une évolution dont la fin constatée est l'existence d'un *État*<sup>23</sup>. Dans son *Histoire de l'État byzantin*, Georg Ostrogorsky laisse de côté l'histoire institutionnelle proprement dite de Byzance pour privilégier les liens de son histoire politique avec son histoire sociale afin d'expliquer les réussites et les échecs de cet empire romain prolongé en Europe orientale<sup>24</sup>. Bien que Bruno Dumézil se défende de relancer le courant « romaniste » de la continuité entre l'Empire romain déclinant en Europe occidentale et les royaumes barbares qui s'y sont installés, il en justifie l'idée en montrant que, si la « fonction publique » – c'est son expression – du Bas-Empire romain s'est dégradée par ses successives transformations, elle s'est perpétuée durant tout le Haut Moyen Âge occidental, jusqu'à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Il peut donc désigner ces royaumes comme étant des *États barbares*<sup>25</sup>. On retrouve là une interprétation que Louis Halphen avait donnée, dès 1939, du régime politique du seul Empire carolingien, qu'il n'hésitait pas à considérer comme un *État* et même, un peu plus tard, en 1947, comme un *État moderne*<sup>26</sup>.

L'expression *État moderne* est ainsi lâchée dès l'immédiate après seconde guerre mondiale dans les débats historiographiques. Qu'ils la reprennent ou non, nombre d'historiens du Haut Moyen Âge occidental restent sur cette même idée d'un État comme phénomène

---

<sup>22</sup> V. Ehrenberg, *L'État grec*, Maspéro, 1976 [1958].

<sup>23</sup> L. Homo, *Les institutions politiques romaines. De la cité à l'État* (1927), Paris, Albin Michel, 1970.

<sup>24</sup> G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Empire byzantin* (1940), Paris, Payot, 1956, souvent réédité.

<sup>25</sup> B. Dumézil, *Servir l'État barbare dans la Gaule franque. Du fonctionnariat antique à la noblesse médiévale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Taillandier, 2013.

<sup>26</sup> L. Halphen, « L'idée d'État sous les Carolingiens », *Revue Historique*, 1939, n° 185 ; repris dans *À travers l'histoire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1950, p. 92-104 ; Id., *Charlemagne et l'Empire carolingien*, Paris, Albin Michel, 1947, rééd. 1995, p. 141-142, 156 et 159.

historique de longue durée<sup>27</sup>. Aussi Claude Nicolet, spécialiste de l'histoire romaine de l'Antiquité, intéressé par l'héritage que cette histoire a laissé dans l'ensemble de la civilisation européenne, jusqu'à l'époque contemporaine, a-t-il repris le dossier de ses collègues de même spécialité que la sienne à l'aune de ces travaux traitant de périodes postérieures, pour ouvrir un débat qui vient jusqu'à nous. Les historiens de la période moderne de l'Europe sont unanimes pour témoigner de la matrice romaine de nombre d'institutions sur lesquelles ils se sont penchés, à commencer par la royauté et l'empire, l'idée de *res publica*, mais aussi le droit, les finances, les modes d'approvisionnement urbains, etc. Selon Claude Nicolet, *L'État moderne* est donc apparu dès le début de la période impériale de l'Empire romain, sous ce qu'il appelle le « siècle d'Auguste », à peine un demi-siècle en fait, entre 31 av. J.-C. et 14 ap. J.-C. Il en repère l'origine dans la réorganisation de l'administration impériale naissante à partir des questions soulevées par la maîtrise de vastes territoires après leur conquête, quand la connaissance des hommes qui les peuplent et des décisions à prendre pour leur gouvernement l'emportent sur les seules considérations politiques liées à la vie de la Cité de Rome proprement dite<sup>28</sup>.

Le livre de Claude Nicolet paraît après le premier moment de la mise en œuvre du programme de recherches sur la *Genèse de l'État moderne*, lancé d'abord en France à partir de 1984, à l'initiative du Centre National de la Recherche Scientifique<sup>29</sup>. Il ne pourra véritablement être connu des participants des tables rondes internationales tenues à Paris en septembre 1987, année de sa parution, puis en mars 1988, sur une aire de civilisation qui imposait d'en connaître la problématique, puisque ces réunions étaient consacrées à la *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*<sup>30</sup>. La reprise de l'enquête sur ce même thème sous l'égide de la Fondation

---

<sup>27</sup> Cf. R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris Aubier, 1953, p. 25-46 ; P. Riché, *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*, Paris, Pluriel, 1983, p. 130-135.

<sup>28</sup> Cl. Nicolet, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris, Fayard, 1987.

<sup>29</sup> J.-Ph. Genet (éd.), *L'État moderne : Genèse. Bilans et perspectives. Actes du colloque tenu au CNRS à Paris les 19 et 20 septembre 1989*, Paris, Éditions du CNRS, 1990 ; *Genèse de l'État moderne*, n° thématique d'*Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 118, 1997.

<sup>30</sup> *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, Publication de l'École française de Rome, n° 168, 1993.

Européenne de la Science à partir de 1993<sup>31</sup> ne lui sera pas plus favorable, pas plus que le programme de recherche internationale sur l'*État au Haut-Moyen-Âge*, soutenu par l'Académie des Sciences d'Autriche<sup>32</sup>. Les idées développées par Claude Nicolet dans son livre n'ont guère été prises en compte pour élargir la chronologie de ces Actions Thématiques Programmées, selon la qualification que leur donnait en France le C.N.R.S. Un axe commun de réflexion à l'ensemble des contributions proposées a ainsi été laissé de côté, un axe sans doute nécessaire à l'identification sociale et politique de ce qui fonde l'*État*, permettant, à partir d'elle, d'en dresser une typologie.

C'était en effet sans compter avec les débats intenses sur la notion de *féodalisme*, qui ont divisé le monde des historiens, pas seulement des médiévistes, dans l'après seconde Guerre mondiale, des années 1950 aux années 1970, en particulier sur l'existence d'un *État féodal* qui, vu sous un autre angle, pouvait s'envisager sous la forme d'un *féodalisme d'État*<sup>33</sup>. Lors de ces débats, l'interprétation marxiste de l'Europe féodale avait poussé ses feux en interrogeant l'extension de la notion de *féodalisme* à des périodes au-delà du Moyen Âge, notamment avec la dichotomie constatée entre une Europe occidentale voyant s'effacer le servage, au contraire d'une Europe centrale et orientale le voyant renaître sous la forme d'un « second servage »<sup>34</sup>.

La ligne de démarcation entre ces deux Europe de l'époque moderne étant assez proche de celle qui séparait alors l'Europe en deux blocs aux régimes économiques et politiques antagonistes, faisait de la place qu'occupait l'*État* dans l'une et l'autre période un

---

<sup>31</sup> W. Blockmans, J.-Ph. Genet, Ch. Muhlberg, « The Origin of the Modern State. Additional activity of the European Science Foundation », *L'État moderne : Genèse, op. cit.*, p. 285-303.

<sup>32</sup> S. Airlie, W. Pohl, H. Reimniz (éd.), *Staat im frühen Mittelalter*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006 ; W. Pohl, V. Wieser (éd.), *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven*, Wien, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009.

<sup>33</sup> Un point relativement récent sur cette approche a été fait par J.-Ph. Genet, « État, État moderne, féodalisme d'État : quelques éclaircissements », *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Firenze, Firenze University Press, 2011.

<sup>34</sup> Parmi une bibliographie abondante, cf. W. Kula, *Théorie économique du système féodal. Pour un modèle de l'économie polonaise, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris/La Haye, Mouton, 1970. L'auteur n'utilise pas la notion de « second servage », mais celle de travail par corvée.

enjeu qui n'était pas toujours que de pure érudition. Il en allait de même avec la tentative d'application de la notion de *féodalisme* à l'histoire de civilisations extra-européennes, en Asie et en Afrique principalement, contemporaine de l'affirmation politique des peuples dits alors du *Tiers-Monde*. Si certains de ces peuples avaient déjà constitué leur État, d'autres menaient encore des guerres pour leur indépendance, guerres dont le but était l'institution de l'État qu'ils envisageaient de créer à la suite de leur décolonisation. Au moment où se réalisait l'Action Thématique Programmée du C.N.R.S., à partir de 1984, ces débats semblaient plus ou moins éteints, mais leur retentissement demeurait encore dans le bagage intellectuel des générations d'historiens concernés par le sujet de l'État dit « moderne ».

Marc Bloch avait déjà posé le problème en 1939 dans son grand livre sur *La société féodale* :

Nous parlons volontiers d'États féodaux. Assurément, la notion n'était pas étrangère au bagage mental des doctes. Les textes prononcent quelquefois le vieux mot de *respublica*. À côté des devoirs envers le maître proche, la morale politique reconnaissait ceux qui s'imposaient vis-à-vis de cette autorité plus haute. [...] La liste serait longue des activités qui nous apparaissent inséparables de l'idée d'État et que les États féodaux, pourtant, ont radicalement ignorées.

Deux derniers très courts chapitres achèvent le livre, l'un (tome II, livre deuxième, chapitre V) intitulé « Reconstitution des États : Les évolutions nationales », et l'autre (livre troisième, chapitre II) : « Les prolongements de la féodalité européenne. 1. Survivances et reviviscences. 2. L'idée guerrière et l'idée de contrat »<sup>35</sup>.

*État féodal* : les deux mots résonnent comme étant antinomiques. L'expression est néanmoins utilisée par tous les historiens. L'idée est que, si la féodalité participe d'un fort affaiblissement de l'État dont elle a hérité, sans aller jusqu'à l'empêcher de se maintenir sous une forme monarchique ou impériale, mais en lui ayant fait perdre un grand nombre de ses prérogatives aux profits d'instances de pouvoirs exogènes, cet aspect antinomique doit être tempéré, ne serait-ce que

---

<sup>35</sup> M. Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, coll. L'évolution de l'humanité, vol. 1 *La formation des liens de dépendance*, 1939 ; vol. 2 *Les classes et le gouvernement des hommes*, 1940, rééd. 1968, p. 563 pour la première citation et p. 581, 613, et 617 pour les suivantes.



par la place qu'occupait encore l'État dans « le bagage mental des doctes », même si ces derniers ne le nommaient pas encore l'*Estat*. La position des monarques au sommet de la hiérarchie féodale, sans se départir du titre de roi, n'est nullement incompatible avec l'idée que subsiste un *État*, si rétréci soit-il dans ses prérogatives, ses fonctions et l'effectivité de ses pouvoirs.

L'*État féodal* est d'abord une expression inventée par les historiens pour nommer cet État « résiduel » de la période féodale. Il combine la mémoire d'un principe supérieur, justifiant la forme de pouvoir éminent qui en découle, mémoire construite et entretenue par « les doctes » pour renforcer le pouvoir du plus grand des féodaux, avec la reconstitution plus pratique d'un État à partir d'éléments propres à la féodalité, mais détournés de leur but et de leur fonction initiale. Il s'agit de rappeler que demeure pour tout pouvoir supérieur l'impératif du maintien de la cohésion de la société, même si c'est au prix de ce qui ressemble à un bricolage idéologique.

Ce genre d'opération sur des principes et des pratiques de pouvoir n'est pas propre à la société féodale, loin de là ! Et ceci implique que l'historien ne soit pas dupe, dans l'analyse de la période « moderne », de ce qui apparaît comme tel, alors qu'il ne s'agit que d'aménagements à partir d'éléments déjà là durant la période médiévale et parfois même auparavant. Pour autant, si la documentation révèle bien ce type de bricolage, elle révèle aussi un très lent réveil de ce que nous appelons « l'État », qui s'accélère seulement dans les trois derniers siècles du Moyen Âge. Ce qui implique un « manque », constatable dès que l'historien détourne son intérêt de l'entourage proche du roi pour le porter sur les autres pouvoirs qui décident de la manière d'exister de la société, plus particulièrement sur l'Église. Manque effectif, selon nos critères, mais manque relatif et sans comparaison possible avec celui qui a permis de qualifier la société primitive de société « sans État », et encore moins avec la possibilité démontrée par Pierre Clastres d'en donner pour cause efficiente d'être une société « contre l'État ».

Malgré tout, la question d'un Moyen Âge « sans État » a été posée<sup>36</sup>. Aborder la question par un manque résulte en fait d'une

---

<sup>36</sup> Il l'a d'abord été en d'autres termes, du fait de l'avance italienne dans ce processus de civilisation européenne que les historiens appellent « la Renaissance », par F. Chabod, « Y a-t-il un État de la Renaissance ? », *Actes du colloque sur la Renaissance*, Paris, Vrin, coll. De

définition de l'*État* différente selon les historiographies. Pour les historiens français, il y a *État* dès qu'il y a reconnaissance d'une autorité supérieure, continue et séparée, par un peuple<sup>37</sup>. Cette définition française, on l'a vu, est devenue canonique, courant à travers les dictionnaires des XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles synthétisant les définitions d'ouvrages antérieurs. À partir de là, les recherches ont porté principalement sur les caractères d'un pouvoir royal centralisé et sur son articulation avec des pouvoirs locaux qu'il place dans sa dépendance, jusqu'à les phagocyter parfois, ou qu'il crée si le besoin s'en fait sentir. Dans ce dernier cas, l'aspect bureaucratique de ces créations et de leur implantation s'efface derrière les rapports sociaux liés à celles-ci dans les études les concernant.

À l'opposé, dans les travaux allemands ou même anglais, la définition de l'État s'appuie prioritairement sur l'idée de superstructure organisatrice fonctionnant à partir d'une bureaucratie hiérarchisée<sup>38</sup>. Selon la définition française, il est possible de parler d'État dès le haut Moyen Âge, et d'établir une jonction avec un État romain préexistant. Selon la définition de l'historiographie allemande, il ne peut y avoir d'État avant la fin du Moyen Âge, faute de trouver auparavant de fonctions purement bureaucratiques instituées. L'histoire de l'État relève en France de l'histoire sociale avant de s'attacher à l'histoire de l'organisation procédurale des pouvoirs politiques ; elle appartient en Allemagne à l'histoire de l'organisation des pouvoirs administratifs avant de relever de l'histoire sociale. Que toutes ces manières d'approcher et de concevoir l'histoire de l'État se recoupent, qu'elles se rejoignent sur différents points permettant des comparaisons sur des thématiques communes, portant sur des séquences temporelles communes, ne modifie pas l'influence de cet ordre des facteurs d'analyse sur le fait de savoir s'il y a *État* ou non dans des cas relativement semblables.

---

Pétrarque à Descartes, t. III, 1958, p. 57-78 ; A. Grunin, « Le Moyen Âge, une époque sans État ? Construire le passé au présent », *Perspectives médiévales*, 40, 2019.

<sup>37</sup> « Le mot État n'existe pas ; mais la chose existe » puisqu' « il y a État dès qu'il y a, sur un territoire, une population obéissant à un gouvernement », B. Guenée, « Y a-t-il un État des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles ? », *Annales E.S.C.*, 26<sup>e</sup> an., n° 2, 1971, p. 399-406.

<sup>38</sup> W. Blockmans, « Les origines des États modernes en Europe, XIII-XVIII<sup>e</sup> siècles : état de la question et perspectives », *Visions sur le développement des États européens. Théories et historiographies de l'État moderne* (W. Blockmans et J.-Ph. Genet éd.), Rome, École française de Rome, 1993, p. 1-6.

#### IV. L'État de la période contemporaine : la Nation, l'État et le citoyen

Nous retrouvons ces deux manières d'aborder définition et caractérisation de l'État dans les cours que Pierre Bourdieu lui a consacrés de 1989 à 1992<sup>39</sup>. Il les nomme « État 1 » et « État 2 », en montrant leur complémentarité : « l'État 1 (s'entend) au sens d'appareil bureaucratique de gestion des intérêts collectifs » et « l'État 2 au sens de ressort dans lequel l'autorité de cet appareil s'exerce »<sup>40</sup>. Les historiens de l'État des passés lointains ne se retrouvent pas dans ce remontage, que seuls, ceux de l'*État moderne* s'entendant comme *État de la période moderne* et plus encore ceux de l'*État de la période contemporaine* peuvent mettre à jour à partir de leurs archives. Mais en fait, la synthèse des deux définitions qu'opère Bourdieu ne concerne que l'*État contemporain*, celui qui est le nôtre aujourd'hui. L'expression qui vient à l'esprit en lisant ce passage est celle de « machine étatique », chère à Pierre Clastres, mais le rapprochement qui en résulterait conduirait à une erreur d'interprétation. Compte tenu des approches totalement différentes du phénomène étatique que l'expression suppose chez chacun de ces auteurs, notamment en termes de pouvoir exercé au sein de la société et sur la société, mieux vaut y renoncer. En effet, Pierre Bourdieu part du caractère insaisissable, voire impensable, de l'État.

Si nous avons une difficulté particulière à penser cet objet, c'est qu'il est – je pèse mes mots – presque impensable, [...] l'État étant – si tant est qu'il ait une existence – un principe de production, de représentation légitime du monde social.

Il oppose ensuite deux autres définitions antagonistes de l'État, issues de la pensée philosophique. La première apparue dans l'histoire est celle que les États donnent d'eux-mêmes », à savoir cette « croyance première » d'être une « institution destinée à servir le bien commun ». En fait, cette « représentation ordinaire » de l'État selon Pierre Bourdieu vient du monde ecclésiastique ; elle est née dans la pensée scolastique, plus particulièrement développée chez

---

<sup>39</sup> P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil, Coll. Raison d'agir/Cours et travaux, 2012.

<sup>40</sup> *Ibid.*, Cours du 25 janvier 1990, p. 58.

Thomas d'Aquin (1225 ou 1226-1274). Elle est un jalon important des tentatives de contrôle indirect du « pouvoir d'État » par l'Église, en lui assignant une raison d'être chrétienne permettant la justification de celui-ci<sup>41</sup>. Sous l'expression de « bien public », Pierre Bourdieu en fait la « véritable idéologie » du « service public », idéologie produite par les « agents de l'État ». Comme bien des mots utilisés dans les débats politiques, « idéologie » y prend souvent un tour péjoratif. Il faut donc rappeler qu'« idéologie » désigne d'abord tout système d'idées coordonnées constituant un corps de doctrines comme fondement d'un comportement individuel et/ou collectif.

La seconde définition, dont fait partie la version marxiste, est l'inversion de la première : l'État est « un appareil de contrainte, de maintien de l'ordre public, mais au profit des seuls dominants » et non du *bien commun*. « État divin » contre « État diabolique » donc, selon le respect de ce qui fonde le *bien commun* ou selon son non-respect, son contournement ou son détournement par l'instrument du pouvoir d'État. Pierre Bourdieu, qui dit situer sa vision de l'État à mi-chemin de l'une et de l'autre de ces définitions antagonistes, résume ce qu'il présente seulement comme un *a priori* savant qui orientera ses travaux sur l'État, par un rapprochement avec ce que dit Durkheim de la religion : « une illusion bien fondée »<sup>42</sup>. Pour lui,

L'État est le nom que nous donnons aux principes cachés, invisibles, de l'ordre social, et en même temps de la domination à la fois physique et symbolique comme de la violence physique et symbolique<sup>43</sup>.

L'État, donc, relèverait d'une « fiction collective » secrétée par le « monde social ». Il serait une autoproduction de la société en termes de principes fondant l'ordre qui y règne. Mais il serait tout autant l'expression de la domination et de la violence qui y existe, sous une

---

<sup>41</sup> Dans la pensée scolastique médiévale, la notion de *bien commun*, qui vient jusqu'à nous, est référée au *souverain bien* que représente le Dieu chrétien. Les principes de *bien public* et d' y trouvent une source, et en découlent donc en grande partie. Ils apparaissent aujourd'hui comme leur laïcisation, bien qu'ils relèvent aussi d'autres influences philosophiques ultérieures. Cf. A. Guery, « L'État, l'outil du bien commun », *Les Lieux de Mémoire* (P. Nora dir.), t. III, *Les France*, vol. 3, *De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992, p. 818-867.

<sup>42</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1994 [1912], p. 31-66.

<sup>43</sup> P. Bourdieu, *op. cit.*, Cours du 18 janvier 1990, p. 13-19.

forme ou sous une autre. Par le premier aspect, un rapprochement de cette vision de l'État avec celle de Pierre Clastres semble pouvoir permettre un débat. Mais ce serait tout aussi trompeur que dans le cas précédent, dans la mesure où il buterait sur l'idée d'instance séparée de pouvoir s'exerçant sur la société, en surplomb d'elle et hors d'elle, telle que Pierre Clastres définit l'État, même si c'est par défaut.

Mettre en cause l'une ou l'autre de ces approches savantes de l'État reviendrait à pouvoir les soumettre au jugement de ceux qui le vivent aujourd'hui et de ceux qui le vivaient hier. Les premiers réfèrent l'ensemble de principes fondant la démocratie moderne à la *nation*, dans la définition que lui a donnée la Révolution française, plutôt qu'à l'*État*, qu'ils considèrent, en démocratie, comme l'instrument de la mise en pratique de ces principes dans leur vie sociale, au sens englobant de l'expression, c'est-à-dire tant dans leur vie économique, que dans leur vie culturelle, sanitaire, éducative, écologique, etc. Peut-on dissenter sur l'*État* sans prendre en compte ce qui justifie son existence même : la *nation* ? Un des signes des caractères reconnus à une société politique est donné par le sens accordé au mot *nation* de manière concomitante au mot *État*.

Si nous rouvrons les dictionnaires cités plus haut à ce mot de *nation*, nous sommes frappés par la proximité de ses définitions avec celles du mot *État*. « Nation : nom collectif, qui se dit d'un grand peuple habitant une certaine étendue de terre, renfermée en certaines limites ou sous une même domination », c'est-à-dire, rappelons-le, sous une même puissance, écrit Furetière (1690) et « Nation : terme collectif, tous les habitants d'un même Estat, d'un même pays, qui vivent sous mêmes lois et usent de même langage », renchérit le dictionnaire de l'Académie française (1694). Ces définitions ouvrent la voie au sens d'abord politique du mot *nation*, tel que la redéfinira la Révolution française, à savoir le peuple s'organisant politiquement par l'exercice de sa propre souveraineté. Une *nation* qui est donc au fondement de la démocratie moderne, ce qu'il faut toujours rappeler, aujourd'hui plus que jamais, tant les silences, ignorants, entretenus ou même intéressés, sur cette définition sont sources de confusion, voire de désinformation, entretenant la stérilité agitée de la vie politique contemporaine. C'est cette définition politique de la *nation* qui met celle-ci à l'abri de toute définition ethnique ou religieuse qui

ont pu être les siennes, avant 1789, comme à l'écart de toute forme réactionnaire et/ou totalitaire, d'où qu'elle vienne, depuis. Enquêter sur la manière de comprendre l'*État* aujourd'hui revient donc toujours à prendre en compte ce qui le lie à la *nation*. En France, depuis la Révolution française, ce lien se traduit par le titre de *citoyen*, dont l'usage perdu, voire ridiculisé quand il est rappelé, donne la mesure de l'effectivité de l'exercice politique qu'il devait garantir.

Aujourd'hui, *citoyen*, *concitoyen*, *citoyenneté* sont des mots ignorés, volontairement ou non, du débat politique, tant par la plupart des « analystes » et des « experts » en politique que, de manière plus grave, par les « responsables » politiques eux-mêmes, de la « droite » comme de la « gauche », en passant par le « centre ». Toute référence à la *Déclaration des droits de l'homme* néglige quasi systématiquement son titre exact, qui est « Déclaration des droits de l'homme *et du citoyen* ». Est-ce par hasard que ceux qui hantent les médias préfèrent exprimer ce que pensent « les gens » au mieux, « les anonymes » au pire, en s'adressant à leurs *concitoyens* pour leur signifier qu'ils ne comprennent pas où est véritablement leur intérêt ? La seule faute qu'ils reconnaissent est d'avoir manqué de « pédagogie ». Ainsi, s'ils demandaient à ces grands enfants que sont leurs concitoyens de commenter les notions de « service public » et de « bien public » comprises comme « idéologie » de ceux qui en sont « les agents », sans doute ces derniers, qualifiés de « populistes », seraient-ils capables de répondre que c'est le discours qu'ils entendent des « experts » et des « responsables » du monde politique, plutôt que celui des employés de mairie, des médecins et des infirmières hospitaliers, des professeurs des écoles, etc. qui, à leurs oreilles, relève véritablement de « l'idéologie », telle qu'ils comprennent le mot en reprenant le mésusage qu'en font les médias. Ceux d'entre eux qui sont les « agents » de ces services publics, seraient capables d'affirmer qu'ils se sentent au service du « bien commun », du « bien public », et non pas au leur propre. La confirmation de ces réponses a été magistralement donnée il y a peu, quand une épidémie nouvelle a frappé le monde.

Alors oui bien sûr, il est aussi question de domination dans l'exercice du pouvoir d'*État* ; l'expression est déjà présente, on l'a vu, dans la première définition de l'*État*, quand celui-ci n'était pas encore qualifié de « moderne ». Mais il peut y être aussi question de la liberté,

de l'égalité et de la fraternité de *concitoyens*, questions éminemment politiques dont l'*État*, comme « machine d'État », peut permettre une réalisation relative, progressivement inscrite dans la vie sociopolitique de ceux dont les ancêtres avaient déjà conquis le titre de *citoyen*. Parce que l'*État* est pour eux d'abord et avant tout un outil, complexe et sophistiqué, et que comme « machine » ou comme outil, il devrait normalement être neutre. Seul l'usage qui en est fait ne l'est pas ; il peut même devenir négatif, s'il consiste à organiser ses modifications pour en faire une arme contre la société ; si le jeu politique pour la conquête où le mauvais usage de cet outil qu'est l'*État* consiste à ignorer, à contourner ou à détourner « les principes » sur lesquels il repose, alors peut s'exprimer légitimement la révolte sociale.

## V. L'ATP *Genèse de l'État moderne* : contexte et texte

Mettre en cause les approches savantes de l'État du passé revient à tenter de comprendre son édification et sa prégnance sociale. Car connaître ce qu'en pensaient ceux qui le vivaient hier ne peut se faire que de manière indirecte, vu l'état des sources disponibles pour une telle étude. Et ceci, bien que la plus grande partie des archives et autres documents sur les sociétés dites d'*Ancien Régime*, contemporaines de l'État dit *moderne* de la période historique qualifiée du même adjectif en France, émanent des institutions créées par l'État. C'est pourquoi les historiens ont pu tant dissenter sur l'*État*, sur l'*État moderne* plus précisément, au point d'en avoir fait, à partir de 1984, le thème d'une série d'Actions Thématiques Programmées (ATP), d'abord en France, puis poursuivies à l'étranger.

Le moment politique de l'élaboration de celle-ci, sous l'égide du Centre National de la Recherche Scientifique, à l'initiative de la France donc, correspond à un moment très précis de l'histoire française, de celle de l'Europe, et de celle du monde. En France, l'ATP du CNRS intervient peu après le changement radical, par le gouvernement d'inspiration socialiste au pouvoir, de son orientation économique et financière. Ce changement, opéré à partir du 21 mars 1983, est demeuré connu sous l'expression de *tournant de la rigueur*. Se met alors en place une politique radicalement opposée au *programme commun de la gauche* qui avait permis l'élection de François Mitterrand

à la présidence de la République, un peu moins de deux ans plus tôt, sans que celui-ci ne se sente moralement et politiquement obligé de démissionner, inaugurant ainsi une pratique nouvelle, politiquement indécente, qui sera celle de ses successeurs.

Ce changement signe l'alignement de la France sur les fondations économiques adoptées par l'Union Européenne que sont le néolibéralisme et sa variante ordo-libérale d'origine allemande, qui font de l'État de chaque nation d'Europe l'organisateur de son démantèlement. Sur le plan politique, il signe l'acceptation d'abandons successifs de souveraineté par l'État de la République française, sans consultation de son peuple, au profit d'instances européennes au profil technocratique et bureaucratique affirmé. Ces instances dont l'aspect de « machine étatique » n'a aucune base démocratique véritable, ne relèvent d'aucune souveraineté autre que celle fantasmée par des « européistes » oublieux de l'histoire politique des peuples Européens ; une histoire de la difficile et mouvementée conquête de leur souveraineté en tant que *nation*, fondement de toute démocratie.

Sur le plan mondial, c'est le moment où ce que tous les médias qualifiaient jusqu'alors de « crise », et ce que nombre d'historiens économistes de formation historienne qualifiaient de crise de longue durée, ouverte par les deux chocs pétroliers successifs de 1973 et 1979, est transformé par la magie de la communication médiatique en ordre économique nouveau inaugurant une ère de l'histoire mondiale, qui, après l'effondrement sur lui-même de l'empire soviétique, prendra, dans les années 1990, le nom de « mondialisation »<sup>44</sup>.

Ce qui précède n'est pas un excursus, marginal et personnel ; ce sont des faits vérifiables par tout *citoyen* prenant le respect de la souveraineté du peuple par les représentants et les gouvernants de la nation au sérieux. Ils ne sont là que parce que dans ces faits, c'est

---

<sup>44</sup> La justification de la politique de rigueur, qui servit de prétexte au changement de cap économique radical du gouvernement français d'alors, fit l'objet d'une émission politique sur la chaîne de télévision *Antenne 2*, le 22 février 1984, intitulée : « Vive la crise ». Présentée par l'acteur et chanteur Yves Montand sur un scénario du journaliste Jean-Claude Guillebaud, tous deux jusqu'alors classés à gauche, l'émission affirmait, entre vulgarisation économique et spéculation politique, la nécessité de l'austérité et du retour du libéralisme économique. Son contenu fit l'objet le lendemain d'une transcription dans un numéro exceptionnel du quotidien *Libération*, lui aussi alors classé à gauche.



bien de *l'État moderne* et de son histoire qu'il est question. Ils ne font que confirmer la manière dont Jean-Philippe Genet conclut son article dressant en 1997 le bilan de l'ATP *Genèse de l'État moderne*, dont il avait été la cheville ouvrière :

Quand les vieilles nations d'Europe sont sur le point d'entrer dans une nouvelle structure politique, sans que pratiquement aucun de leurs régimes, pour démocratiques qu'ils soient, ne leur ait permis, par un vote directement et clairement exprimé, un choix qui remet en cause le principe même de souveraineté populaire [...] quand les bouleversements du système de communications transforment de fond en comble les représentations et les mentalités individuelles, qui, en définitive, donnaient leur cohésion aux États, alors les scientifiques doivent à la société à laquelle ils appartiennent des réponses. Et devant ces questions, l'historien est le seul à pouvoir, et donc à devoir, redonner à tous ces problèmes aigus du moment leurs racines, leur profondeur chronologique, la mesure diachronique de leur temps que l'actuel écrase et obscurcit<sup>45</sup>.

Ce contexte historique et politique de la mise en place de l'ATP *Genèse de l'État moderne* n'a changé depuis qu'en s'aggravant. S'il n'en avait pas alors conditionné strictement l'idée et n'avait pas forcément influencé directement les interprétations des chercheurs, il est probable qu'il ait été présent dans leur esprit. En admettant donc la focalisation d'organismes de recherches sur *l'État*, on peut s'interroger néanmoins sur la nécessité et l'urgence que ceux-ci ont ressenties à réunir leurs ressources en chercheurs qualifiés en histoire plus particulièrement sur ce thème ; dans ce « champ », aurait dit Pierre Bourdieu.

De plus, du point de vue des débats internes aux historiens, ces ATP cadraient chronologiquement avec un moment d'interrogation sur le statut de l'histoire dans la société<sup>46</sup>. Une réponse inattendue a consisté à affirmer que chaque génération d'historiens revient sur les résultats de leurs aînés, moins pour en reprendre le fil de manière critique que pour répondre à une « demande sociale » nouvelle.

---

<sup>45</sup> J.-Ph. Genet, « La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche », *Genèse de l'État moderne*, n° thématique d'*Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 118, 1997, p. 3-18, p. 18.

<sup>46</sup> A. Guery, « L'historien, la crise et l'État », *Annales HSS*, n° 2, mars-avril 1997, p. 233-256.

Personne n'a jamais su saisir cette demande d'histoire venant de la société, dont on ne sait toujours pas qui en organiserait la formulation. Si telle était la finalité première de la recherche historique, « écrire l'histoire dont une société a besoin », alors l'histoire ne pourrait plus relever du statut de « science », sociale et d'érudition. Son cours ne dépendrait plus seulement d'un savoir critique accumulé, de la découverte de sources nouvelles ou de procédures neuves d'interprétations de sources connues, mais avant tout d'une « demande sociale » pouvant devenir une injonction sociale, au gré de politiques de la recherche non contrôlées par les chercheurs eux-mêmes. Que cette « demande », soi-disant « sociale », soit informulée, qu'elle soit mal formulée ou même bien formulée, mais alors par qui, au nom de quoi, pourquoi et dans quel but, deviendrait la question prioritaire et, très vite, apparaîtraient des spécialistes en communication pour aider les chercheurs à formuler leurs projets de réponses à une telle « demande ». Or, comme tout chercheur, le chercheur historien doit pouvoir s'abstraire des modes, des codes, des idées, bonnes ou mauvaises, qui traversent la société où il vit en l'influençant. Pierre Clastres, en son temps, en avait fait la démonstration.

Bien qu'il se réfère aux analyses de Bourdieu, notamment sur la question de savoir si l'*État* est un « champ », au sens où le sociologue emploie ce mot, alors que dans ses cours, celui-ci hésite à le traiter comme tel avant de s'y résoudre – aborder la question de l'État comme transversale à tous les « champs » semblerait pourtant l'approche la plus sage et la plus juste – Jean-Philippe Genet prend un tout autre chemin pour définir l'*État moderne* :

Pour bien marquer le caractère déterminant de l'État moderne en tant que structure socio-politique originale et distincte, je proposerai une définition de travail : un État moderne, c'est un État dont la base matérielle repose sur une fiscalité publique acceptée par la société politique (et ce dans une dimension territoriale supérieure à celle de la cité), et dont tous les sujets sont concernés.

Plutôt que de compléter cette définition, qui peut sembler trop restreinte, parce que limitée à la définition de ce que nombre d'historiens de l'Ancien Régime ont appelé « l'État fiscal », Jean-Philippe Genet préfère ajouter des précisions sur le sens qu'il octroie à chacun de ses éléments. L'État est ici « une forme d'organisation

sociale qui, au nom de sa propre légitimité, garantit sa propre sécurité et celle de ses membres ». L'impôt suppose une distinction entre sphère publique et sphère privée ; son acceptation se fait par un mode de représentation des imposés. Cela infère donc l'existence d'une société politique déjà présente, ce que Jean-Philippe Genet ne précise pas<sup>47</sup>. Sauf l'emploi du mot « sujet » au lieu de celui de « citoyen », sa définition s'accorderait bien avec les définitions politiques de l'*État-Nation* tel que celui-ci va se développer de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, mais moins facilement avec celles qui lui sont antérieures.

Cette définition, en effet, ne dit pas d'où vient ce qui permet cette existence matérielle de l'État du point de vue des principes, des mentalités, du droit, à commencer par ce qui distingue la sphère publique et la sphère privée de la vie de tout un chacun qui accompagne cette existence. Elle ne dit pas non plus pourquoi le moyen fiscal, qui est de l'ordre de l'allocation de ressource par la contrainte à un *État*, qui ne se définit lui-même jamais par rapport à elle, a été accepté – souvent très mal<sup>48</sup> – sous cette forme, ni comment et par qui, au nom de qui, à partir de quelle instance. En voulant accorder l'*État moderne* avec le seul État de la première modernité sans se prononcer sur celui de la seconde, alors que sa « définition de travail » y prédispose, Jean-Philippe Genet met fin à l'hypothèse de la continuité d'un processus historique par-delà la coupure révolutionnaire, plus particulièrement sur ce qui est déterminant ou ne l'est pas dans cette coupure concernant l'État, et fait abstraction de la place de la *nation*, selon sa définition nouvelle, dans l'évolution du rôle et de la place de l'État dans la société.

De ce point de vue, les commentaires de Pierre Bourdieu sur les rapports entre approche historique et approche sociologique d'une société n'ont pas rassuré les historiens sur sa manière de les envisager. Qualifier comme seule « histoire scientifique » l'histoire « qui est affranchie de l'objet strictement *national* », renvoyer une histoire politique intégrant cet « objet » dans la catégorie de « l'histoire commémorative » en faisant suivre l'expression de commentaires

---

<sup>47</sup> J.-Ph. Genet, *loc. cit.*, p. 3-6.

<sup>48</sup> Parmi une bibliographie très abondante, cf. H. Neveux, *Les révoltes paysannes en Europe. XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1997 ; Y.-M. Bercé, *Croquants et Nu-Pieds. Les soulèvements en France du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, 1974.

désobligeants sur les collègues qui s’y livrent, dire qu’« on ne peut qu’éprouver une très grande tristesse lorsque l’on voit des représentants de l’École des *Annales* sacrifier au genre “Histoire de France” », n’aide pas au rapprochement souhaité entre histoire et sociologie. Celui-ci apparaît alors comme un rapprochement conditionné, pour ne pas dire conditionnel, quand on pourrait en attendre au contraire un réinvestissement méthodologique fondé sur l’échange des approches. Stigmatiser une « histoire qui reste centrée sur le contact sacré et sacralisant avec les archives »<sup>49</sup> revient à priver les historiens d’études de cas sur lesquels la plupart d’entre eux savent réfléchir et exprimer leur réflexion. L’évacuation systématique de toute référence à la *Nation*, en occultant sa place déterminante dans l’histoire, et ceci sur une longue durée, pour autant de bonnes causes que de mauvaises, revient à la confier aux seuls partis du nationalisme et à s’en satisfaire, ce qui ne relève guère d’une démarche de *citoyen*, mais pas plus d’historien que de sociologue.

Rappelons ici qu’un des grands maîtres de l’École sociologique française, Marcel Mauss, est l’auteur d’un ouvrage inachevé sur *La Nation*, qu’il ne présente pas comme contradictoire avec l’internationalisme et le socialisme. Tous ceux qui se réclament séparément de l’un ou de l’autre de ces trois drapeaux feraient bien de lire ou de relire ce livre avant de disserter en vain sur les deux qu’ils ont délaissés<sup>50</sup>. Pierre Bourdieu avait-il oublié que l’un de ses prestigieux prédécesseurs a écrit un livre dont son héritier lointain fait sonner le titre comme un mot provocant et exécré sous sa plume, même si ce mot a été très souvent, dans son sens d’abord politique, moteur de l’espoir de nombreux peuples désirant construire « leur » *État* en faisant d’un peuple opprimé une *nation* indépendante. Ce contexte mortifère de la confusion extrême qui règne aujourd’hui dans la vie, les idées et les principes politiques, et dans la vie politique parce que dans les idées et les principes politiques qui conditionnent cette vie, peut-il être abordé de cette façon, par un choix délibéré

---

<sup>49</sup> P. Bourdieu, « Sur les rapports entre la sociologie et l’histoire en Allemagne et en France. Entretien avec Lutz Raphaël », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° thématique *Histoire sociale des sciences sociales*, n° 106-107, mars 1995, p. 108-122, p. 110 et 111.

<sup>50</sup> M. Mauss, *La Nation* (texte édité et présenté par M. Fournier et J. Terrier), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2013. Commencé après sa démobilisation en 1918, cet ouvrage n’a jamais été terminé par Marcel Mauss de son vivant.

d'occulter la *nation* en la reléguant systématiquement dans l'enfer du nationalisme, et hors de la question de l'*État*? C'est ce que fait systématiquement Pierre Bourdieu au long d'un ouvrage de 657 pages ne permettant pas de démêler l'écheveau soigneusement entretenu par des forces politiques dont, par ailleurs, il entendait combattre l'influence.

L'approche de la question de l'*État* sous la seule forme de l'*État moderne* occulte, paradoxalement, le bouleversement qu'a représenté le transfert de la souveraineté du roi au peuple lors de la Révolution française, faisant de ce peuple une *nation* riche d'un sens politique nouveau. Nous savons que la marche politique de l'histoire européenne et, bien au-delà de celle-ci, celle de nombre de pays dans le monde, en a été bouleversée. Ce qui permet à Tocqueville d'établir une continuité entre l'*État* d'Ancien Régime et l'*État* né de la Révolution est la politique de centralisation administrative<sup>51</sup>, qui commence bien avant la Révolution et continue après celle-ci ; Napoléon ne fait que poursuivre la mise en place des administrations organisées sous la Convention et le Directoire et que maintenir l'organisation de la Grande Armée selon celle que les trois derniers rois Louis avaient donnée à l'armée royale, plus la conscription instituée dans son principe en 1793 et mise en pratique en 1798<sup>52</sup>. Continuité entre l'*État* de la première modernité et celui de la seconde, donc, qui justifie l'usage de l'expression d'*État moderne* au-delà du bouleversement révolutionnaire.

Pour autant, l'ouvrage fondamental de Tocqueville reste une explication magistrale des causes de la rupture qu'a été la Révolution et des formes qu'elle a prises, qui restent liées à la volonté de contrer l'histoire de l'Ancien Régime. Il ne s'agit nullement pour lui, en reprenant une vilaine expression aujourd'hui à la mode, « d'enjamber » les événements révolutionnaires, mais de les comprendre en les inscrivant dans l'histoire longue de la France. Le

---

<sup>51</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 2 vol., 1952 et 1953. Cf. vol. 1, p. 107-143, et 236-250. Tocqueville privilégie deux moments d'établissement de cette centralisation : les règnes de Henri IV et de Louis XIV, qui répondent respectivement à la fin des *guerres de Religion* et à l'après *Fronde* (1648-1653).

<sup>52</sup> J. Godechot, « Sens et importance de la transformation des institutions révolutionnaires à l'époque napoléonienne », *La France à l'époque Napoléonienne*, n° spécial de la *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, juillet-septembre 1970, t. XVII, p. 795-813, cf. p. 801-811.

centrage de l'ATP *Genèse de l'État moderne* sur « l'État de la première modernité » – sur « l'État prémoderne » (early modern) pour les écoles historiques anglo-saxonnes – pose une autre question, celle de ses débuts. On retrouve là la vieille thématique de la qualification d'*Ancien Régime* reprise aux débats révolutionnaires par les historiens français de la *période moderne* de l'histoire de France, étendue de l'histoire politique à l'histoire démographique et économique de la même période par les historiens des *Annales*, parfois au-delà du cas français, sans qu'un accord n'ait jamais été fait au sujet du commencement de ces *Anciens Régimes* des *Temps Modernes*. De quels événements, de quels bouleversements, de quelle crise de quel ordre, est né cet *État moderne* d'*Ancien Régime* ?

## VI. De la société sans État à la société avec État

En simplifiant à l'extrême et en conservant la définition canonique de l'*État*, on pourrait dire que de même que l'histoire de l'*État* commence avec l'histoire de l'Antiquité, l'histoire de la forme moderne de l'*État* commence, au sein de cette histoire de l'*État*, avec l'histoire de la première modernité. L'une et l'autre de ces *genèses* émergent de périodes caractérisées par une absence d'État dans leur processus de civilisation : la première par une absence complète d'*État*, la société primitive secrétant un rejet de cette forme de pouvoir qui en fait une société *contre l'État*, selon Pierre Clastres, et la seconde par une société secrétant également la régulation des rapports sociaux en dehors d'un *État*, mais parce que cet *État* ne subsiste qu'*a minima*, sous le régime politique d'une monarchie, trop faible alors pour remplir le rôle que lui confèrent les principes qu'expriment ses théoriciens, ses rites et ses cérémonies.

La question revient donc à savoir si, dans le cas de la société primitive, il est possible de concevoir la *chefferie* comme un embryon d'*État*, ce à quoi s'oppose Pierre Clastres. Selon lui, prestige et représentation de sa société auprès d'autres ne signifiant pas que ce « chef » émane d'un pouvoir d'État, rien ne permet logiquement d'envisager que de ce même chef puisse découler la formation d'un

État<sup>53</sup>. Un constat anthropologique général montre que l'élévation d'un membre d'une société en « chef » est une caractéristique universelle et transhistorique de toute société. La société primitive n'y échappe pas<sup>54</sup>, mais sans que cela implique que ce « chef » soit un « chef d'État ». Reste alors à savoir pourquoi et comment ce qui a pu permettre le développement de ce qui est vrai en toute autre société que la primitive, c'est-à-dire le passage de l'embryon d'État repérable en la personne du chef en *État*, a pu se faire, c'est-à-dire sur quel fondement autre que l'auto-régulation en interne des rapports sociaux générant une attitude spontanée « contre » ce passage.

Sous cet angle, deux constantes d'anthropologie sociale, propres tant à la société primitive « sans État » qu'à la société « à État », peuvent permettre d'envisager une explication du passage de l'une à l'autre : d'une part, l'usage de la violence, plus particulièrement guerrière, dont Pierre Clastres a montré qu'elle était omniprésente dans les sociétés primitives<sup>55</sup>, et d'autre part, la croyance religieuse, qui renvoie les principes selon lesquels la société doit être vécue à des fondements extérieurs et supérieurs. Friedrich Nietzsche a soulevé l'une et l'autre de ces questions dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi en va-t-il de la violence guerrière :

J'ai employé le mot "État" : il est aisé de concevoir ce que j'entends par là – une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de seigneurs qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organisation, laisse, sans scrupule, tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore informe et errante. Telle est bien l'origine de l'"État" sur la terre : je pense qu'on a fait

---

<sup>53</sup> P. Clastres, « Échange et Pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La société contre l'État*, op. cit., p. 25-42 ; « La question du pouvoir dans les sociétés primitives » *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 103-109.

<sup>54</sup> Cl. Levi-Strauss, « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso », *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-industrial Societies* (R. Cohen et J. Middleton éd.), New York, The Natural History Press, 1967 [1944], p. 47.

<sup>55</sup> P. Clastres, « Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives », *Libre. Politique, anthropologie, philosophie*, 1977, n° 1, p. 137-173, repris dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 171-207, et, en édition séparée, sous le même titre aux Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, coll. Poche essai, en 1999 et 2005.

justice de cette rêverie qui faisait remonter cette origine à un “contrat”<sup>56</sup>.

L'allusion finale au *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau est conforme aux rapports compliqués de Nietzsche avec l'œuvre de son prédécesseur<sup>57</sup>, selon une interprétation erronée dont Claude Lévi-Strauss a rendu justice depuis<sup>58</sup>.

Selon Pierre Clastres, qui au cours et à la fin de son article dialogue plutôt avec Hobbes et sa société comme guerre de tous contre tous, l'être social primitif repose entièrement sur la guerre entre communautés différentes. Les sociétés primitives « sont des sociétés violentes, leur être social est un être-pour-la-guerre », écrit-il<sup>59</sup>. Car la guerre primitive est la force de dispersion contredisant la force d'unification sociale qu'impliquerait la constitution d'un État. Pierre Clastres retient de Hobbes l'État dont la tâche primordiale est de pacifier la société ; la guerre dont il est question est la guerre civile, ou celle qui vient de l'extérieur, portée par un ennemi, et qui oblige toute société à vivre selon un *état de guerre*, différent de celui qui préside à sa vie sociale habituelle. La fin de cet état de guerre ouvre la voie à l'alliance plus qu'à l'échange, qui est principalement l'échange des femmes que l'alliance conditionne. Dans une seconde phase, elle ouvre la voie à la recherche d'une forme de stabilité retrouvée qui, si elle offre l'avantage du retour de la paix, a l'inconvénient que ce soit au risque de l'institution de la société sous la forme de l'État.

La reprise de la guerre empêche une telle évolution. En quoi la guerre, plus que l'échange, en permettant l'alliance, et en interdisant l'*État* par séparation de la société, renvoie sa structuration à la société elle-même. Dans ce cycle, la guerre est première ; elle est celle qui bloque donc la possibilité d'une évolution vers la formation d'un

---

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *La généalogie de la morale* (1887), *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, vol. 2, p. 767-889, p. 827. Pierre Clastres dira l'influence de cet ouvrage sur sa problématique dans P. Clastres, *Entretien avec l'anti-mythe* (1974), Paris, Sens et Tonka, 2012, p. 50.

<sup>57</sup> J. Lacoste, « Nietzsche et la civilisation française. Comment cesser d'être Allemand ? » en postface au vol. 1 de l'édition citée dans la note précédente, p. 1301-1365, cf. p. 1345-1351.

<sup>58</sup> Cl. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale* 2, Paris, Plon, 1973 ; rééd. coll. Pocket, 1996, p. 45-56.

<sup>59</sup> P. Clastres, *ibid.*, p. 139.



État. Et Pierre Clastres termine son article par la phrase : « la guerre est contre l'État ».

« L'État lui-même ne connaît pas de loi non écrite plus puissante que le fondement mythique qui atteste ses liens avec la religion et ses racines mythiques », a aussi écrit Nietzsche dans un texte sur la perte que représente pour l'homme « moderne » la disparition de sa « patrie mythique »<sup>60</sup>. Huit ans avant cette remarque du « philosophe au marteau », Fustel de Coulanges, dans un beau passage de ce qui reste un chef-d'œuvre de l'historiographie française, avait montré « l'excessive difficulté qu'il y avait pour les populations primitives à fonder des sociétés régulières. Le lien social n'est pas facile à établir entre ces êtres humains qui sont si divers, si libres, si inconstants ». Les croyances partagées ou simplement ressemblantes sont la source de regroupements qui sont à l'origine de *la Cité antique*, d'où procède « l'enfantement de l'État »<sup>61</sup>.

Dans un article de la revue *Libre*, à laquelle participait Pierre Clastres, Marcel Gauchet explore la même piste de la croyance religieuse, mais sous un autre angle, qu'il désigne dès le début de son article, celui de la *dette de sens*. Il s'agit de comprendre :

pourquoi les hommes se sont voulus universellement *débiteurs*, pourquoi les sociétés ont aussi obstinément pensé que leurs raisons d'être dépendaient d'autre chose qu'elles, [...car] c'est comprendre pourquoi il y a eu État possible à un moment du devenir humain social.

S'agissant de la société primitive, il rappelle que le passage de la société « sans État » à une société « à État » ne correspond pas

à la production d'une dimension sociale absolument inédite, mais à la transformation d'une dimension déjà présente au sein de la société. [...] L'État, c'est le nouveau visage d'une séparation qui traversait déjà la société, et à laquelle on ne voit quel autre statut donner que celui de condition de possibilité du fait social même.

Toutes les sociétés sont des sociétés de la séparation, en cela qu'elles reportent toutes « au dehors d'elles-mêmes leurs principes

---

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie* (1872), *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, vol. 1, p. 23-130, p. 123.

<sup>61</sup> N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Flammarion, coll. Champs-Classiques, 2009 [1864], p. 190-192.

fondateurs, l'origine de leur mode d'organisation et la source de leur sens, la raison de leurs règles et de leurs usages »<sup>62</sup>.

Si la société primitive, étant « contre l'État », n'est pas une société confiant tant son ordre social que ses normes de régulation des relations sociales à un pouvoir séparé d'elle, pouvoir qu'on appelle l'*État*, elle n'est pas pour autant une société qui ignore toute séparation d'elle-même conditionnant cet ordre social. En extériorisant les principes fondateurs qui donnent vie à cet ordre, en les référant à une entité supérieure permettant de leur donner sens, elle les sépare d'elle sans avoir besoin de la forme étatique pour le faire. S'il n'y a pas d'État séparé dans la société primitive, il existe pourtant en elle la possibilité de voir cette séparation supérieure se transformer en État, ce qu'elle conjure, en particulier par la guerre. Cette séparation supérieure est assurée par la religion, concurrente bien antérieure de l'État comme détenteur de la vérité des fondements de la société, avant que celui-ci ne supplante celle-là dans ce rôle. Bouleversement que Hegel traduira par une formule : « Il faut vénérer l'État comme un être divin terrestre »<sup>63</sup>.

Le passage de la société « sans État » à la société « à État », est-il plus simple à étudier pour le Moyen Âge finissant que pour celui de la société primitive à la *Cité antique* ? Compte tenu des circonstances et de l'état de la recherche et de la littérature ethnologique et ethnographique, comparée à la recherche et à la littérature historiographique, la réponse devrait être positive, malgré les difficultés documentaires rencontrées par les médiévistes. À lire et à relire l'abondante littérature historique existante sur la société féodale, on comprend bien que les fonctions qui, pour nous, relèvent de l'État, étaient alors dévolues à des « chefs » locaux dont les titres à les exercer ne relevaient que de leur appropriation par la force et non par le droit. Ces « chefs » avaient profité de la décomposition, vers la fin de l'Empire carolingien, des institutions monarchiques qui

---

<sup>62</sup> M. Gauchet, « La dette de sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre. Politique, anthropologie, philosophie*, 1977, n° 2, p. 5-43. Ce numéro de *Libre* annonce en première page le décès de Pierre Clastres, le 29 juillet 1977. Membre de son comité de rédaction et contributeur à celle-ci dès son premier numéro avec son grand article « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », Pierre Clastres fait figurer un deuxième article sur ce même thème de la guerre : « Malheur du guerrier sauvage » dans ce numéro.

<sup>63</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1998, § 272, p. 280.

avaient été établies par les conquérants « barbares » quand, à l'ère de leurs invasions, avait succédé celle de leur installation durable dans les territoires de l'Empire romain, auquel ils mirent ainsi fin en Europe occidentale au V<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup>.

Un débat aurait dû ressurgir depuis quelque temps déjà, opposant les tenants du terme d'« invasion » à ceux du terme de « migration » pour désigner les mouvements de population qui ont caractérisé l'Europe de la fin de l'Empire romain et du Haut Moyen Âge. Ressurgir parce que l'émergence de ce débat n'est pas récente. Elle date de controverses à propos du remplacement du titre d'*invasions barbares*, habituel dans l'historiographie, par celui de *migrations des peuples*, apparue dans l'historiographie allemande, sous le mot de *Völkerwanderung*, après la dernière guerre mondiale. Cette historiographie ayant alors beaucoup à se faire pardonner sur le sujet, les historiens allemands souhaitaient repartir sur de nouvelles formulations de leurs questionnaires, sans toujours se méfier des pièges qu'elles y intégraient. Le basculement de l'attention historienne de la violence des « invasions » sur les seuls effets de celles-ci en termes de migrations avait le mérite de mettre sous la focale des aspects démographiques et culturels ainsi que leurs conséquences sociopolitiques, jusque-là parfois sous-estimés ou peu précisés. Le séquençage en deux moments des « grandes invasions » n'avait pourtant pas échappé à l'historiographie de l'entre deux guerres mondiales, laquelle se séparait seulement sur l'importance relative à donner à l'une ou l'autre des deux phases d'un même processus historique pour leurs conséquences à plus long terme. Ainsi, Marc Bloch privilégiait l'invasion quand Henri Pirenne privilégiait l'installation des envahisseurs. Mais chacun d'eux prenait en charge les deux moments, des « invasions » selon Marc Bloch, des « migrations » selon Henri Pirenne<sup>65</sup>.

La reprise d'un tel débat semble difficile aujourd'hui. L'idée, devenue commune dans le milieu historien, selon laquelle chaque génération de chercheurs fait l'histoire dont son époque a besoin, à

---

<sup>64</sup> P. Heather, *Rome et les barbares. Histoire nouvelle de la chute de l'empire*, Paris, Alma, 2017 [2005].

<sup>65</sup> M. Bloch, *La société féodale*, t. 1 *La formation des liens de dépendance*, Paris, Albin Michel, 1939, partie 1, liv. 1 ; H. Pirenne, *Histoire de l'Europe, éditée d'après les carnets de captivité (1916-1918)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014, t. 1, liv. 1 à 3.

partir des questions que se posent ses contemporains, réunies dans une « demande sociale » qu'expriment, de fait et à leur façon, les seuls médias, comporte, outre le danger d'anachronisme, quelques effets pervers dont le principal est l'inattention à l'effet miroir du questionnaire résultant d'une telle démarche.

De ce point de vue, la question migratoire actuelle en Europe présente un exemple allant jusqu'à la caricature. Elle complique cette difficulté en divisant l'opinion publique entre ceux qui l'abordent selon la thèse dite du « grand remplacement » d'une population par une autre, et en conséquence d'un type de société et de culture par un autre, et ceux qui l'abordent selon les canons de la morale de l'accueil traditionnellement ouvert d'une société démocratique envers des migrants en grande difficulté et qui assument les conséquences d'un multiculturalisme croissant dans la société. Les premiers utiliseront volontiers le terme d'« invasion », les seconds celui de « migration », les uns et les autres récusant cependant un débat commençant en principe par l'analyse démographique, posée et quantifiée, du phénomène, afin de mieux comprendre et mesurer les effets économiques, sociaux, culturels et politiques, de ces mouvements de population.

Cet effacement du savoir et du débat informé sur une question politique, au sens fort du mot, fondamentale, au profit d'arguments d'ordres moraux évidents mais simplistes, donc discutables, a eu sur la reconsidération des « grandes invasions » du Haut Moyen Âge des effets de simplification abusive. Celles-ci ont été désormais réinterprétées dans les seuls termes de migrations paisibles, aux effets positifs d'un point de vue « civilisationnel », quand bien même cet aspect positif du processus reste difficile à démontrer sans tordre le commentaire des sources documentaires<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Un bon exemple d'une telle torsion a été donné par la remarquable exposition *Rome et les Barbares. La naissance d'un nouveau monde*, organisée en 2008 au Palazzo Grassi de Venise, sous l'égide de l'École française de Rome et de la *Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland*. La présentation du splendide catalogue (Milano, Skira, 2008, 694 p.) par le président du Palazzo Grassi François Pinault et sa directrice générale Monique Veaute est une belle illustration de l'effet miroir comme principe de présentation d'une exposition magnifique, mais qui, contrairement à certains commentaires, montre combien les copies barbares de modèles romains sont souvent loin de valoir l'original d'un point de vue technique et esthétique. Ils ne s'en rapprochent que peu à peu, ce qui n'a rien d'extraordinaire et ne signifie pas l'impossibilité de parvenir, avec le temps et la

Tout étant devenu objet de révision, confondue avec le renversement obligatoire des travaux antérieurs forcément tous dépassés, l'aspect dynamique du processus *invasion-migration* a disparu malgré ce que racontent toutes les sources, invalidées au profit d'une projection d'un moralisme de nouveaux bien-pensants. De tout ceci en est résulté une sous-estimation globale de l'âpreté et de la violence de ces grands mouvements de populations se déroulant en plusieurs temps : une invasion qui peut être d'une brutalité et d'une violence intense – tous les témoignages écrits qui nous restent, que confirment les recherches archéologiques sur la même période, en rendent compte – suivie par une installation lente, par vagues successives, intégrant peu à peu et plus ou moins bien les peuples conquis.

Que l'alternance de ces phases se soit répétée au sein même des divers envahisseurs ou entre eux par la suite, une fois leur installation faite, jusqu'après la décomposition de l'Empire carolingien et l'émergence des *principautés territoriales* aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles<sup>67</sup>, ne devrait pas permettre de considérer comme « périmée d'un point de vue historiographique », l'expression de « grandes invasions »<sup>68</sup> ; celle-ci peut très bien caractériser des migrations successives s'étant déroulées de façon violente et guerrière. Mais nous pouvons remarquer que quelle que soit l'expression sous laquelle nous désignons ce phénomène historique de longue durée de l'histoire européenne – près de dix siècles si nous allons au bout des questions ouvertes par la formation des principautés territoriales, c'est-à-dire jusqu'à l'échec des plus persistantes à devenir des États (La Bourgogne, la Bretagne, par exemple) ou à se maintenir sous cette forme – nous retrouvons, à une autre échelle et sous une autre forme que pour le passage de la société primitive à la cité antique, la scansion analytiquement nécessaire entre phase de *dispersion sociale* et phase d'*unification sociale* de part et d'autre d'une guerre, identifiée par Pierre Clastres dans l'histoire des sociétés primitives. Les envahisseurs exercent leur domination sous des formes que les

---

persévérance, à un rattrapage. Mais copies et rattrapage sont de l'ordre d'une transmission-réception, non d'une originalité « civilisationnelle ».

<sup>67</sup> J. Dhondt, *Étude sur la naissance des principautés territoriales en France, IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*, Bruges, De Tempel, 1948 ; rééd. Cressé, Éditions des Régionalismes, 2018.

<sup>68</sup> P. Heather, *Rome et les barbares*, p. 519.

historiens de ces périodes identifient comme des formes premières d'États. Mais à les suivre, on peut noter que tant que l'hétérogénéité des peuples de ces sociétés issues de ces grandes invasions-migrations ne permet pas leur symbiose en une société nouvelle, la forme étatique de la domination ne prend pas racine durablement.

*La société contre l'État* est un livre qui a été discuté de différents points de vue. Plus près de nous, il pourrait l'être à partir des travaux ethnologiques et archéologiques qui ont renouvelé l'approche de son terrain amérindien depuis la disparition précoce de son auteur. Pierre Clastres n'en ignorait pas les prémisses, auxquels il fait allusion dans ses textes, au passage d'une argumentation. Depuis, les développements des recherches d'écologie historique et d'archéologie adaptée à l'écosystème particulier de l'Amazonie<sup>69</sup> ont fait justice de la dernière terre vierge peuplée de quelques sauvages rappelant les premières sociétés de l'humanité décrites par les archéologues. Son couvert végétal inégal, pouvant atteindre jusqu'à soixante mètres de haut, est bien moins « naturel » qu'il le paraît. Son relief, modifié en nombre d'endroits par l'action de l'homme, témoigne plus d'interactions avec la nature de communautés sédentarisées que d'adaptation de chasseurs-cueilleurs à celle-ci. Le montrent bien, par exemple, les canaux, fossés, digues et réservoirs, routes et chemins exhumés par les archéologues dans la vallée de l'Upano, en Équateur, comme les champs surélevés et les milliers de butes et de tertres le long des côtes de Guyane, restes archéologiques d'une agriculture intensive. Il en va de même de ce qui subsiste de villages et même de petites villes de plusieurs milliers d'habitants y ayant vécu sur des centaines d'années.

Ces découvertes archéologiques récentes amènent à rompre avec l'image d'un territoire seulement peuplée de tribus plus ou moins nomades ou sédentaires perdues dans la dernière forêt « primaire » existante. Elles amènent à penser que des petites cités-États ont pu exister dans une Amazonie qui a été un milieu de vie d'une impressionnante diversité ethnoculturelle. Elles montrent que les

---

<sup>69</sup> S. Rostain, *Amazonie, l'archéologie au féminin*, Paris, Belin, 2020.

modifications de son environnement sont le résultat de son exploitation, durant des siècles, par des activités productives variées<sup>70</sup>.

On peut dès lors se poser la question de savoir d'où proviennent, historiquement parlant, les « sauvages » anthropophages rencontrés et visités par Jean de Léry (1534-1613)<sup>71</sup> ? Claude Lévi-Strauss considérait le livre que ce dernier avait tiré de cette rencontre comme « le bréviaire de l'ethnologue » et le premier « chef-d'œuvre de la littérature ethnologique »<sup>72</sup>. Anna Curtenius-Roosevelt, qui est à l'origine du renouvellement de l'archéologie amazonienne, pense que ce sont les peuples des cités et des communautés arrivés à un stade de développement le plus élevé qui ont disparu les premiers, laissant les autres peuples autochtones de l'Amazonie isolés là où les conquérants ne savaient ou ne pouvaient les trouver<sup>73</sup>. Déjà en divers passages de sa *Chronique des Indiens Guayaki*, Pierre Clastres notait que le nomadisme de ces derniers leur avait permis d'échapper au sort atroce des communautés sédentaires qu'ils côtoyaient.

Ces peuples amérindiens oubliés sont-ils devenus des peuples ayant perdu la mémoire de leur propre passé ou ayant été volontairement oublieux de celui-ci ? Leurs mythes, leurs religions, l'ont-ils emporté sur la transmission de ce passé ou en sont-ils une traduction devenue indéchiffrable, y compris par eux-mêmes ? Ou encore sont-ils les rameaux égarés de peuples de « cités » perdues au cœur de la forêt, restant isolés pour s'éloigner de quelque ennemi d'une période très ancienne et revenus au temps de leurs origines ? Seule l'imagination peut répondre à ces questions, même celle qui conclurait, trop vite peut-être, à une décision de vivre collectivement selon des normes et des règles « contre l'État », par le refus d'une domination issue d'une guerre évitée ou perdue fondatrice de ce retour aux premiers stades de la vie sociale.

Une autre thèse, également fondée sur l'interprétation de témoignages archéologiques, renvoie l'origine de l'inégalité parmi les

---

<sup>70</sup> S. Rostain, *Histoire de l'Amazonie*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2022.

<sup>71</sup> J. de Léry, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil* (F. Lestringant éd.), Paris, Livre de Poche, 1994 [1578].

<sup>72</sup> Cl. Lévy-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 89 et 92.

<sup>73</sup> A. Curtenius-Roosevelt, « The rise and fall of the Amazon chieftdoms », *L'Homme*, t. 33, n° 126-128, 1993, p. 255-283.

hommes à leur préhistoire même<sup>74</sup>. Elle résulte d'observations archéologiques d'accumulations de biens de prestige plus ou moins considérables, apparaissant dès le paléolithique supérieur. Ces trésors, considérés comme des « surplus », seraient le fait de « chefs » de tribus, considérés comme des « entrepreneurs », bien qu'ils fassent plutôt penser aux trop célèbres « oligarques » d'aujourd'hui qui détruisent tout le crédit de la notion d'entreprise, et pas seulement en Russie ou en Ukraine. Le vocabulaire de l'analyse économique, mêlé au vocabulaire de l'anthropologie, ne crée pas pour autant une anthropologie économique. Employé ainsi, directement, dans l'analyse d'une société du passé, il n'aide pas à emporter la conviction, pas plus que ne le fait la sociologie politique de l'adhésion au « pouvoir » du « chef » au moyen de la constitution d'une « clientèle », qui le complète.

Dans la plupart des sociétés primitives, l'inégalité de richesse matérielle ne semble pas destinée à « mettre les autres à distance », mais à assurer aux plus riches un prestige au moyen de dons attendus par ceux qui n'ont pu ni su en accumuler. Il en va de même pour les dons de nourriture, sous la forme de festins. Brian Hayden pousse même la liaison anthropologie-économie jusqu'à attribuer à cette pratique l'invention de l'agriculture, qui lui serait devenue nécessaire. Du point de vue politique, il va au-delà de cette seule motivation du prestige en estimant qu'il s'agit plutôt de l'exhibition ostentatoire d'un pouvoir déjà constitué sur autrui, en vue d'assurer sa domination<sup>75</sup>. Il y a là une transposition abusive de la place du don dans les sociétés « à État », dites « historiques », sur les sociétés primitives.

D'autres auteurs<sup>76</sup> ont, à partir des mêmes travaux récents, une interprétation plus proche de celle de Pierre Clastres. Ils observent que sur le très long terme de l'histoire, l'être humain a d'abord vécu le plus longtemps dans des sociétés plus ou moins regroupées dans des ensembles « civilisationnels » plus importants, mais se distinguant par une grande variété de normes et de règles que l'on

---

<sup>74</sup> B. Hayden, *L'homme et l'inégalité. L'invention de la hiérarchie à la préhistoire*, Paris, CNRS Éditions, 2008. Brian Hayden est un ethno-archéologue américaniste canadien.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>76</sup> D. Graeber et D. Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021.



peut qualifier de politiques, dans la mesure où les décisions qu'elles permettent de prendre les engagent consciemment sur leur façon de vivre ensemble. Leur seule caractéristique commune est l'absence de classe dirigeante séparée. Pour autant pour désigner une société politiquement organisée, hors de l'existence constatée d'un État, David Graeber et David Wengrow préfèrent utiliser le néologisme de *polité*, qui renvoie à la conduite organisée des affaires communes.

Ce mot de *polité* n'a rien de nouveau, si ce n'est d'être la traduction de l'anglais *polity*. Jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle compris, et parfois au-delà, un mot français désignait exactement la même chose, le mot de *police*. Ce dernier était utilisé pour nommer l'organisation de l'ordre régnant dans un groupe social. Ce mot de *police* a une histoire qui remonte au Bas Moyen Âge, évoluant peu ensuite, tant dans sa graphie que dans sa signification, s'écrivant *pollice* à la mi-treizième siècle, puis *policie* ou *politie* un peu plus d'un siècle plus tard, enfin *police* à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. *Police* vient du latin *politia* qui lui-même vient du grec *politeia*. Les contextes de son utilisation font qu'il pouvait être compris dans des sens différents, depuis celui de gouvernement d'une ville ou d'un État jusqu'à celui d'organisation politique d'une communauté, ville ou État également. On retrouve ici l'ambiguïté du mot *État* dans ses utilisations au même moment.

Mais du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, ces sens apparents ont toujours supposé l'idée sous-jacente d'ordre établi dans une société. C'est à partir de ce sens, et dans l'oubli, ou l'effacement, peu à peu, de celui de forme organisée de la société par ses propres membres, que les significations plus restreintes du mot, que nous connaissons encore, celui d'ensemble des règlements établis dans une ville ou un État pour ce qui regarde la sûreté des habitants et la salubrité publique, et celui de personnels préposés à la surveillance du respect de ces règlements, prend définitivement le pas sur le sens premier du mot. Déjà, pour Nicot, en 1606 :

Police est règlement d'un État et communauté, soit monarchique, aristocratique, ou démocratique, en denrées, habits, commerce et autres choses concernant le bien de tous.

Et pour Furetière en 1690,

Police : Loix, ordre et conduite à observer pour la subsistance et l'entretien des États et des sociétés. En général, il est opposé à

*barbarie*. Les sauvages de l'Amérique n'avaient ni loi ni police, en ce sens restreint, quand on en fit la découverte. Les États différents ont diverses forces de police pour leurs mœurs et pour leur gouvernement. La police de Sparte était différente de celle d'Athènes.

Dans la dénomination officielle des « Intendants de justice, police et finances » qui s'imposent en France au XVII<sup>e</sup> siècle, « police » est à comprendre en ce sens restreint et pratique. Peut-on réhabiliter, à l'aide du mot « polité », l'idée de forme organisée de la société par ses propres membres, que le mot *État* et celui de police ne prennent plus en compte ? Permettraient-ils de mieux comprendre une dichotomie fondamentale soulignée par Pierre Clastres dans ses travaux entre l'intégration des principes politiques qui fondent sa vie sociale par elle-même et la séparation d'une instance d'hommes de pouvoir chargés de s'en occuper, qu'on appelle l'*État* ?

On peut interpréter l'indétermination affichée du mot *État* dans les textes de Pierre Clastres, l'usage qu'il fait de ce mot, comme la marque de ce qui le sépare de la *polité*, de la *police* au sens premier et ancien qu'avait parfois encore ce mot dans les sociétés « à État ». Dans ses textes, il n'utilise pas ce terme de *police*, ou de *politie*, devenu aujourd'hui illisible dans son sens premier. *État* y rend compte du danger d'une confiscation d'une telle *polité* ou *police*, qui apparaît avec l'émergence d'un pouvoir qui ne relève pas de la même caractéristique que tous ces petits pouvoirs qui s'exercent dans toute société humaine au quotidien. Pierre Clastres ne croyait pas à l'importance, dans la société primitive, du rapport étroit qui pouvait exister entre ce que Michel Foucault appelait « la microphysique des pouvoirs » et une « gouvernementalité » s'appuyant dessus pour établir un pouvoir d'État<sup>77</sup>. Pour lui, ces micro-pouvoirs n'expriment que

des normes soutenues par la société entière. Ce ne sont pas des normes imposées par un groupe particulier à l'ensemble de la société ; ce sont les normes de la société elle-même ; ce sont les normes à travers lesquelles la société se maintient ; ce sont donc les normes que tout le monde respecte<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Il faudrait ici citer presque toute l'œuvre de Michel Foucault sur le pouvoir.

<sup>78</sup> P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-mythes* (1974), *op. cit.*, p. 23.

À travers les petites divergences de la manière dont ils sont compris, ces « pouvoirs » ne font que contribuer à faire société, par expression de ces normes. Ils révèlent l'existence et le fonctionnement de la *polité-police* de la société en son entier.

Tout autre est le pouvoir de commander, qui suppose celui d'établir une domination, pouvoir que ne peut assurer effectivement le seul prestige. Ce pouvoir en surplomb de la société, séparé d'elle et se vivant comme supérieur, non seulement par ceux qui ont confisqué l'expression de ces normes, mais par ceux à qui elle a été confisquée, a besoin d'une justification pour être exercé. Son exercice au nom d'une *polité* ou *police* que ce même pouvoir reformule en l'exprimant dans des cérémonies, par des rites et des symboles, est une justification idéale.

Tout ceci n'a pu se faire que dans une relative inconscience. Les membres des sociétés primitives ne pouvaient pas s'opposer consciemment à un *État* dont, par définition, ils ne pouvaient pas avoir la moindre idée ; c'est leur société qui est « contre », par sa manière même de vivre sa *polité*, sa *police*, c'est-à-dire sa *politique*. Vivant parfois en état de guerre, que Pierre Clastres appelle « la guerre », ils vivent des moments de transition entre société se défaisant et société se recomposant, peut-être sans voir toujours le changement que certaines guerres permettent d'insuffler dans l'ordre de leur société. Le mot latin de *status*, d'où vient le mot *État*, est un mot qui rend d'abord compte de tout phénomène stable, statique, en équilibre dans la durée. Est-ce la recherche d'une telle stabilité qui a pu amener l'État dans une société « sans État » parce que « contre l'État » ?

Face au flux incessant d'événements qui bouleversent l'ordre social, dont la guerre est l'événement majeur, l'État apparaît comme l'ensemble de moyens intellectuels, politiques, cérémoniels et bureaucratiques, mis en œuvre par l'être humain pour tenter de stabiliser ce qui est devenu son histoire. Des chefs-d'œuvre techniques autant qu'esthétiques que furent, et sont encore parfois, nos paysages de campagnes et de forêts, avant les saccages imbéciles d'inconscients se prétendant savants des cinquante dernières années, à nos monuments, devenus patrimoine d'une nation malgré eux en perte d'identité, les traces tant matérielles qu'intellectuelles et artistiques témoignent, malgré les destructions des guerres, de

l'inventivité créatrice féconde de cette histoire. Ces traces, laissées tant par « la machine étatique », c'est-à-dire par l'Un, que par « ses peuples », comme disait le roi de France, sont telles qu'il semble impossible de mettre en comparaison ce qui apparaît comme un ouvrage coordonné des décisions de l'Un avec ses sujets ou ses concitoyens, avec celui de quelque société primitive que ce soit.

Mais tel n'est pas le propos de Pierre Clastres, dont le but est d'abord scientifique. Ce qu'il met en cause, par le ton de son texte, est le très vilain prix humain à payer de ce beau résultat : une société de dominants privilégiés vivant de l'aliénation de ceux qu'ils dominent. Ce qui renvoie à la révolution néolithique, non seulement trop fameuse à son gré, mais « malencontre », écrit-il en reprenant le mot qu'utilise La Boétie pour désigner un même changement radical de société, qu'il ne pouvait pas, lui, situer chronologiquement de manière aussi précise et lointaine que nous. Pour autant, et là encore Pierre Clastres montre qu'il suivait de près tant les découvertes ethnographiques que les travaux des archéologues préhistoriens de son temps, il pressent qu'elle n'a pu être aussi radicale qu'elle est présentée et que ses fondements purement techniques, que peut expliquer le changement de taille démographique des sociétés<sup>79</sup>, ne ruinent pas son postulat de la prééminence du politique dans un tel changement.

En fait l'histoire de l'État monarchique français peut lui apporter un élément de confirmation décisif, qui marque une solution de continuité entre la chefferie de la société primitive et la royauté constructrice d'un État qui lui est indispensable. La manière dont l'un et l'autre assurent leur prestige personnel est la même : par des dons répétés, l'une et l'autre doivent être larges, donner sans retenue. Dans les comptes de dépenses de la monarchie française d'Ancien Régime, la nomenclature la plus détaillée est toujours celle des dons, selon leur forme, leur procédure, leur niveau, etc. et tous font partie des dépenses ordinaires, c'est-à-dire obligatoires. Seuls en sont exclus ces autres sortes de dons que sont les dépenses de bienfaisance (Hôpitaux, etc.), qui relèvent des dépenses extraordinaires que le roi

---

<sup>79</sup> À l'occasion d'un entretien, Pierre Clastres rend hommage à Rousseau pour avoir, le premier, soulevé ce problème de la taille démographique et territoriale des sociétés primitives par rapport aux sociétés étatiques. Cf. P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-mythes* (1974), *op. cit.*, p. 20-21.

doit également faire, mais faire « gratuitement », c'est-à-dire sans espoir de retour, car considérées comme exercice de la charité d'un roi très chrétien<sup>80</sup>. En deçà de la question religieuse déterminante pour qualifier les types de sociétés, lesquelles de ces dépenses par dons correspondent le mieux à celles du chef d'une société primitive n'est pas clairement déterminable. Car les dons ordinaires du roi, censés être accomplis librement, sont destinés à lui assurer fidélité et clientèle que dissimule le prestige qui les accompagne, ce qui n'est pas le cas du chef primitif, à qui suffit le prestige. Il est nécessaire que l'un et l'autre fassent des dons, mais les raisons de les faire ne procèdent pas que du prestige pour l'un quand c'est le cas pour l'autre. Reste à savoir si ce rôle que jouent les dons de l'Un ne vient pas de la simple évolution du rôle que jouaient les dons de l'autre auparavant. Mais il ne fait aucun doute que les uns et les autres relèvent de ce que nous appelons la politique.

---

<sup>80</sup> A. Guery, « Le roi dépensier : le don, la contrainte et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime », *Annales É.S.C.*, 39<sup>e</sup> année, n° 6, novembre-décembre 1984, p. 1241-1269.

## SOMMAIRE

<b>Clastres contre l'État : éléments argumentaires</b> de Pierre Bonin et Pierre Brunet.....	3
<b>Pierre Clastres, l'invitation aux décentrement</b> de Hélène Sirven.....	5
<b>Le chef et la communauté en Amazonie indigène : une critique ethnologique de Clastres</b> de Olivier Allard .....	27
<b>Relire l'anthropologie juridique de « La Société contre l'État » à partir de l'ethnométhodologie ?</b> de Barbara Truffin.....	35
<b>Les marques corporelles dans l'Antiquité mésopotamienne. Réflexions orientalistes autour de Pierre Clastres, « De la torture dans les sociétés primitives »</b> de Sophie Démare-Lafont.....	51
<b>Pierre Clastres, contre l'État « despote »</b> de Pierre Birnbaum .....	61
<b>Être État, Être indien, Quelques réflexions sur la grande dichotomie de Pierre Clastres</b> de David Soldini .....	73
<b>Histoire de la démocratie : une lecture de Pierre Clastres, Regard décalé d'un historien du droit contemporain</b> de Nader Hakim .....	87
<b>Des sociétés protohistoriques contre l'État ? Les apports de l'archéologie</b> de Jean-Paul Demoule.....	95
<b>Les Gaulois, une société contre l'État ?</b> de Sophie Krausz.....	109
<b>L'Un dans tous ses États, de la chefferie à la royauté</b> de Alain Guery.....	119