
AVERTISSEMENT : Ces extraits de lectures sont destinés à attirer l'attention sur des ouvrages que nous avons remarqués. Ils tentent de donner un fil conducteur parmi ceux proposés par l'auteur. Nous indiquons, soit en changeant de paragraphe, soit par l'indication (...) le fait d'avoir omis un passage, court ou long. Bien évidemment, nous incitons le lecteur à retrouver le texte intégral et acquérir l'ouvrage, ne serait-ce que par esprit de solidarité.

Pierre Clastres
cahier rédigé par Miguel Abensour et Anne Kuplec
édition Sens & Tonka 2011

Pierre Clastres
Entretien avec l'Anti-mythes n°9 (1974)

Ton interrogation sur le pouvoir est interrogation sur notre société. Qu'est-ce qui fonde ta démarche ?

L'absence de l'Etat 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'Etat au sens large, l'Etat défini comme dans sa figure minimale qui est la relation de pouvoir.

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'Etat, dans ce sens-là, qu'est-ce que c'est ? C'est une conception instrumentale de l'Etat, c'est-à-dire, L'Etat c'est un instrument de la domination, de la classe dominante sur les autres ; à la fois dans la logique et dans la chronologie, l'Etat vient après, une fois que la société est divisée en classes, qu'il y a des riches et des pauvres, des exploités et des exploités ; l'Etat c'est l'instrument des riches pour mieux exploiter et mystifier les pauvres et les exploités à partir de recherches et de réflexion qui ne quittent pas le terrain de la société primitive, de la société sans Etat, 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 exploités 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'Etat, 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 la 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 exploités, 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'Etat – c'est un point énorme et précis en même temps – et il me semble moins que l'Etat soit l'instrument de la domination d'une classe, donc ce qui vient après une division antérieure de la société, et que c'est au contraire l'Etat qui engendre les classes. Cela peut se démontrer à partir d'exemples de sociétés à Etat non-occidentales, je pense particulièrement à l'Etat 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'URSS. (...)

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 exploités, les bourgeois, les grands propriétaires, l'aristocratie et l'appareil d'Etat qui marchait avec tout ce qui était la monarchie, ce qui fait qu'il n'est resté qu'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'URSS actuelle ? (...) 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'Etat. (...) L'Etat 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 XIX^e siècle, par exemple.

Ce n'est pas du tout l'existence du travail aliéné qui engendre l'Etat 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 ; 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 ». (...) La première forme et la forme universelle du travail aliéné étant l'obligation de payer un tribut. Car si je dis « c'est moi qui ai le pouvoir et c'est 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.

Alors, vous me direz : « Pourquoi obéissent-ils ? Pourquoi payent-ils le tribut ? » Ca, c'est la question de l'origine de l'Etat, 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 ! (...) 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 et 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'Etat 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'Etat, 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 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 si la question est pertinente, 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 ?

A quelle condition une société peut-elle être sans Etat ? Une des conditions est que la société soit petite. (...) 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 de ce point de vue-là.

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 tout 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 de 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.

Qu'on ait affaire à une bande de chasseurs guayaki de trente personnes ou à un village guarani de mille cinq cent personnes, il n'y a absolument pas la distinction ville/campagne. Ville/campagne, c'est quand l'Etat 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'Etat ; c'est pour ça que les villes, les cités sont aussi anciennes que l'Etat ; là où il y a Etat, 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.

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 : 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 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.

(Dans les sociétés primitives) il serait absurde de nier, disons, l'obligation d'échanger des biens ou des services, comme celle d'échanger les femmes pour respecter les règles 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 la 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. (...) La manière de montrer qu'on escompte, éventuellement, en cas de besoin, l'aide des parents et 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. (...) 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.

Le shaman (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 shamans, selon les groupes, qui ont plus ou moins une grande réputation, selon qu'ils sont plus ou moins grands shamans. Il y a des shamans 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 shaman, en tant que médecin, c'est-à-dire en tant que maître des maladies, est maître de la vie et de la mort. (...) Ce qui fait que le métier de shaman n'est pas un métier de tout repos, parce que si quelque chose d'anormal arrive dans la société (soit que le shaman échoue plusieurs fois dans ses cures, soit que quelque chose d'autre se passe), le shaman fonctionnera, de préférence, comme bouc émissaire dans la société. Le shaman 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 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 shaman est tué ! il est tué. (...) Le prestige et le respect dont peut bénéficier le shaman dans une tribu ne lui donne pas la moindre possibilité de fonder l'Etat, de dire : « C'est moi qui commande » ; il n'y penserait même pas.

Les shamans ne sont pas du tout dans le sacré. Les Indiens ne sont pas du tout par rapport au shaman 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 par des esprits assistants comment et pourquoi est-il aidé par ses esprits assistants ? Parce qu'il a appris, c'est long pour devenir shaman, ça demande des années et des années, disons, d'études) (...) Il ne faut sûrement pas, à mon avis, chercher l'origine du pouvoir dans le prestige du shaman. Ce n'est certainement pas de ce côté-là. (...) Comment tue-t-il ? Il tue comme un shaman, il appelle toute son armée d'esprits-assistants et il les envoie tuer les ennemis.

Il y a eu des prophètes chez les Tupi-Guarani, mais tous les chroniqueurs font parfaitement la différence entre les shamans 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 carai ; tandis que les shamans s'appellent les paji. La distinction est parfaitement claire.

C'est certain, la guerre est inscrite dans l'être même des sociétés primitives. Je veux dire que la société primitive ne peut pas fonctionner sans la guerre ; donc la guerre est permanente. Dire que dans la société primitive la guerre est permanente ne veut pas dire que

sauvages se font la guerre du matin au soir et tout le temps. Quand je dis que la guerre est permanente, je veux dire qu'il y a toujours, pour une communauté donnée quelque part des ennemis, donc des gens qui sont susceptibles de venir nous attaquer. L'attaque en question ne se produit que de temps en temps, mais les relations d'hostilité entre les communautés, elles, sont permanentes.

Pour qu'une société soit petite, il faut qu'elle refuse d'être grande, et pour refuser d'être grande, il y a comme technique, qui est universellement utilisée dans les sociétés primitives et, en tout cas, dans les sociétés américaines, la fission, scission. Elle peut être parfaitement amicale quand la société juge, estime que sa croissance démographique dépasse un certain seuil optimal il y a toujours quelqu'un qui propose à un certain nombre de gens de partir. En général, ces séparations suivent des lignes de parenté ; ça peut être un groupe de frères, qui décident d'aller fonder une autre communauté, qui sera naturellement alliée à celle qu'ils quittent puisque non seulement ils sont alliés mais encore ils sont parents. Mais ils fondent une autre communauté, donc il y a processus permanent de scission. Mais au moins aussi important est le fait de la guerre, car la guerre primitive, la guerre dans les sociétés primitives, cet état de guerre permanent dont je parlais, état de guerre qui devient effectif de temps en temps, là, ça dépend vraiment des sociétés. Toutes les sociétés primitives sont guerrières ou presque, mais elles le sont avec plus ou moins d'intensité.

Les effets de la guerre sont de maintenir constamment la séparation entre les communautés. En effet, avec des ennemis on ne peut avoir que des rapports d'hostilité, c'est-à-dire de séparation : ce rapport de séparation, d'hostilité culminant dans la guerre effective, mais l'effet de la guerre, c'est de maintenir la séparation entre les communautés, c'est-à-dire la division.

Comment expliques-tu que les sociétés tupi-guaranis aient atteint des dimensions assez colossales. Pourquoi ce mécanisme de scission ne fonctionnait-il plus ?

Là, je ne peux pas répondre avec beaucoup de précision sauf sur les chiffres. (...) Quand il y a ouverture démographique et fermeture territoriale, alors là, il a des problèmes. Là il y a quelque chose qui peut-être échappe à la société primitive, la démographie. Ils ont des tas de techniques pour contrôler la démographie : la pratique constante de l'avortement, la pratique très courante de l'infanticide, la grande quantité de prohibitions sexuelles ; par exemple, tant qu'une femme n'a pas sevré un enfant (le sevrage n'intervient qu'au bout de deux ou trois ans), presque d'une manière universelle, les relations sexuelles sont interdites entre cette femme et son mari ; si la femme a un enfant (...) (car, comme je le disais tout à l'heure, les prohibitions, les tabous, c'est fait pour être respectés, mais aussi pour être violés), ou est enceinte alors que son premier n'est pas sevré, il y a de grandes chances pour qu'on pratique l'avortement, ou que l'on tue l'enfant dès sa naissance.

On sait qu'en Amérique (et pas seulement en Amérique, ça aussi apparemment c'est universel), le leader, le chef de tribu, le chef dans la société primitive, il faut qu'il ait diverses qualités qui le qualifient, en vue d'exercer cette fonction ; et, entre autres qualités, il y a la nécessité de savoir parler, d'être un bon orateur. Cela a été constaté constamment. Alors on peut dire que c'est parce que les sauvages aiment les beaux discours ; ils éprouvent du plaisir à entendre un bon orateur ; ce qui est vrai ; ils adorent ça. Mais je crois qu'il faut aller plus loin et que, dans cette obligation qui fait qu'on ne peut pas être reconnu comme chef si l'on n'est pas un bon orateur, il y a quelque chose qui fait que la communauté, qui reconnaît un tel comme son leader, elle le piège dans le langage. (...) Tant qu'il est dans le langage, dans ce langage (parce que donner un ordre, c'est aussi parler...), cette obligation d'être un bon

orateur, il ne peut pas s'en dépêtrer. Au cas où il lui viendrait à l'idée de passer à un autre type de langage, qui est le langage du commandement (il donne un ordre et l'ordre est exécuté), il ne le pourrait pas. Moi, je ne peux pas comprendre cette obligation d'être un bon orateur autrement que comme un des multiples moyens que se donne la société primitive pour maintenir dans la disjonction chefferie et pouvoir. Tant que le chef est dans le discours et dans ce que j'i appelé le « discours édifiant », qui est un discours vide, il n'a pas le pouvoir.

Il rapporte l'histoire de la tribu, les raisons qui l'ont faite...

Oui, et c'est un discours profondément conservateur. Mais conservateur de quoi ? De la société (...) Tant qu'il est dans le langage, il est à l'intérieur d'un cercle de craie et il ne peut pas en sortir. Il est l'homme qui parle, un point c'est tout.

Et que l'on n'est même pas tenu d'écouter, semble-t-il ?

Non, il n'y a aucune obligation. Si on était obligé de l'entendre, là, il y aurait une loi ; on aurait déjà basculé de l'autre côté. Il n'y a aucune obligation dans les sociétés primitives, du moins dans les rapports société/chefferie. Le seul qui ait des obligations, c'est le chef. C'est-à-dire que c'est rigoureusement le contraire, le renversement total de ce qui se passe dans les sociétés où il y a l'Etat.

Le chef, c'est celui qui doit obéir ?

Dans nos pays, c'est le contraire ÷ c'est la société qui a des obligations par rapport à celui qui commande, alors que le chef n'en a aucune. (...) Etre chef (dans la société primitive) ça veut dire faire des discours, pour ne rien dire (si on veut dire ça de manière ramassée), et travailler un peu plus que les autres. Lorsque je dis que dans la société primitive le chef est le seul à avoir des obligations par rapport à la société, on peut le prendre au pied de la lettre ; c'est vrai.

La machine sociale primitive fonctionne bien si elle a, je ne sais pas trop comment dire, un porte-parole. Le chef est d'abord un porte-parole, au sens propre. Dans les relations inter-tribales ou inter-communautaires, il est évident que tout le monde ne va pas parler à la fois, parce que, sinon on n'entend plus rien. Or les relations inter-tribales sont essentielles, en raison même de l'état permanent de guerre. Quand on a des ennemis, il faut avoir des alliés ; il faut avoir des réseaux d'alliances, et les négociateurs, les porte-paroles des communautés, ce sont les leaders, en raison du fait, précisément, qu'ils sont habiles à parler. Mis je pense que l'on pourrait aller un peu plus loin que cela et dire que sans leader la société serait incomplète. Alors, j'ai l'air de me contredire complètement, mais je m'explique tout de suite, en me fondant d'ailleurs sur des données ethnologiques. Une société qui n'aurait pas de leader, de type qui parle, serait incomplète, au sens où il faut que la figure du pouvoir possible (c'est-à-dire ce que la société veut empêcher), le lieu du pouvoir, ne soit pas perdu. Il faut que ce lieu soit défini. Il faut quelqu'un dont on puisse dire : « Voilà, le chef c'est lui, et c'est précisément lui qu'on empêchera d'être chef. » (...) Si le lieu de pouvoir apparent est vide, alors peut-être n'importe quel zigoto va arriver de n'importe où et dire : « C'est moi le chef, je commande. »

Donc, au-delà des fonctions quotidiennes que remplit le chef, que sont ses fonctions presque professionnelles (faire des discours, servir de porte-parole dans les relations avec les autres groupes, organiser des fêtes, lancer des invitations), il y a une fonction structurale, au sens où cela fait partie de la structure même de la machine sociale, qui est qu'il faut que ce lieu-là existe et soit occupé, pour que la société comme machine contre l'Etat ait constamment sous les yeux le lieu à partir duquel sa destruction est possible : c'est le lieu de

la chefferie, du pouvoir, qu'elle a à rendre inexistant (et elle y réussit parfaitement). Et c'est en ce sens que je disais que s'il n'y avait pas ce lieu elle serait incomplète.

Dans Yanoama (...) le vrai auteur est une femme qui s'appelle Helena Valero, une Brésilienne qui a été enlevée par les Indiens yanomani (...) Cela devait se passer en 1939 (...) cette a eu deux maris (...) du premier (...) elle a fait un portrait émouvant. Qui était ce type ? C'était un leader, justement. Il l'a prise, elle, comme sa dernière femme. Il en avait quatre à côté. C'était une situation classique : le leader a toujours beaucoup de femmes. (...) Peu à peu, ce type est devenu fou. Il est devenu paranoïaque et mégalomane : c'est la dynamique de la guerre, c'est le destin des guerriers. Et peu à peu, au lieu de vouloir faire des guerres qui correspondaient à ce que voulait la société, la tribu dont il était le leader, il a voulu faire la guerre à son propre compte. Il avait un compte personnel, qui ne concernait que lui, avec un groupe. Et il a voulu entraîner sa tribu dans cette guerre-là. (...) Alors, qu'est-ce qui s'est passé ? (...) Les gens l'ont abandonné ; ils l'ont abandonné à tel point que, lui, d'un autre côté, ne pouvait pas perdre la face (parce que c'était un guerrier) (...) Il est parti attaquer tout seul et il a été tué naturellement ! C'était un suicide. Mais il était condamné à mort, parce qu'il n'avait pas à imposer sa guerre à la société qui n'en voulait pas. Voilà comment on empêche les chefs d'être chefs. Là, il y a un exemple magnifique. C'est ce qui est arrivé constamment à Geronimo, indépendamment du fait que c'était un héros.

(Geronimo) ce n'était pas un chef au sens institutionnel ; c'était un chef de guerre et il était connu comme tel à cause de sa compétence technique. C'était un technicien de la guerre, un spécialiste. Alors, quand on avait besoin de lui, on l'appelait. Mais quand il voulait faire sa guerre et qu'il avait besoin des autres, si les autres n'en voulaient pas, ils n'y allaient pas ; c'est tout. (...) Je connais un autre cas, dans un autre groupe (yanomani), d'un type qui était aussi un leader de guerre, qui, lui, est allé beaucoup plus loin. Il commençait, du fait de son prestige, du fait de sa violence (c'était un violent), à diriger sa violence contre les gens du groupe dont il était le leader. Cela a duré un petit moment, puis, un jour, ils l'ont tué. C'était il n'y a pas tellement longtemps (une dizaine d'années) (...) Ils l'ont tué au milieu de la place autour de laquelle est édifié le village, les abris. Ils l'ont tué, tous. On m'a raconté qu'il était percé peut-être de trente flèches ! Voilà ce qu'on fait avec les chefs qui veulent faire les chefs. Dans certains cas, on leur tourne le dos, ça suffit. Si ça ne va pas, on les liquide, carrément. Cela doit être plutôt rare, mais enfin, c'est dans le champ des possibilités du rapport entre la société et la chefferie, si la chefferie ne reste pas à sa place.

Sitting Bull, Red Cloud, et d'autres. C'étaient de très grands leaders, mais qui n'avaient pas un poil de pouvoir. Red Cloud, qui, vers 1968, était capable d'entraîner avec lui un « nuage » de cavaliers sioux (trois ou quatre cents), n'avait pas un poil de pouvoir, au sens de commandement. Il ne commandait rien du tout. Simplement, c'était un type très intelligent. Il faut voir aussi que les leaders, c'est les types les plus intelligents de la communauté, les plus fins, les plus politiques, pour déployer par rapport aux autres communautés, non pas leur stratégie à eux, mais celle de la communauté dont ils sont purement les instruments. Red Cloud, Sitting Bull et autres, on peut dire qu'ils avaient acquis un prestige très grande, mais ils n'étaient pas du tout du côté du pouvoir. Cela n'a rien à voir.

Il y a dans les sociétés primitives un respect du langage, qui n'existe pas ailleurs.

Une société, par définition, elle contrôle son milieu. Pour quelle raison ? Parce que si elle ne le contrôle pas, ou bien elle meurt, ou bien elle s'en va. La société primitive contrôle absolument son milieu, mais elle le contrôle en vue de quoi ? Non pour construire le

capitalisme, c'est-à-dire pour accumuler, pour produire au-delà des besoins, elle produit jusqu'aux besoins et elle ne va pas au-delà, ce sont des sociétés sans surplus. Pourquoi ? Pas du tout parce qu'elles ne sont pas foutues de produire, parce qu'elles sont au point zéro de la technique. Les sauvages sont de parfaits techniciens et quand je dis que chaque société est maîtresse de son milieu, je ne le dis pas en l'air, ils savent parfaitement utiliser toutes les ressources du milieu par rapport à leurs besoins. Leurs techniques sont très fines. Pour prendre des exemples américains, ce sont des gens qui, après tout, dans de nombreuses tribus sud-américaines, avaient une technologie chimique extrêmement raffinée, pour produire du curare, par exemple. Le curare se trouve dans des végétaux, dans des lianes, une liane, c'est une liane et le curare, c'est un petit flacon de poison qu'on passe sur les pointes de flèches ; et bien, entre la liane et la petite réserve de poison, il y a un tas d'opérations. Il faut des connaissances chimiques ; savoir que c'est de telle liane d'abord, qu'il faut mélanger à d'autres trucs... Je ne vois pas comment on pourrait dire que les connaissances scientifiques des Indiens d'Amazonie étaient inférieures à celles des Européens. Seulement, elles étaient adaptées à leurs besoins. Dans les grands Etats, ce qu'on appelle les hautes civilisations, (ce qui ne veut rien dire, il n'y a pas de haute et de basse civilisation ; simplement, avec le regard européen, les bonnes civilisations, les hautes civilisations sont celles où il y a l'Etat, c'étaient les Incas, les Aztèques, et le reste c'étaient les basses civilisations, c'est-à-dire inférieures, parce que sans Etat) on s'étonne qu'il n'y ait pas eu la roue. Ce n'est pas du tout une lacune ou une carence. On dit même que les Aztèques, les enfants aztèques, avaient de petits jouets qui incluaient la roue ; par ailleurs, ils sculptaient des pierres en rond (...) Alors pourquoi n'avaient-ils pas la roue ? Parce que cela ne leur servait à rien. (...) Dans l'empire Inca il y a eu un système routier fabuleux, incroyable, les Espagnols étaient stupéfaits (...) Alors un magnifique système routier et pas de roue ! (...) La roue marche principalement avec la domestication des animaux de trait et il n'y avait pas d'animal de trait domesticable dans les Andes ; le seul animal domesticable, et il avait déjà été domestiqué, c'était le lama. Mais le lama ne peut porter qu'une faible charge. Il ne faut pas lui en mettre plus de vingt kilos, et donc l'accrocher à une charrette, cela n'aurait servi à rien.

La guerre du moins change complètement de sens quand on est dans la société à Etat. L'Etat empêche la guerre dans le champ où il a le pouvoir, évidemment. Il ne peut pas tolérer la guerre, la guerre civile ; il est là pour garder unitaires les gens sur lesquels il exerce le pouvoir. (...) On peut dire que c'est inscrit, probablement, dans l'essence de tous les Etats, sont natalistes, tous les Etats veulent une augmentation quasiment planifiée de la population. Enfin tous les Etats sont natalistes, tous veulent une population plus nombreuse et certains planifient la démographie.

On peut dire également que la vocation d'un Etat, de la machine étatique, pas simplement du type qui la contrôle à un moment donné, (c'est dans l'essence même de la machine étatique, me semble-t-il), c'est d'être condamné à la fuite en avant, à la conquête. L'histoire des grands empires, des grands despotes, c'est une conquête permanente, la limite étant une autre machine étatique aussi forte, c'est la seule chose qui puisse l'arrêter, ou des sauvages, des vrais qui ne savent pas et surtout qui ne veulent pas savoir ce que c'est que l'Etat. L'expansion des Incas, c'est frappant, elle s'est arrêtée à mi-pente des Andes vers l'Amazonie, parce que là commençait le règne des sauvages, des communautés, des tribus qui n'avaient rien à foutre de payer un tribut à un chef dont ils ne voulaient pas. Mais sinon, la vocation de toute machine étatique, c'est de s'étendre et, à la limite, de devenir planétaire.

La machine d'Etat, dans toutes les sociétés occidentales, devient de plus en plus étatique, c'est-à-dire qu'elle va devenir de plus en plus autoritaire ; et de plus en plus

autoritaire, pendant un bon moment au moins, avec l'accord profond de la majorité, qu'on appelle souvent la majorité silencieuse ; la majorité silencieuse étant certainement très également répartie à gauche et à droite

Pierre Clastres

Les sauvages sont-ils heureux ? (1965-1966)

Les sauvages sont-ils heureux ? Voilà certes une question à laquelle n'échappent jamais les ethnologues, au retour de leurs voyages. Et pourtant, elle ne recèle guère de sens, d'être posée évidemment à partir de l'idée de bonheur que se forme le questionneur, ou que l'on a formée pour lui. Question sans réponse donc, sans réponse sérieuse en tout cas. Car, pour le sens commun, la cause est d'avance entendue : l'homme des sociétés primitives existe dans le malheur. Image sans cesse véhiculée du dénuement des Sauvages nus, toujours hantés par l'angoisse d'assurer une subsistance que l'absence de réserves ne permet jamais de garantir. Il faut par conséquent les civiliser, c'est un devoir humanitaire...

Ils ne se demandent pas : sommes-nous heureux ? Ils demeurent dans l'en deçà d'une question qui trouble seulement ceux qui ont fait, d'abord, l'expérience du malheur. Insidieusement, la question du bonheur se transforme en interrogation à propos du malheur. (...) A quelles conditions éviterons-nous ce qui est mauvais ? tel est le problème des Sauvages. Comment le résolvent-ils ? Par le conservatisme.

Les Sauvages manifestent une hostilité déclarée au changement, car ils savent bien que l'irruption de l'innovation dans la société ne pourrait s'accomplir sans l'apparition corrélative de la division, de l'inégalité, de l'aliénation. D'où le discours que les sociétés tiennent sur elles-mêmes, par la voix de leurs chefs : veillons scrupuleusement à respecter les normes jadis fixées par nos ancêtres, ne changeons rien à l'ordre qu'ils nous ont enseigné. On comprend ainsi les conséquences de cet immobilisme délibéré des sociétés primitives : rien chez elles de ce qui nous tient le plus à cœur, cette fuite en avant dans la croissance économique, dans l'accumulation et la consommation des biens ; nulle lutte pour un pouvoir qu'elles empêchent d'exister : elles préfèrent consacrer leurs loisirs aux jeux privés de l'amour ou aux fêtes collectives qui célèbrent l'amitié.

Pierre Clastres

Les derniers Indiens d'Amazonie (1965-1966)

L'apparence hostile, inhumaine de la grande forêt (Amazonie) est trompeuse : elle est en fait habitée, depuis des millénaires, par les premiers occupants de l'Amérique, les Indiens. Comme tous les peuples de la terre, ils furent, à l'origine, des chasseurs, des pêcheurs, collecteurs de fruits, baies, racines, miel, etc. Mais depuis fort longtemps, ils connaissent l'agriculture et, s'ils n'ont abandonné ni la chasse, ni la pêche, ni la collecte, une bonne partie de l'alimentation quotidienne est fournie par les produits des jardins : manioc, maïs, haricots, patates douces, bananes, etc. et à quoi il convient d'ajouter le coton dont on tisse les hamacs, et le tabac. N'oublions pas que de nombreuses plantes cultivées en Europe depuis le XVIII^e siècle sont originaires d'Amérique : pomme de terre, maïs, haricots, tomates, tabac, etc.

A l'époque de la découverte de l'Amérique, la population indienne était beaucoup plus dense qu'on ne croit généralement : de l'ordre de plusieurs millions. (...) Les dimensions et la

qualité architecturale de ces maisons nous montrent bien que, malgré un outillage rudimentaire (utilisation du feu, haches de pierre, arcs et flèches), les Indiens avaient acquis une habileté et une maîtrise technique dont témoignent leur art plumaire, leur céramique, leur vannerie, leurs tissus d'écorce et de coton qui remplissent les vitrines de nos musées. (...) Les Indiens, paralysés d'effroi devant les chevaux et les armes à feu de ces Blancs qu'ils considéraient comme des demi-dieux. Le combat était inégal. A la période de conquête violente, guerrière, qui vit la défaite de nombreuses tribus, succéda le temps de la colonisation, plus meurtrière encore que les affrontements armés.

Les Indiens tupi, qui occupaient tout le littoral atlantique, depuis l'embouchure de l'Amazone jusqu'au Rio de la Plata, avaient totalement disparu au début du XVIII^e siècle. Quant aux Indiens guarani qui étaient environ un million et demi avant l'arrivée des Blancs, il n'en subsiste pas cinq mille aujourd'hui. En réalité, seules ont pu survivre jusqu'à présent les tribus qui ont réussi à rester *sans contact* avec les Blancs, parce qu'elles étaient éloignées des axes de pénétration de la « civilisation » en Amazonie.

Que se passe-t-il (aujourd'hui) ? Les grandes entreprises industrielles et agricoles – plantations de café, élevage – s'emparent des terres qui appartiennent aux Indiens, avec l'approbation et l'encouragement des autorités politiques, *qui ne connaissent aux tribus aucun droit légitime à la propriété de leur antique territoire*. De ce fait, les Indiens ne peuvent plus aller à la chasse, ou collecter dans la forêt, *puisqu'ils ne sont plus chez eux*.

Les Indiens, spoliés par la force de leur territoire, ayant perdu par conséquent les moyens de vivre de manière autonome, sont obligés de demander aide et assistance aux Brésiliens. On les regroupe alors dans des postes où, très vite, ils se trouvent engagés dans un processus de clochardisation, avec le cortège habituel des fléaux bien connus : alcoolisme, prostitution, maladies vénériennes, etc.

Pierre Clastres

La civilisation guayaki : archaïsme ou régression ? (1966)

Il s'agit, avec ces Indiens, d'une société de chasseurs collecteurs nomades, c'est-à-dire d'une société réellement primitive, essentiellement en ce qu'elle ignore toute agriculture. Et cet incontestable archaïsme des Guayaki se renforce de ce que la grande majorité des sociétés indiennes d'Amérique du Sud pratiquent, avec plus ou moins d'intensité, un jardinage sur brûlis qui leur fournit une bonne partie des ressources alimentaires. La situation est en somme sans ambiguïté : les Guayaki sont une des très rares tribus qui, à la suite des diverses circonstances historiques, se sont trouvées exclues du mouvement général par quoi les anciens chasseurs collecteurs nomades se sont transformés en agriculteurs sédentaires.

Lorsque « le terrain » est constitué par une société à niveau culturel très bas, on ne peut écarter la possibilité qu'il s'agit là du résultat d'un devenir historique plutôt que du maintien d'un commencement (...) Seul un nombre très réduit de tribus offre une configuration culturelle préneolithique marquée par l'absence d'agriculture. Or les recherches ethnologiques menées ces trente dernières années ont montré que plusieurs, parmi ce dernier groupe de sociétés, présentaient un visage actuel dominé en fait par une histoire régressive. C'est ce qu'ont montré Claude Lévi-Strauss pour les Bororo et les Nambikwara, A. Holmberg pour les Siriono.

On voit ainsi se réduire peu à peu le nombre de sociétés vraiment « primitives » en Amérique du Sud car, identifiées tout d'abord comme telles, elles se révèlent par la suite appartenir à un pseudo-archaïsme.

Guarani et Guayaki : ennemies jurées, ces deux tribus se faisaient la guerre et s'entre-dévorait !

Assurément, si l'on considérait isolément chacun des six éléments qui composent la série des discordances présentées par la culture guayaki, il serait impossible de conclure à la régression. Mais ils constituent justement un tout, un ensemble homogène car, directement pour les uns et indirectement pour les autres, ils renvoient tous à un niveau de civilisation bien supérieur à celui des Guayaki contemporains, et ils ne peuvent se comprendre que si on les situe dans le contexte culturel qu'ils impliquent avec tant de force : la connaissance de l'agriculture, par suite un nomadisme devenu saisonnier, et donc la possibilité de développer une technologie et une vie socio-religieuse que ne saurait permettre l'errance perpétuelle qui est le lot des Guayaki depuis des siècles. S'ils sont actuellement la tribu la plus « primitive » d'Amérique du Sud, ce n'est point parce qu'ils auraient réussi à maintenir au long des siècles ou même des millénaires – et malgré la présence dans leur voisinage immédiat de populations d'agriculteurs sédentaires parlant la même langue – un genre de vie pré-agricole ou pré-néolithiques ; c'est au contraire pour avoir perdu – refoulés peut-être au plus profond des forêts par la pression des nouveaux envahisseurs guarani, plus nombreux et meilleurs guerriers – ces biens majeurs dont ils étaient jadis dotés. Loin de subsister comme derniers témoins d'un archaïsme sud-américain, les Guayaki illustrent bien plutôt et confirment mieux encore qu'une autre société l'impossibilité de se maintenir en marge de l'histoire.

Pierre Clastres

Mission au Paraguay et au Brésil (1967)

Lorsqu'en mai 1965, j'ai quitté Paris pour un second voyage au Paraguay, j'avais l'intention d'établir un contact avec les derniers groupes guayaki hostiles. (...) Réaliser le désir secret de tout ethnologue américaniste : être le premier à rencontrer des Indiens sauvages. (...) Le nombre de ces derniers irréductibles est inconnu, mais ne doit pas dépasser la centaine. Dès mon arrivée à Asuncion, je me suis mis en contact avec un missionnaire américain qui, depuis plusieurs mois déjà, cherchait à atteindre les Guayaki pour tenter de les fixer.

Ces missionnaires cherchent donc à atteindre les dernières tribus libres, insistant (en courant parfois de grands risques jusqu'à ce que les Indiens acceptent de se laisser pacifier : l'obstination de ces protestants nord-américains est telle qu'ils finissent toujours par triompher de la résistance indigène. Ils apprennent ensuite la langue, la transcrivent (accomplissant ainsi un travail linguistique considérable) et traduisent la Bible (...) Absolument dépourvus de tout sens ethnologique, ces missionnaires n'éprouvent par ailleurs aucun goût ni aucun regret pour ces cultures où ils veulent pénétrer justement pour les détruire. Je n'ai cependant pas hésité à me joindre à cette équipe pour lui servir d'interprète.

Les Guarani sont étonnamment pauvres. Leur agriculture est décadente, ils ne chassent plus qu'au piège. Vêtus de loques, ils attendent qu'elles soient raides de crasse et puantes pour en acheter d'autres : ils partent alors travailler quelques jours comme *peones* chez les

Paraguayens. (...) Les Indiens (...° ne sont pas considérés comme citoyens du pays où ils vivent et, sur le plan judiciaire, relèvent de tribunaux pour enfants.

Les Maka sont généralement méprisés de beaucoup qui, ne manquant pas de penser vulgairement, disent : ce sont des Indiens pour touristes. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur la vie actuelle des Maka et, en général, sur la prétendue « acculturation ». Je veux indiquer simplement que les Maka, malgré leur relative dépendance économique par rapport au monde « civilisé », ont, bien mieux que beaucoup d'autres tribus du Chaco, su préserver leur identité et leur dignité. Jusqu'à l'an dernier, par exemple, aucun missionnaire n'avait réussi à prendre pied chez eux.

Il s'est produit (dans le haut Xingu) une « acculturation » des Indiens non pas dans le monde blanc, mais dans le monde indien lui-même, une acculturation intertribale infiniment plus riche et sympathique que l'autre, qui toujours se traduit pour les indigènes par une perte.

Les Chulupi n'eurent, semble-t-il, que de brefs contacts avec les Espagnols et les Jésuites aux XVIII^e et XIX^e siècles. C'est dire que jusqu'à 1938 environ, cette tribu a vécu librement, une guerre terrible menée dans les années trente contre les troupes boliviennes et argentines étant le prix de cette liberté. Les Chulupi (autodénomination : Nivaklé = « les hommes ») sont actuellement le groupe indigène le plus nombreux du Chaco et du Paraguay : ils sont à peu près 6000. Menacés de disparition il y a vingt-cinq ans, ils ont peu à peu remonté la pente, grâce à un sens tribal très développé et l'aide – indiscutable – des missions catholiques et protestantes. Culturellement, les Chulupi sont très semblables aux autres tribus du Chaco et, singulièrement, aux tribus qu'Alfred Métraux étudiait il y a plus de trente ans dans le Chaco argentin : les Toba Pilaga et les Mataco. Comme tous leurs frères du Chaco, les Chulupi étaient des guerriers et l'on peut dire qu'en grande partie, la structure de leur société se fondait sur la guerre (contre leurs ennemis héréditaires, les Toba). Métraux avait raison de souligner la curieuse parenté entre les Indiens du Chaco et les Peaux-Rouges des plaines des Etats-Unis (acquisition rapide du cheval, guerre, scalp, importances du groupe des guerriers, etc).

Sur le territoire des Karaja (l'île de Bananal, déterminée par deux bras de l'Araguaia) on vient de construire un hôtel ultra-moderne à air conditionné, à usage des touristes qui viennent voir danser les Indiens et acheter leurs statuettes, tout cela ne laisse pas évidemment de pervertir beaucoup la vie des Indiens. Mais on ne leur a pas laissé le choix. Les Karaja continuent de façonner leurs fameuses « poupées » de terre, non plus selon des fins immanentes à leur culture, mais pour les vendre aux touristes. Il en résulte une spectaculaire dégradation de leur art qui devient de plus en plus réaliste, pauvre, inerte.

Pierre Clastres
Entre silence et dialogue (1968)

Les sauvages, on le sait, disparaissent depuis qu'au XVI^e siècle l'Occident triomphant lance sa technique, sa morale et sa foi à la conquête des tropiques. Trop fragiles peut-être, et désarmées en un combat si inégal, les cultures « primitives » s'éteignent l'une après l'autre ; et, ainsi dépossédées d'eux-mêmes, c'est à l'extinction et à la mort que se trouvent voués alors ces hommes différents, rendant au premier silence forêts et savanes désertes désormais : car ils perdent le goût de vivre.

Au-delà des massacres et des épidémies, au-delà de cette sauvagerie singulière que véhicule avec soi l'Occident, il y a, semble-t-il, immanente à notre civilisation, et constituant la « morne moitié d'ombre » où s'alimente sa lumière, l'intolérance très remarquable de la civilisation occidentale devant les civilisations différentes, son incapacité à reconnaître et accepter l'Autre comme tel, son refus de laisser subsister ce qui ne lui est pas identique. C'est presque toujours sur le mode de la violence – grossière ou subtile – que se sont opérées les rencontres avec l'homme primitif. Ou, en d'autres termes, nous découvrons dans l'esprit même de notre civilisation, et coextensif à son histoire, le voisinage de la violence et de la Raison, la seconde ne parvenant à établir son règne exigeant que moyennant la première. (...) Tout se passe donc comme si notre culture ne pouvait se déployer que contre ce qu'elle nomme déraison.

Que cette intention de refus ait trouvé à s'accomplir dans la double circonstance favorable de l'expansion politique et du prosélytisme chrétien, c'est ce dont témoigne notre histoire depuis la Renaissance. Il faut noter cependant qu'elle était déjà présente à l'aurore grecque de notre civilisation, puisque les hommes s'y répartissent en civilisés et barbares : la violence n'était encore que celle du langage. (...) Assurément ne veut-on point ressusciter la vieille trinité où le sauvage et le fou, joints à l'enfant, entretenaient, pour l'Occident, la même relation à l'adulte civilisé.

Il serait injuste cependant de négliger les voix qui s'élevaient en défense des sauvages : de Montaigne et Léry à Diderot et Rousseau, on ne manqua pas de rappeler que la vraie barbarie n'était pas toujours celle que l'on croyait, et que beaucoup de sagesse souvent inspirait les institutions et les mœurs de ces peuples lointains. Le sauvage devint donc rapidement le « bon sauvage ».

Ainsi, au lieu d'une faiblesse congénitale des civilisations primitives par quoi s'expliquerait leur si rapide déclin, c'est bien plutôt une infirmité essentielle de la civilisation occidentale que laisse apparaître ici l'histoire de son avènement : la nécessaire intolérance où l'humanisme de la Raison trouve à la fois son origine et sa limite, le moyen de sa gloire et la raison de son échec. Car n'en est-ce point un, que cette incapacité de fait, nouée à une impossibilité structurale, à entrer en dialogue avec des cultures autres ?

Il n'est en ce cas pas surprenant que la relation fondamentale entre civilisation occidentale et civilisations primitives se répète d'une certaine manière, au niveau de l'ethnologie, pour conférer à cette science quelque ambiguïté, et marquer son statut d'une couleur particulière. (...) L'étonnant est, finalement, que l'ethnologie soit possible ! Par un bout, elle tient à l'essence même de notre civilisation, par l'autre à ce qui lui est le plus étranger : et cela révèle d'abord comme une insolite contradiction entre l'origine de l'ethnologie et son intention, entre ce qui la fonde comme science et ce qu'elle recherche, entre elle-même et son objet. C'est bien à la lumière du grand partage qui s'opéra entre l'Occident et le monde des hommes primitifs que doivent se comprendre l'ethnologie, le sens de sa démarche, de sa naissance et de son projet. (...) L'ethnologie paraît bien être l'unique pont jeté entre la civilisation occidentale et les civilisations primitives.

Pierre Clastres
Hommage à Alfred Métraux (1967)

Les Indiens chulupi vivent dans le Chaco paraguayen. (...) Pourquoi un « mellico » leur venait-il en aide ? Et, assurément, ils n'avaient pas tort de s'en surprendre : car le soldat argentin n'était autre qu'Alfred Métraux. Celui-ci était alors en train de poursuivre ses recherches chez les Indiens mataco et toba, dans le Chaco argentin. Il campait à proximité d'un fortin, et les bavardages des soldats lui apprirent un jour les sinistres intentions des officiers. Métraux n'hésita pas et décida d'avertir les Indiens.

En lui la rigueur scientifique du savant se doublait de la rigueur éthique d'un homme que son extrême sensibilité à l'Autre pouvait conduire à l'oubli total de soi.

Alfred Métraux aimait évoquer ce qu'il appelait sa « nostalgie du néolithique », dont il pensait trouver l'illustration précisément en ces petites sociétés indiennes de la forêt ou de la savane : « Je m'y suis senti, disait-il, extrêmement à l'aise et beaucoup moins dépaycé que dans ma propre civilisation... L'homme (y) est infiniment moins isolé qu'il ne l'est en Occident. » C'est que Métraux découvrait chez les Indiens une dimension de liberté et de dignité telles qu'il les cherchait en vain dans sa propre société. Au travers du respect, de l'admiration même qu'il éprouvait pour cette qualité unique des relations entre les hommes dans le monde indien, Métraux se trouvait confronté, au plus profond de lui-même, à une certaine faillite de notre civilisation, à une certaine difficulté de se maintenir dans ce monde-là. Tout sans doute ne s'articulait pas en lui à l'amertume qui le blessait. Mais nous savons néanmoins que la même rigoureuse exigence de générosité se déploie dans le risque majeur de sa vie, s'il en résulte le salut d'une tribu, puis dans son acte ultime, dans la mort qu'il s'est donnée.

Pierre Clastres
Introduction au dictionnaire guayaki (1968)

Pierre Clastres
Cannibales et anthropophages
entretien avec le journal Veja (31 janvier 1973)

Tous les Guayaki ne sont pas cannibales. Pour ceux qui le sont, consommer la chair humaine n'a rien à voir avec les besoins alimentaires. Les Guayaki sont endocannibales, c'est-à-dire qu'ils ne mangent que leurs morts, et les raisons de leur cannibalisme sont uniquement religieuses. Et ils sont capables de formuler la théorie de leur cannibalisme, ils peuvent l'expliquer. Tout est lié à la question de la mort et des esprits mauvais. Pour eux, la mort libère l'âme, et rien n'est plus dangereux pour les vivants. L'âme ne veut pas s'en aller, elle préfère demeurer auprès des vivants et, pour y parvenir, elle tente de trouver un nouveau corps susceptible de l'abriter. Mais l'âme d'un mort dans le corps d'un vivant tue le vivant. Il faut donc l'expulser. La solution que les Guayaki ont trouvée c'est de détruire le mort en le mangeant : ainsi il sera réparti entre plusieurs vivants et l'âme, embrouillée, n'aura plus qu'à s'en aller vers le séjour des morts, une sorte de nirvana indigène situé quelque part à l'ouest du campement. L'angoisse et la crainte non de la mort mais du monde des morts sont à la racine de ce cannibalisme. L'ultime désir d'un Guayaki, c'est d'être mangé par les autres, ce qui représente pour eux un dernier acte d'amour.

On ne mange pas n'importe qui : les parents ne mangent pas leurs enfants ni les enfants leurs parents, frères et sœurs ne se mangent pas entre eux. Les interdits reflètent exactement les prohibitions sexuelles de l'inceste.

Est-il possible de proposer une théorie générale de l'anthropologie dans les sociétés primitives ?

Jusqu'à présent on n'y est pas parvenu. Même si les cannibalismes des sociétés primitives ont tous des motivations mystiques, ils sont assez différents les uns des autres. Pour les Guayaki, par exemple, l'anthropophagie est presque une technique de défense. Ne pas manger la chair des morts revient à se condamner à mort. Les Tupi-Guarani, quant à eux, pratiquaient un cannibalisme offensif. Ils étaient exocannibales, c'est-à-dire qu'ils ne mangeaient que leurs prisonniers de guerre. Ils croyaient, par ce moyen, continuer la guerre contre leurs ennemis tout en se nourrissant de leur force de guerriers. D'une certaine façon, c'était un acte plutôt respectueux, il y avait même une formule par laquelle le prisonnier se présentait : « Moi, votre nourriture future, j'arrive. »

Dans l'Occident chrétien, l'anthropophagie provoque l'horreur. (...) Quand ils célèbrent le sacrement de l'eucharistie, les chrétiens boivent le sang et mangent le corps du Christ. Ce n'est pas du pain et du vin qu'ils consomment puisque, selon leur foi, le mystère de la transsubstantiation en fit réellement le corps et le sang de Jésus. Ils pratiquent ainsi cette forme raffinée de cannibalisme qu'est la théophagie.

Chez les Guayaki, pas plus que dans n'importe quelle société primitive, on ne mange pas pour apaiser sa faim. Pour eux le cannibalisme est comme une forme de communion, par laquelle ils préservent la stabilité des relations entre eux, ainsi qu'entre eux et le monde surnaturel. Rien avec le cas des Uruguayens, déterminé uniquement par la nécessité matérielle : on a faim, on n'a rien à manger, mangeons notre semblable. (...) Il faut être blanc et civilisé pour admettre que la chair humaine puisse servir à apaiser la faim. La société industrielle urbanisée est en train de mutiler les personnes de manière fantastique. L'homme des villes ne sait plus rien faire, il achète tout ce dont il a besoin pour vivre, ses relations avec la nature se font de plus en plus rares. Cela le fragilise et ouvre la voie pour que, dans une situation qui exige un effort, il choisisse toujours la solution la plus facile, quel que soit le problème. L'épisode des Andes en est une illustration. Ces jeunes gens, fils de la bourgeoisie de Montevideo et dignes représentants des valeurs de notre civilisation, jetés hors de leur univers normal et de sa facilité, se sont trouvés comme paralysés, et ils n'ont pas hésité à rejeter un principe que leur culture tient pour fondamental. Ceux qui ne connaissent d'un fruit que la saveur sont beaucoup plus exposés au risque de barbarie, au sens que nous, civilisés, donnons à ce terme, que ceux qui transpirent pour le faire pousser.

Que font, en fin de compte, la plupart des habitants des grandes villes, sinon se dévorer à longueur de temps ?

Pierre Clastres
Hommage à Léon Cadogan

L'extermination bestiale des Indiens guayaki, pendant l'année 1972, a dû remplir son cœur d'amertume et de tristesse. Jusqu'au dernier moment, L. Cadogan a tenté d'empêcher le génocide. Il n'a pas survécu à son échec.

Je voudrais seulement rappeler un versant de l'œuvre de Pierre Clastres peut-être un peu oublié, masqué par la question du pouvoir et pourtant aussi important qu'elle, sa réflexion sur le langage. Ce que c'est que parler pour les Indiens, ce que leur rapport au langage révèle (...) *Grand parler* des Indiens guarani, chants de chasseurs des Guayaki, chants-pleurés des femmes, « commentaires en liberté » des prophètes, récits héroïques des sociétés « à guerriers » du Chaco... Une diversité d'usages, de rites, de créations verbales à quoi il était particulièrement attentif, et qu'il a tenu à restituer afin de nous rendre sensible la relation singulière que les Indiens entretiennent au langage et à la parole, cette « relation intérieure qui est déjà en elle-même alliance avec le sacré ».

Mais c'est avant même toute expérience de terrain, à la seule lecture de la documentation américaniste que la question s'impose à lui, liée alors à la question du pouvoir. Dès son premier article, en effet, notant la qualité d'orateur qui est partout exigée du chef pour exercer sa fonction, et le *devoir* de parole qui lui est fait, il remarque aussi que cette parole, pourtant attendue, n'est pas écoutée, qu'il n'est sans doute pas important qu'elle le soit dans la mesure où elle ne dit rien que tout le monde ne sache déjà. C'est dire que le discours du chef n'a pas pour fonction de communiquer.

Que ce discours sans interlocuteurs ne soit pas destiné à l'écoute n'implique donc pas qu'il soit vide, simplement il se suffit à lui-même, vaut pour lui-même, et sa fonction est à chercher ailleurs. De quoi parle, en effet, le chef dans les discours quotidiens que la tribu attend ? Il dit la tradition. Il dit ce qui fait le « nous » en quoi une société particulière se reconnaît. Il énonce ainsi *ce qui est* : à savoir que l'ordre social fut établi par les Ancêtres, et que les hommes n'ont d'autre tâche que de le respecter, le maintenir, le reconduire.

Le discours du chef nous découvre sa vraie dimension et sa fonction : il met la société en rapport avec elle-même, grâce à la médiation du mythe, troisième terme qui permet d'établir cette mise en rapport (...) Discours solitaire et qui n'a rien à communiquer peut-être, qui n'est pas discours de pouvoir (et vide en ce sens), mais parole *pleine* cependant en ce qu'elle se voue à affirmer ce qui fait l'être même de la société. On comprend pourquoi parler est, par excellence, l'acte politique du chef indien.

Les chants des chasseurs sont comparables aux discours du chef. Non pas destinés à être écoutés « qui écoute le chant d'un chasseur, hors le chanteur lui-même et à qui en est destiné le message sinon à celui qui l'émet » (P. Clastres), ils sont éminemment solitaires, en dépit parfois des apparences car, même lorsque les hommes chantent ensemble, « chacun chante son propre chant ». (...) Chaque homme affirme *ce qu'il est*, un chasseur : « Je suis un grand chasseur, je tue beaucoup de gibier, moi, moi, moi. » (...) C'est que la chasse est l'activité principale des hommes, en laquelle ils se reconnaissent, vécue non comme travail mais comme liberté. « La chasse, les Aché ne s'en lassent pas... on ne leur demande pas autre chose, et c'est ce qu'ils aiment par-dessus tout, ils sont de la sorte, et sous ce rapport, en paix avec eux-mêmes. Pas de division intérieure, nulle rancœur pour troubler leur âme. Ils sont ce qu'ils font... Prisonniers d'un destin peut-être... les Guayaki quant à eux le vivent comme liberté. » (P. Clastres) (...) Et c'est cet accord que disent aussi leurs chants.

Ces discours, ces chants, dans lesquels « le sens est dépris de tout message », ont encore en commun de faire partie du quotidien, d'être liés aux régularités de la vie plutôt qu'à ses accidents ou à ses temps forts.

C'est la coutume, chez les Guayaki, de venger les morts. Tous ont droit à cette compensation : jepy, la vengeance, faute de quoi les âmes ne parviendraient jamais à gagner la prairie où séjournent parents et amis défunts. Mais le jepy n'est pas le même pour tous. S'il s'agit d'un vieillard, ou d'un enfant non encore initié, le vengeur se contentera d'un simulacre de vengeance – un coup d'arc sur le crâne de la victime choisie. Mais si le mort est un chasseur dans la force de l'âge, alors on tue pour lui un enfant, presque toujours une de ses propres filles. exigés par la coutume, ces meurtres n'ont pas d'exécutant attiré ou désigné à chaque occurrence, on ne les impose à personne ; ils sont l'affaire possible de chaque homme qui peut ou non se changer en vengeur – et changer est ici le mot juste. C'est toujours par un chant que le tueur se déclare et ce que, pour commencer, il déclare, c'est qu'il n'est plus lui-même. (...) Car, pour tuer dans ces conditions, tuer l'un des siens, il faut vraiment, les Guayaki y insistent avec force, n'être plus soi-même. (...) Chant du chasseur et chant du meurtrier s'excluent.

De quoi parlent les sages guarani ? Ils disent le malheur de la condition humaine sur une terre mauvaise, l'existence « malade » - malade parce qu'incomplète, soumise au temps comme à la loi sociale – que les hommes ont reçue en partage, mais à quoi ils ne résignent pas : obstinément, ils disent leur *refus* de cette condition, voulant croire que leur vrai destin est autre. C'est pourquoi, jour après jour, ils questionnent les dieux, espérant que les Belles paroles contraindront enfin ceux-ci à parler à leur tour, à annoncer « la venue du temps des choses non mortelles, de la complétude achevée, de cet état de perfection dans et par lequel les hommes transcendent leur condition ». (P. Clastres).

Ce discours de refus du monde, qui singularise la culture tupi-guarani, s'inscrit dans une longue histoire : il reprend, continue d'une autre façon celui que tenaient autrefois les prophètes tupi lorsque, dénonçant un ordre social jugé mauvais, ils appelaient à ne plus respecter la loi. (...) Cette « prose nouvelle pour dire la nouvelle figure – mauvaise – du monde » venait alors mettre en évidence, pour le contrecarrer, le changement en train de se produire dans le monde tupi-guarani, où émergeaient des chefferies puissantes, où la tradition menaçait de se perdre. A la nouvelle figure des chefs, désormais à la tête de gros villages et de lignages importants, s'opposait celle des prophètes, errants sans parenté, sans attache à un lieu. Et ceux-ci, tenant un langage « homogène à leur statut social », engageaient les Indiens à abandonner leurs villages – avec tout ce que cet espace enferme de relations et d'obligations – pour se mettre en quête du monde meilleur où n'existent ni l'échange, ni le travail, ni la mort. Un langage que les Indiens écoutaient, fascinés, et qui, quelquefois, eut assez d'impact pour entraîner des villages entiers en d'immenses – et mortelles – migrations.

Aujourd'hui les Guarani ne cherchent plus dans l'espace la Terre sans mal. Ils n'appellent pas non plus à cesser de respecter les lois ancestrales, au contraire (il est vrai que le mal qui a ruiné leurs sociétés est venu du dehors, non de leur dynamique interne). Ils ont en revanche développé une réflexion philosophique sur le mal et l'origine du mal, sur la condition humaine, vouée à la finitude et dotée pourtant de cette parcelle de divinité qu'est le langage. Il faut, pour comprendre le statut du langage, la place que lui accorde la pensée guarani, écouter le récit – le poème – de la création.

Nos sociétés, pour qui le langage n'est plus qu'un moyen – de communiquer, d'informer, d'assujettir aussi -, sont avec lui dans une relation extérieure et, par l'excès d'usage qu'elles en font, le dépouillent de sa valeur et en appauvrissent le sens ; les sociétés indiennes au contraire, « plus soucieuses de célébrer le langage que de s'en servir », ont gardé avec lui une relation intérieure, et elles nous enseignent « que parler n'est pas toujours mettre l'autre en jeu, que le langage peut être manié pour lui-même et ne se réduit pas à la fonction qu'il exerce » (P. Clastres). Protecteurs de la parole, donc, les Indiens savent ce que dans nos sociétés penseurs et poètes n'ont pas oublié, qu'elle est le bien commun, le lieu véritable de leur être. Telle est leçon des Sauvages sur le bon usage du langage.

Pierre Clastres
Martchenko (1975)

Qu'est-ce que cette société, fondée à partir d'un projet de libération de l'homme, et qui aboutit à une oppression comparable seulement à l'oppression fasciste ? Martchenko n'entreprend pas une sociologie et une histoire de l'URSS. Il décrit seulement les effets de cette sociologie et de cette histoire, il montre qu'avec la prise du pouvoir par les bolcheviks, le peuple russe a gagné à la fois un pseudo-socialisme et une très réelle barbarie : la nouvelle classe de bureaucrates exerce son pouvoir de manière impitoyable sur la société, contre la société. Si l'on n'est pas du côté du pouvoir, deux attitudes seulement sont possibles : ou la servitude, ou la folie et la mort. Car le refus, c'est le symptôme d'une anormalité (on est hors les normes) qu'il convient de soigner dans les cliniques psychiatriques. Mais pour le tout-venant, pour les citoyens de base comme Martchenko, les camps sont bien suffisants : d'ailleurs on peut très bien y devenir fou. C'est ce qui n'est pas arrivé à Martchenko, sa raison n'a pas vacillé malgré l'épouvante qui est le main quotidien des camps et des prisons soviétiques (automutilation, cannibalisme, torture, etc.)