

ENTRETIEN AVEC PIERRE CLASTRES

Auteur de la «*Chronique des indiens Guayaki*» et de «*La société contre l'État*». Cet entretien, réalisé par «l'Anti-mythes» le 14 décembre 1974, est suivi d'un article de Marcel GAUCHET, «*Politique des sauvages*».

Question: Qu'est-ce que, pour toi, «*l'anthropologie politique*»? Comment te situes-tu dans la recherche ethnologique actuelle (notamment par rapport au structuralisme)?

Réponse: La question du structuralisme d'abord. Je ne suis pas structuraliste. Mais ce n'est pas que j'aie quoi que ce soit contre le structuralisme, c'est que je m'occupe, comme ethnologue, de champs qui ne relèvent pas d'une analyse structurale, à mon avis; ceux qui s'occupent de parenté, de mythologie, là apparemment ça marche, le structuralisme, et Lévi-Strauss l'a bien démontré que ce soit quand il a analysé les structures élémentaires de la parenté, ou les mythologiques. Moi je m'occupe, disons, en gros, d'anthropologie politique, la question de la chefferie et du pouvoir, et là j'ai l'impression que ça ne fonctionne pas; ça relève d'un autre type d'analyse. Maintenant, ceci dit, il est très probable que si je prenais un corpus mythologique je serais forcément structuraliste parce que je ne vois pas très bien comment analyser un corpus mythologique d'une manière extra-structuraliste... ou alors faire des sottises, genre, la psychanalyse du mythe ou la marxisation du mythe - «*Le mythe, c'est l'opium du sauvage*» - mais ça, ce n'est pas sérieux.

Question: Tu ne renvoies pas seulement à la société primitive; ton interrogation sur le pouvoir est interrogation sur notre société. Qu'est-ce qui fonde ta démarche? Qu'est-ce qui justifie le passage?

Question: Le passage, il est impliqué par définition. Je suis ethnologue, c'est à dire que je m'occupe des sociétés primitives, plus spécialement de celles d'Amérique du Sud où j'ai fait tous mes travaux de terrain. Alors là, on part d'une distinction qui est interne à l'ethnologie, à l'anthropologie: les sociétés primitives, qu'est-ce que c'est? Ce sont les sociétés sans État. Forcément parler de sociétés sans État c'est nommer en même temps les autres, c'est à dire les sociétés à État. Où est le problème? De quelle manière il m'intéresse, et pourquoi j'essaie de réfléchir là-dessus? C'est que je me demande pourquoi les sociétés sans État sont des sociétés sans État et alors il me semble m'apercevoir que si les sociétés primitives sont des sociétés sans État c'est parce qu'elles sont des sociétés de refus de l'État, des sociétés contre l'État. L'absence de l'État dans les sociétés primitives ce n'est pas un manque, ce n'est pas parce qu'elles sont l'enfance de l'humanité et qu'elles sont incomplètes, ou qu'elles ne sont pas assez grandes, qu'elles ne sont pas adultes, majeures, c'est bel et bien parce qu'elles refusent l'État au sens large, l'État défini comme dans sa figure minimale qui est la relation de pouvoir. Par là même parler des sociétés sans État ou des sociétés contre l'État, c'est parler des sociétés à État, forcément: le passage, il n'y en a même pas, ou il est d'avance possible; et la question qui s'enracine dans le passage, c'est: d'où sort l'État, quelle est l'origine de l'État? Mais c'est tout de même deux questions séparées: - comment les sociétés primitives font-elles pour ne pas avoir l'État? - d'où sort l'État?

Alors, «*l'ethnologie politique*»? Si on veut dire: «*Est-ce que l'analyse de la question du pouvoir dans les sociétés primitives, dans les sociétés sans État, peut nourrir une réflexion politique sur nos propres sociétés?*», certainement, mais ce n'est pas nécessaire. Je peux très bien m'arrêter à des questions sinon académiques, du moins de pure anthropologie sociale: - comment la société primitive fonctionne-t-elle pour empêcher l'État?, - d'où sort l'État?

Je peux m'arrêter là, et rester purement et simplement ethnologue. D'ailleurs, en gros, c'est ce que je fais. Mais il n'y a pas de doute qu'une réflexion ou une recherche sur, en fin de compte, l'origine de la division de la société, ou sur l'origine de l'inégalité, au sens où les sociétés primitives sont précisément des sociétés qui empêchent la différence hiérarchique, une telle réflexion, une telle recherche peuvent nourrir une réflexion sur ce qui se passe dans nos sociétés. Et, là, d'ailleurs très vite on rencontre la question du marxisme.

(1) La revue «*l'Anti-mythes*» n'est pas l'antériorité du site «*Antimythes.fr*». Leurs buts respectifs ne sont aucunement communs. Cette revue a eu une existence assez courte, dans les années soixante-dix. Je ne retiens que cette entrevue, qui fit sans doute la notoriété de cette revue en son temps, laissant à tout un chacun le loisir de s'y attarder. En ce qui concerne l'entrevue avec Marcel GAUCHET: en ce temps-là il était marxiste à la mode de cette revue certainement; cette entrevue ne sera pas reproduite ici. (A.M.).

Question: Est-ce que tu pourrais préciser? Quels sont tes rapports avec les ethnologues marxistes?

Réponse: Mes rapports avec ceux de mes collègues qui sont marxistes sont marqués par un désaccord au niveau de ce qu'on fait au niveau de ce qu'on écrit, pas forcément au niveau personnel. La plupart des marxistes sont orthodoxes, je dis la plupart parce qu'il y en a qui ne le sont pas, heureusement; mais ceux qui sont orthodoxes, ils s'en tiennent beaucoup plus à la lettre qu'à l'esprit. Alors la théorie de l'État, dans ce sens là, qu'est-ce que c'est? C'est la conception instrumentale de l'État, c'est-à-dire: l'État c'est l'instrument de la domination, de la classe dominante sur les autres; à la fois dans la logique et dans la chronologie, l'État vient après, une fois que la société est divisée en classes, qu'il y a des riches et des pauvres, des exploiteurs et des exploités; l'État c'est l'instrument des riches pour mieux exploiter et mystifier les pauvres et les exploités. A partir de recherches et de réflexion qui ne quittent pas le terrain de la société primitive, de la société sans État, il me semble que c'est le contraire, ce n'est pas la division en groupes sociaux opposés, ce n'est pas la division en riches et pauvres, en exploiteurs et exploités, la première division, et celle qui fonde en fin de compte toutes les autres, c'est la division entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, c'est à dire l'État, parce que fondamentalement c'est ça, c'est la division de la société entre ceux qui ont le pouvoir et ceux qui subissent le pouvoir. Une fois qu'il y a ça, c'est à dire la relation commandement/obéissance, c'est à dire un type ou un groupe de types qui commandent aux autres qui obéissent, tout est possible à ce moment-là; parce que celui qui commande, qui a le pouvoir, il a le pouvoir de faire faire ce qu'il veut aux autres; puisqu'il devient le pouvoir précisément, il peut leur dire: travaillez pour moi, et à ce moment là l'homme de pouvoir peut se transformer très facilement en exploiteur, c'est-à-dire en celui qui fait travailler les autres. Mais la question est, que quand on réfléchit sérieusement à la manière dont fonctionnent ces machines sociales que sont les sociétés primitives, on ne voit pas comment ces sociétés-là peuvent se diviser, je veux dire, peuvent se diviser en riches et pauvres.

On ne voit pas parce que tout fonctionne pour empêcher cela précisément. Par contre on voit beaucoup mieux, on comprend beaucoup mieux, enfin plusieurs questions obscures se clarifient, à mon avis, si on pose d'abord l'antériorité de la relation de pouvoir. C'est pourquoi il me semble que pour y voir plus clair dans ces questions il faut carrément renverser la théorie marxiste de l'origine de l'État, - c'est un point, énorme et précis en même temps, - et il me semble que loin que l'État soit l'instrument de domination d'une classe, donc ce qui vient après une division antérieure de la société, c'est au contraire l'État, qui engendre les classes. Cela peut se démontrer à partir d'exemples de sociétés à État non-occidentales, je pense particulièrement à l'État inca dans les Andes. Mais on pourrait prendre aussi bien d'autres exemples parfaitement occidentaux, et puis même un exemple très contemporain: c'est l'U.R.S.S.

Naturellement je simplifie, je ne suis pas russologue ni kremlinologue... mais enfin si on regarde massivement, vu d'un peu loin, mais pas de très loin: la révolution de 17, qu'est-ce qu'elle a fait ? Elle a supprimé les relations de classe, tout simplement en supprimant une classe: les exploiteurs, les bourgeois, les grands propriétaires, l'aristocratie et l'appareil d'État qui marchait avec tout ce qui était la monarchie, ce qui fait qu'il n'est resté qu'une société dont on pourrait dire qu'elle n'était plus divisée puisque l'un des termes de la division avait été éliminé, il est resté une société non divisée et par là-dessus une machine étatique (le parti aidant) détenant le pouvoir au bénéfice du peuple travailleur, des ouvriers et des paysans. Bon. Qu'est-ce que c'est que l'U.R.S.S. actuelle? Sauf si on est militant du *Parti communiste*, auquel cas l'U.R.S.S. c'est le socialisme, c'est l'État des travailleurs, etc..., si on n'est pas dans la théologie et le catéchisme, si on n'est pas dans l'aveuglement et tout ce qu'on veut, l'U.R.S.S. qu'est-ce que c'est? C'est une société de classes, je ne vois pas pourquoi hésiter à utiliser ce vocabulaire, c'est une société de classes et une société de classes qui s'est constituée purement à partir de l'appareil d'État.

Il me semble qu'on voit bien là la généalogie des classes, c'est à dire des riches et des pauvres, des exploiteurs et des exploités, c'est-à-dire cette division là, cette division économique de la société à partir de l'existence de l'appareil d'État. L'État soviétique, centré sur le *Parti communiste*, a engendré une société de classes, une nouvelle bourgeoisie russe qui n'est certainement pas moins féroce que la plus féroce des bourgeoisies européennes au 19^{ème}, par exemple. Ça me paraît sûr, et lorsque je dis cette chose qui a l'air surréaliste, à savoir que c'est l'État qui engendre les classes, on peut l'illustrer en prenant des exemples dans des mondes complètement différents de celui dans lequel on vit, à savoir les Incas ou l'U.R.S.S.

Or il est probable que des spécialistes, disons, de l'Égypte ancienne ou d'autres régions, ou d'autres cultures, des sociétés que Marx désignait sous le nom de despotisme asiatique ou d'autres sous le nom de civilisation hydraulique, je pense que les spécialistes de ces sociétés iraient, je suppose, dans le même sens que moi: ils montreraient comment, à partir de la division politique, s'engendre, d'ailleurs très facilement, la division économique, c'est-à-dire ceux qui obéissent deviennent en même temps les pauvres et les exploités, ceux qui commandent, les riches et les exploiteurs.

C'est parfaitement normal parce que détenir le pouvoir c'est pour l'exercer; un pouvoir qui ne s'exerce pas ce n'est pas un pouvoir; et l'exercice du pouvoir par quoi passe-t-il? par l'obligation qu'on fait aux autres de travailler pour soi-même. Ce n'est pas du tout l'existence du travail aliéné qui engendre l'État mais je pense que c'est exactement le contraire: c'est à partir du pouvoir, de la détention du pouvoir que s'engendre le travail aliéné-

né; le travail aliéné qu'est-ce que c'est? «*Je travaille non pour moi, mais je travaille pour les autres*», ou plutôt: «*Je travaille un peu pour moi et beaucoup pour les autres*». Celui qui a le pouvoir, il peut dire aux autres: «*Vous allez travailler pour moi*». Et alors apparaît le travail aliéné! La première forme et la forme la plus universelle du travail aliéné étant l'obligation de payer le tribut.

Car si je dis: «*C'est moi qui ai le pouvoir et c'est vous qui le subissez*», il faut que je le prouve; et je le prouve en vous obligeant à payer le tribut, c'est-à-dire à détourner une partie de votre activité à mon profit exclusif. De par là même, je ne suis pas seulement celui qui a le pouvoir, mais celui qui exploite les autres; et il n'y a pas de machine étatique sans cette institution qui s'appelle le tribut. Le premier acte de l'homme de pouvoir, c'est exiger tribut, paiement de tribut de ceux sur qui il exerce le pouvoir.

Alors, vous me direz: «*Pourquoi obéissent-ils? Pourquoi payent-ils le tribut?*». Ça, c'est la question de l'origine de l'État, justement. Je ne sais pas très bien, mais il y a dans la relation de pouvoir quelque chose qui n'est pas seulement de l'ordre de la violence. Ce serait trop facile, parce que ça résoudrait le problème tout de suite! Pourquoi y-a-t-il l'État? Parce qu'à un moment donné, ici ou là, un type ou un groupe de types disent: «*Nous avons le pouvoir et vous allez obéir*». Mais là, deux choses peuvent se passer: ou bien ceux qui entendent ce discours disent: «*Oui, c'est vrai, vous avez le pouvoir et on va obéir*», ou bien: «*Non, non, vous n'avez pas le pouvoir, et la preuve, c'est qu'on ne va pas vous obéir*», et ils pourront traiter les autres de fous, ou on va les tuer. Ou bien on obéit, ou bien on n'obéit pas; et il faut bien qu'il y ait eu cette reconnaissance du pouvoir, puisque l'État est apparu ici et là dans diverses sociétés.

En fait, la question de l'origine de cette relation de pouvoir, de l'origine de l'État, à mon avis, se dédouble, au sens où il y a une question du haut et une question du bas:

- la question du haut, c'est: qu'est-ce qui fait-que, quelque-part, à un moment donné, un type dise: «*C'est moi le chef et vous allez m'obéir?*». C'est la question du sommet de la pyramide;

- la question du bas, de la base de la pyramide, c'est: pourquoi les gens acceptent-ils d'obéir, alors que ce n'est pas un type ou un groupe de types qui détient une force, une capacité de violence suffisante pour faire régner la terreur sur tout le monde. Donc il y a autre chose; cette acceptation de l'obéissance renvoie à autre chose.

Je ne sais pas trop ce que c'est; je suis un chercheur... donc je cherche. Mais tout ce qu'on peut dire pour le moment, il me semble, c'est que: 1- la question est pertinente, 2- la réponse n'est pas évidente.

Mais on ne peut pas faire l'économie de la question du bas, c'est-à-dire pourquoi les gens acceptent-ils d'obéir, si l'on veut réfléchir sérieusement à la question de l'origine de la relation de pouvoir, à la question de l'origine de l'État.

Question: C'était déjà là les deux questions que posait Rousseau au début du *Contrat social*, quand il disait: «*Jamais un homme ne sera suffisamment fort pour être toujours le plus fort*», et pourtant il y a État; sur quoi fonder alors le pouvoir politique? J'ai eu l'impression, en lisant *La Société contre l'État*, qu'il y avait une analogie entre ta démarche et celle de Rousseau, avec un point d'ancrage très significatif: la référence à des petites sociétés (je pense aux références de Rousseau à Genève, à la Corse, aux petites vallées suisses), une telle recherche débouchant sur la question de l'origine du pouvoir politique.

Réponse: Ce n'est pas une recherche. C'est ce que m'apprennent les sociétés primitives... Là, on se déplace un petit peu, mais en fait on est toujours dans le même champ. A quelle condition une société peut-elle être sans État? Une des conditions est que la société soit petite. Par ce biais là, je rejoins ce que tu viens de dire à propos de Rousseau. C'est vrai, les sociétés primitives ont ceci en commun qu'elles sont petites, je veux dire démographiquement, territorialement; et ça, c'est une condition fondamentale pour qu'il n'y ait pas apparition d'un pouvoir séparé dans ces sociétés. A ce point-de-vue là, on pourrait opposer terme à terme les sociétés primitives sans État et les sociétés à État: les sociétés primitives sont du côté du petit, du limité, du réduit, de la scission permanente, du côté du multiple, tandis que les sociétés à État sont exactement du côté du contraire; elles sont du côté de la croissance, du côté, de l'intégration, du côté de l'unification, du côté de l'un. Les sociétés primitives, ce sont des sociétés du multiple; les sociétés non-primitives, à État, ce sont des sociétés de l'un. L'État, c'est le triomphe de l'un.

Tu viens d'évoquer Rousseau; on pourrait en évoquer un autre, qui s'est posé la question fondamentale, celle que je posais il y a un instant, à savoir ce que j'appelais la question du bas; pourquoi les gens obéissent-ils, alors qu'ils sont infiniment plus forts et plus nombreux que celui qui commande? C'est une question mystérieuse, en tous cas pertinente, et celui qui se l'est posée, il y a très longtemps et avec une netteté parfaite, c'était La Boétie dans le «*Discours sur la servitude volontaire*». C'est une vieille question, mais ce n'est pas parce que c'est une vieille question qu'elle est dépassée.

Je ne pense pas qu'elle est du tout dépassée; au contraire il est temps de revenir à cette question là, c'est-à-dire, sortir un peu du marécage «marxiste», qui rabat l'être de la société sur, parlons massivement, l'économique, alors que peut-être il est plutôt dans le politique.

Question: Tu disais que tu rencontrais naturellement le problème du marxisme. Est-ce que tu ne rencontres pas aussi la grille de lecture psychanalytique et pourquoi est-ce que tu n'y fais pas référence?

Réponse: Là, c'est autre chose. Je dois dire que je suis quasiment analphabète en ce qui concerne la littérature psychanalytique. Donc, l'absence de référence vient de l'absence de culture. Et deuxièmement je n'en ai pas besoin. Je n'ai pas besoin de faire référence à la lecture, à la grille psychanalytique pour ce que je cherche. Peut-être que ce faisant, je me limite ou je perds du temps, mais jusqu'à présent je n'en ai pas eu besoin. Et je dois dire que d'autre part les quelques lectures que j'ai eu de textes qui sont à cheval sur l'ethnologie et la psychanalyse ne m'ont pas encouragé à aller dans cette direction. Lorsque, parlant de la question du pouvoir, je parle du désir de pouvoir, ou à l'autre bout, c'est-à-dire en bas, du désir de soumission, je sais bien que «désir» ça fait partie du vocabulaire et de l'arsenal de concepts de la psychanalyse; mais enfin, je peux très bien avoir pris ça chez Hegel ou même chez Marx, et en fait mes références sont plutôt de ce côté-là. Très simplement, là, je ne sais pas grand'chose; je ne sais presque rien pour ce qui est de la psychanalyse, et puis ça ne me manque pas. Naturellement, si un jour il me semble que j'arrive à une impasse et que la grille psychanalytique me permette d'en sortir, alors là, je ferai un effort... Mais pour le moment, non, je n'ai pas besoin de cet instrument là; je pense au contraire que ça me brouillerait les idées; les idées, c'est pas grave, mais ça brouillerait la réalité.

Question: Tu dis que le fondement de la distinction entre société primitive et société non-primitive, c'est la division dans un cas, la non-division dans l'autre. Mais il me semble que si la division riche-pauvre, exploitateur-exploité n'existe pas par exemple chez les Guayaki, il existe un autre type de division, ne serait-ce que homme-femme, bien sûr, et normaux-déviants. Dans la «*Chronique des indiens Guayaki*», par exemple, tu as pris le cas de deux pédérastes: il y en a un qui s'adapte aux normes et l'autre non. Quelle sorte de pouvoir s'exerce sur lui pour lui faire sentir que sa position est anormale?

Réponse: Là on est loin, on s'écarte. Quelle sorte de pouvoir? Comment dire... le point de vue du groupe, le point de vue de la communauté, l'éthique de la société. Là, c'est un cas précis: les Guayaki, c'est, c'était, puisqu'il faut en parler au passé, une société de chasseurs. Alors là, un bonhomme qui n'est pas un chasseur, c'est presqu'un moins que rien. Donc le type, il n'a pas tellement le choix; n'étant pas chasseur, pratiquement il n'est plus un homme. Il n'y a pas un chemin très grand à parcourir pour aller de l'autre côté, c'est-à-dire dans l'autre secteur de la société, qui est le monde féminin. Mais je ne sais pas si on peut parler en terme de pouvoir.

En tous cas, ce n'est pas un pouvoir au sens où on en a parlé jusqu'à présent, un pouvoir de nature politique.

Question: Un pouvoir non coercitif? Mais est-ce que le fait de ne pas repérer un pouvoir qui soit cristallisé sur un bonhomme ne te fait pas dire que c'est une société sans pouvoir, parce que, justement, il n'est pas cristallisé sur quelques individus? Mais il existe quand même bien une division, une réprobation sociale, qui fait que les individus ne se comportent pas n'importe comment. Ainsi, dans les relations matrimoniales, le type qui refuse que sa femme ait un second époux («*Chronique des indiens Guayaki*»), finalement, il rentre dans le rang au bout d'un certain temps. Alors le pouvoir existe quand même puisqu'il y a des normes de comportement?

Réponse: Ce sont 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 les normes que tout le monde respecte; elles ne sont imposées par personne. Les normes dans les sociétés primitives, les interdits, etc..., c'est comme les lois chez nous, on peut toujours transiger un petit peu. Mais enfin, là, ce ne sont pas les normes d'un groupe spécial de la société, qui les impose au reste de la société; c'est les normes de la société elle-même. Ce n'est pas une question de pouvoir. D'ailleurs pouvoir de qui? Sur qui? C'est le pouvoir de la société prise comme un tout unitaire, puisqu'elle n'est pas divisée, c'est le pouvoir de la société comme un tout sur les individus qui le composent. Et ces normes, comment sont-elles apprises, acquises, intériorisées? Par la vie, l'éducation des enfants, etc... On n'est pas dans le champ du pouvoir.

De la même manière que le «*pouvoir*» d'un père sur ses enfants, dans la société primitive, ou d'un mari sur sa femme, ou s'il en a plusieurs sur ses femmes, n'a rien à voir avec cette relation de pouvoir que je place comme essence de l'État, de la machine étatique. Le «*pouvoir*» d'un père sur ses enfants, cela n'a rien à voir avec le pouvoir d'un chef sur les gens qui lui obéissent; ça n'a rien à voir. Il ne faut pas confondre les domaines.

Question: Il y a une division de l'espace, qui est généralement posée comme déterminante chez H. Le-feuvre et les *situs*, c'est la division ville-campagne. Dans la «*Chronique des indiens Guayaki*», et surtout dans le chapitre «*L'arc et le panier*» de «*La société contre l'État*», tu fais apparaître une autre division entre espace masculin et espace féminin. A quoi renvoie cette division?

Réponse: C'est normal qu'il y ait cette division dans ce cas. N'oublions pas qu'il s'agit de chasseurs nomades; c'est normal qu'il y ait deux espaces assez bien différenciés, car la chasse, c'est une affaire d'hommes et ça se fait dans la forêt. C'est un domaine de forêts de toutes façons, tout le monde est dans la forêt; mais il y a une distinction entre le campement où on s'arrête, où on dort, où on mange, etc..., qui est l'espace de tout le monde (les hommes, les femmes, les enfants, les vieillards...) et la forêt, qui est très marquée par ceux qui y passent leur temps, qui sont les hommes en tant que chasseurs. Il se trouve que, à part ça, en raison de la composition démographique des Guayaki, les femmes étaient plus nombreuses que les hommes; donc le campement était plus marqué du côté des femmes que du côté des hommes; d'autant plus que les hommes, ils s'en vont à la chasse, entre hommes, et que les femmes restent avec les enfants au campement. Donc, sans pousser trop loin cette opposition, on peut en effet distinguer deux espaces: - la forêt, c'est l'espace de la chasse, du gibier et des hommes en tant que chasseurs; -le campement, c'est plutôt l'espace féminin, avec les enfants, la cuisine, la vie familiale, etc...

Ceci dit, on n'a pas là quoi que ce soit qui rappelle une quelconque relation de pouvoir des uns sur les autres.

Question: En fait, l'espace divisé entre ville et campagne est un espace hiérarchisé, autoritaire, ici, il n'y a pas un rapport identique, de hiérarchie entre les deux espaces?

Réponse: Non, pas du tout! Même si on prend d'autres cas, pare ce que là c'est un cas spécial, c'est des chasseurs nomades (après tout, c'est très rare une société de chasseurs nomades, ou plutôt c'était très rare...), même si on prend le cas le plus courant qui est celui des sociétés primitives d'agriculteurs sédentaires (c'était le cas de la quasi totalité des indiens d'Amérique du Sud, et je ne parle pas des Andes, je parle des indiens de forêt, les sauvages-à-plumes-tout nus, l'Amazonie quoi... presque tous sont des agriculteurs sédentaires, même s'ils vont à la chasse, s'ils pêchent, s'ils cueillent... ce sont des agriculteurs sédentaires), il n'y a aucune distinction entre le village, comme première image de la ville, et la campagne. Ça n'a strictement rien à voir.

La distinction ville-campagne apparaît quand il y a la ville, avec des gens qui ne sont pas des villageois, parce que villageois, ça correspond à village, mais qui sont des bourgeois, des gens qui habitent le bourg, avec des chefs. C'est là où habitent les chefs d'abord. La ville et la distinction ville-campagne apparaissent avec et après l'apparition de l'État, parce que l'État, ou la figure du despote, se fixe tout de suite dans un centre, avec ses fortresses, ses temples, ses magasins... Alors là, forcément, il y a une distinction entre le centre et le reste; le centre, ça devient la ville, et le reste, ça devient la campagne. Mais cette distinction-là ne fonctionne pas du tout dans une société primitive, même si on a des communautés primitives qui ont une taille considérable. La dimension n'y change rien: qu'on ait affaire à une bande de chasseurs Guayaki de 30 personnes ou à un village Guarani de 1.500 personnes, il n'y a absolument pas la distinction ville-campagne. Ville-campagne, c'est quand l'État est là, quand il y a le chef, et sa résidence, et sa capitale, et ses dépôts, ses casernes, ses temples, etc... Les villes sont créées par l'État; c'est pour ça que les villes, les cités sont aussi anciennes que l'État; là où il y a État, il y a ville; là où il y a exercice de la relation de pouvoir il y a distinction ville-campagne. Forcément parce que tous les gens qui habitent dans la ville autour de celui qui commande, il faut bien qu'ils mangent, il faut bien qu'ils vivent, et alors ce sont les autres, ceux qui sont hors de la ville, ceux qui sont dans la campagne qui travaillent pour eux. D'ailleurs, c'est pour ça qu'on pourrait même dire que la figure du paysan, en tant que tel, apparaît à l'intérieur de la machine étatique, le paysan étant celui qui vit et travaille dans la campagne partiellement au profit de ceux qui sont dans la ville et qui commandent, c'est-à-dire qu'il paie le tribut, il paie le tribut sous forme de services personnels qui sont soit des corvées, soit des produits de ses champs... Mais le tribut, à quoi sert-il? il sert d'abord à marquer le pouvoir, c'est le signe du pouvoir! Il n'y a pas d'autre moyen de manifester le fait du pouvoir. Cela ne peut passer que par le tribut. De quelle manière, moi disant: «*je suis le chef, j'ai le pouvoir*», vais-je le manifester? En vous demandant quelque chose, ce quelque chose, ça s'appelle le tribut. Le tribut c'est le signe du pouvoir et en même temps c'est le moyen d'entretenir, d'assurer la permanence de la sphère du pouvoir, de tous ceux qui entourent le chef. Et la bureaucratie se gonfle très vite à partir du moment où il y a un chef, un despote: il est très vite entouré de gens qui assurent son pouvoir, des gardes du corps, des guerriers. Ils peuvent se transformer très rapidement en fonctionnaires spécialisés pour aller ramasser le tribut, ou le comptabiliser, le compter, en statisticiens, en prêtres, enfin toute la constellation des soldats, des fonctionnaires, des scribes, des prêtres apparaît très vite avec la figure, autour de la figure du chef.

Il suffit que le champ d'application de la relation de pouvoir soit un peu vaste; alors à ce moment là, il y a tout de suite tout ce qui entoure la figure du chef: les prêtres, les militaires, les scribes, les fonctionnaires, les inspecteurs, etc..., et une vie de cour, une aristocratie. Tous ces gens là ne vont pas travailler, parce qu'ils ont en fait autre chose à faire, ce n'est même pas par paresse, par désir de jouissance comme le maître chez Hegel, mais parce qu'ils ont autre chose à faire, ils ont à être prêtres, généraux, fonctionnaires, etc... Ils ne peuvent pas en même temps cultiver les champs, élever des troupeaux, donc il faut que les autres travaillent pour eux.

Question: Il y a des sorciers dans la société primitive, des chamans. Comment rendre compte de leur place?

Réponse: Là on revient un peu à ce dont on parlait tout à l'heure, des ambiguïtés du terme de pouvoir.

Question: Oui, je crois qu'en fait un certain nombre de nos questions jouent sur ce type d'ambiguïté, à savoir: coercition qui assure la cohésion sociale et d'un autre côté pouvoir politique; et il me semble que tu distingues très nettement les deux, alors que ça nous apparaissait moins clairement. C'est peut-être ce point-là qui nous a le plus «choqué» dans l'ensemble des questions qu'on a pu se poser.

Réponse: D'abord, tu dis coercition; il n'y a pas de coercition dans les sociétés primitives.

Question: Par exemple, la nécessité de rendre, de donner et de rendre, de recevoir et de rendre.

Réponse: L'échange et la réciprocité! Il serait absurde de nier, disons, l'obligation d'échanger, d'échanger des biens ou des services, comme celle d'échanger les femmes pour respecter les régies matrimoniales, et d'abord la prohibition de l'inceste, mais l'échange des biens qui se passe tous les jours, qu'on voit, c'est celui de la nourriture principalement, d'ailleurs on ne voit pas très bien ce qui pourrait circuler d'autre. Cela se passe entre qui et qui? Quelles sont les personnes englobées dans ce réseau de circulation des biens? Ce sont principalement les parents, la parenté, ce qui implique non seulement les consanguins mais aussi les alliés, les beaux-frères... C'est une obligation, mais à peu près de la même manière que c'est chez nous une obligation de faire un cadeau à un neveu ou de porter des fleurs à une grand-mère. En plus c'est le réseau qui définit ce qu'on pourrait appeler les assurances sociales. Sur qui un individu d'une société primitive peut-il d'abord compter? C'est sur sa parenté. La manière de montrer qu'on escompte, éventuellement, en cas de besoin, l'aide des parents et des alliés, c'est de leur offrir de la nourriture, c'est un circuit permanent de petits cadeaux. Ce n'est pas compliqué; quand les femmes font la cuisine, quand la viande ou n'importe quoi d'autre est prêt, on voit, en effet, tout de suite, la femme elle-même, ou un enfant qu'elle envoie, porter une petite quantité, quasiment symbolique d'aliment, - ça ne constitue pas un repas, - à telle personne, telle personne, telle personne, etc... Ce sont presque toujours des parents ou des alliés. Pourquoi fait-on cela? Parce qu'on sait qu'eux-mêmes feront là même chose, on pourra compter sur ces gens-là, en cas de besoin, de catastrophe... ce sont les assurances, la sécurité sociale. C'est une sécurité sociale qui n'est pas d'État, elle est de parenté. Mais il ne viendrait jamais à l'idée d'un sauvage d'offrir quoi que ce soit à quelqu'un dont il n'a rien à attendre. Ça ne lui viendrait pas même à l'esprit ! C'est pour cela que le champ des échanges est rabattu, je ne dis pas exclusivement mais principalement sur les réseaux d'alliance et de parenté. Maintenant, il peut y avoir naturellement d'autres types d'échange qui, eux, ont une fonction différente, qui sont plus ritualisés, et qui concernent, par exemple, les relations d'une communauté avec une autre communauté: alors là, on est dans l'ordre des «*relations internationales*» en quelque sorte. Ces échanges inter-parentaux et inter-alliés, dont je parlais, se passent à l'intérieur de la communauté.

Tu parlais tout à l'heure du chaman: en effet, le chaman (il n'y a pas de doute), c'est probablement l'homme qui a, disons, le plus de pouvoir. Mais, qu'est-ce que son pouvoir? Ce n'est pas du tout un pouvoir de nature politique; je veux dire, le lieu où il est inscrit dans la société, ce n'est pas du tout un lieu à partir duquel il peut dire: «*Je suis le chef, donc vous allez obéir!*». Absolument pas. Il y a des chamans, selon les groupes, qui ont une plus ou moins grande réputation, selon qu'ils sont plus ou moins grands chamans. Il y a des chamans qui ont une réputation formidable, c'est-à-dire dont la réputation s'étend très loin chez des groupes qui ne le connaissent même pas. Le chaman, en tant que médecin, c'est-à-dire en tant que maître des maladies, est maître de la vie et de la mort: s'il soigne quelqu'un, il met la maladie, il enlève la maladie du corps du patient; il est maître de la vie. En tant que tel il soigne et il guérit. Mais en même temps il est forcément maître de la mort, c'est-à-dire qu'il manipule les maladies, et s'il est capable d'arracher la maladie... ou plutôt d'arracher une personne à la maladie, inversement il est capable de jeter la maladie sur quelqu'un. Ce qui fait que le métier de chaman n'est pas un métier de tout repos, parce que si quelque chose d'anormal arrive dans la société (soit que le chaman échoue plusieurs fois dans ses cures, soit que quelque chose d'autre se passe), le chaman fonctionnera, de préférence, comme bouc émissaire dans la société. Le chaman sera rendu responsable de ce qui se passe, des choses anormales qui se passent dans la société, des choses qui font peur et qui inquiètent les gens, c'est lui qu'on va rendre responsable en raison du fait qu'en tant que maître de la vie, il est maître de la mort. On dira: «*C'est lui!*», c'est lui qui jette des sorts, c'est lui qui rend les enfants malades, etc... Que fait-on dans ce cas là?

Eh bien, le plus souvent, le chaman est tué! Il est tué!

C'est pour cela que je disais tout à l'heure que le métier de chaman, ce n'est pas un métier de tout repos. Mais, en tous cas, le prestige et le respect dont peut bénéficier le chaman dans une tribu, ne lui donne pas la moindre possibilité de fonder l'État, de dire: «*C'est moi qui commande!*»; il n'y penserait même pas.

Question: Son prestige n'est-il pas sujet à caution? Ce n'est pas nécessairement un personnage, disons, sacré. Dans les deux «*contes*» que tu rapportes sur les chamans, on se moque d'eux...

Réponse: Mais les chamans ne sont pas du tout dans le sacré. Les Indiens ne sont pas du tout, par rapport au chaman, comme l'Indien des Andes, autrefois, par rapport à l'Inca, ou comme le chrétien, ici, devant le Pape. Simplement on sait que si on est malade on peut compter sur lui et on sait aussi qu'il faut faire attention avec ce bonhomme parce qu'il a des pouvoirs, il n'a pas «*le Pouvoir*», il a «*des pouvoirs*», ce n'est pas du tout la même chose. Parce qu'il est aidé, car ses esprits assistants, (comment et pourquoi est-il aidé par ses esprits assistants? parce qu'il a appris: c'est long pour devenir chaman, ça demande des années et des années, disons, d'études), il a «*des pouvoirs*», mais ça ne lui donnera jamais «*le pouvoir*»: il n'en veut pas! A quoi ça lui servirait? Et puis les gens rigoleraient! Il ne faut sûrement pas, à mon avis, chercher l'origine du pouvoir dans le prestige du chaman. Ce n'est certainement pas de ce côté-là.

Question: Il est «inspiré»... Y a-t-il un rapport entre le chaman et le prophète?

Réponse: Aucun. Cela n'a rien à voir. Les chamans, il faut voir exactement ce qu'ils sont: des médecins. Ils soignent les gens et en même temps ils tuent les ennemis. Un chaman soigne les gens de sa communauté, il soigne, si on le lui demande, les gens des communautés alliées, et il tue les ennemis. Il est, en ce sens, un pur instrument de la communauté. Comment tue-t-il? Il tue comme un chaman, il appelle toute son armée d'esprits-assistants et il les envoie tuer les ennemis; de sorte que, par exemple, dans une communauté «x», il y a un enfant qui meurt, ou quelqu'un d'autre, et que le chaman local n'a pas réussi à le soigner. Que vont-ils dire? «*C'est le chaman de tel groupe qui a tué cette personne!*»; d'où la nécessité de se venger de faire un raid, etc...

Le chaman c'est ça. Il fonctionne comme médecin pour la communauté et comme machine de guerre au service de sa communauté contre les ennemis. Un prophète ce n'est jamais un médecin, il ne soigne pas. D'ailleurs, pour prendre l'exemple de l'Amérique du Sud, il y a eu des prophètes chez les Tupi-Guarani, mais tous les chroniqueurs font parfaitement la différence entre les chamans d'un côté, qui sont sorciers, médecins, et les prophètes de l'autre. Les prophètes parlent, ils font des discours de communauté en communauté, de village en village. Ils s'appellent d'un nom particulier: les «*caraï*»; tandis que les chamans s'appellent les «*paji*». La distinction est parfaitement claire. Je pense même qu'on peut aller un peu plus loin et dire que les prophètes ne sont pas d'anciens chamans. C'est une figure vraiment différente.

Question: Dans une note, en bas de page des *Mémoires de Géronimo* (2), celui-ci est défini comme chaman de guerre. Qu'est-ce que cela peut-il vouloir dire?

Réponse: Je n'en sais rien. Cela n'a qu'une importance secondaire, Géronimo était un chef de guerre. C'est possible qu'en même temps il ait eu quelques talents de chaman, connu des chants spéciaux... Mais c'était un chef de guerre, principalement.

A suivre.

(2) Recueillies par S. M. Barrett en 1904, publiées chez Maspero dans la collection «*Voix*» en 1972.