

**Maurice
Godelier**

*L'idéal
et le
matériel*

*Pensée,
économies,
sociétés*

 **Fayard**

20166

Maurice Godelier

L'idéal et le matériel

Pensée, économies, sociétés



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

- Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, 1966.
- Sur les sociétés précapitalistes*, Éditions Sociales, 1970.
- Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, 1973.
- Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Mouton, 1974.
- Rapporti di produzione, miti, società*, Feltrinelli, 1975.
- La production des Grands Hommes*, Fayard, 1982.



Fayard

GOD.

L'idéal et le matériel

ÉTUDES DE L'ÉCONOMIE
ÉCONOMIQUE



© 1984, Librairie Arthème Fayard

A Claude Lévi-Strauss

Le livre de Claude Lévi-Strauss, *L'idéal et le matériel*, est une œuvre majeure de l'anthropologie structurale. Dans ce livre, Lévi-Strauss explore les liens entre le monde idéal et le monde matériel, montrant comment les structures mentales influencent les actions matérielles et vice-versa. Il s'agit d'une réflexion profonde sur la culture humaine et la manière dont elle se construit à travers des processus sociaux et symboliques.

L'IDÉEL ET LE MATÉRIEL

Ce livre part d'un fait et d'une hypothèse.

Le fait : contrairement aux autres animaux sociaux, les hommes ne se contentent pas de vivre en société, ils produisent de la société pour vivre ; au cours de leur existence ils inventent de nouvelles manières de penser et d'agir sur eux-mêmes comme sur la nature qui les entoure. Ils produisent donc de la culture, fabriquent de l'histoire, l'Histoire.

Les autres animaux sociaux sont certes aussi le produit d'une histoire, mais d'une histoire qu'ils n'ont pas faite : celle de la nature, que l'on sait être un processus d'évolution de la matière vivante, et des espèces végétales et animales qu'au cours des âges de la terre la nature a engendrées et qui la composent.

Un fait donc, mais pas tout à fait comme les autres, puisque l'expliquer, c'est analyser à la fois l'évolution de la nature et la spécificité de l'homme au sein de cette nature. Un fait pas tout à fait comme les autres, puisque les autres se placent dans sa lumière ou dans son ombre et que la pensée, si elle veut s'expliquer l'homme et son histoire, développer les sciences de la nature et les sciences de l'homme, doit aujourd'hui en faire son point de départ obligé.

Mais comment penser un fait sans une hypothèse pour

l'interpréter ? Nous en avons une qui, certes, n'est pas nouvelle mais qui, à nos yeux, reste porteuse d'un immense potentiel d'explications théoriques. Cette hypothèse est la suivante : *l'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature*. Et c'est même la nature propre de l'homme que d'avoir cette capacité. L'idée est que, de toutes les forces qui mettent l'homme en mouvement et lui font inventer de nouvelles formes de société, la plus profonde est sa capacité de transformer ses relations avec la nature en transformant la nature elle-même. Et c'est cette même capacité qui lui donne les moyens matériels de stabiliser ce mouvement, de le fixer pour une époque plus ou moins longue dans une nouvelle forme de société, de développer et d'étendre bien au delà de leurs lieux de naissance certaines des formes nouvelles de vie sociale qu'il a inventées. Or il ne semble guère difficile de trouver des faits qui se rangent sous cette hypothèse.

Y a-t-il meilleur exemple de l'action de l'homme sur la nature que les plantes et les animaux domestiques ? Leur domestication, commencée vers 10 000 ans avant J.-C. ne fut-elle pas le point de départ du développement, devenu très vite irréversible, de multiples formes d'agriculture et d'élevage qui entraînèrent de profondes transformations de la vie sociale ? N'est-ce pas avant tout au sein de certaines de ces sociétés agricoles ou agropastorales que sont nées les premières stratifications de castes ou de classes et les premières formes d'État — vers 3500 av. J.-C. en Mésopotamie, puis en Chine, en Égypte, au Pérou, au Mexique ? Et les hommes d'alors étaient ce que nous sommes aujourd'hui, des individus appartenant à l'espèce *Homo Sapiens Sapiens*, laquelle ne semble pas avoir beaucoup évolué biologiquement depuis cinquante mille ans.

Si l'on remonte plus loin, le long des quelque millions d'années qui ont vu certains de nos ancêtres préhominiens se transformer par étapes en l'*Homo Sapiens* que nous sommes, on découvre — les paléontologues, les préhistoriens nous le montrent — que ces transformations furent

liées à une évolution qui a amené le corps de nos ancêtres à se redresser, leurs mains à se libérer, leur cerveau à se développer, leur permettant d'ajouter aux capacités nouvelles de leur corps la puissance du langage et de l'outil.

Cependant il n'a pas fallu attendre les dernières découvertes de la paléontologie et de l'archéologie pour formuler et reconnaître une valeur scientifique à notre hypothèse de départ. Sans vouloir faire l'histoire de cette idée dans la pensée occidentale — histoire qui n'existe pas encore vraiment —, rappelons qu'on la rencontre déjà en France vers 1750 chez les physiocrates Quesnay et Mirabeau, et en Écosse chez Lord Kames et chez son successeur à la chaire de philosophie morale de l'Université de Glasgow, Adam Smith. Au XIX^e siècle, elle est présente de façon plus ou moins diffuse et avec un poids inégal dans les œuvres de Darwin, Spencer, Morgan, et si Marx en fait le principe de sa théorie, elle n'appartient pas qu'à lui¹.

Au tournant du XX^e siècle, on la trouve prête à s'effondrer sous les coups des critiques accumulées lentement contre l'évolutionnisme qui domine les disciplines scientifiques du siècle précédent². L'histoire n'apparaît plus comme la suite linéaire de l'évolution de la nature, d'une évolution biologique qui, progressant de l'inférieur vers le supérieur, aurait poussé l'homme au sommet de la nature et l'homme occidental au sommet de l'histoire. Inutile de souligner combien ces vues sur l'évolution ont pu prêter main forte aux idéologies racistes occidentales pour légitimer la subordination et l'exploitation des peuples colonisés, et plus largement le mépris et la destruction des autres cultures³.

Cependant de cette crise allaient ressortir toujours vivantes, toujours scientifiquement importantes, mais purifiées cette fois des présupposés et des limites de l'évolutionnisme, l'idée d'évolution de la nature et l'idée d'une histoire de l'homme liée précisément à sa capacité de transformer sa nature et la nature. Ne trouve-t-on pas chez Lévi-Strauss lui-même, peu suspect d'évolutionnisme, l'affirmation que

la « théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx » et à laquelle il « souhaite contribuer », ne « remet pas en cause cette loi d'ordre [qu'est] l'incontestable primat des infrastructures »⁴ ? C'est de là que nous sommes parti, nous aussi, lorsque nous avons voulu dans ce livre explorer les rapports entre la pensée, l'économie et la société, et analyser le poids de l'idéal et du matériel dans la production des rapports sociaux, dans le mouvement des sociétés, dans leur histoire.

Chacun peut mesurer la difficulté de l'entreprise et son enjeu. Il s'agit d'analyser comment et jusqu'à quel point les réalités matérielles, celles de la nature extérieure à l'homme et celles qu'il a lui-même créées ou transformées, agissent sur l'organisation de sa vie sociale et, plus profondément, sur le processus de production de nouvelles formes de société. Mais que signifie « réalités matérielles » ? A l'examen, il apparaît qu'il faut distinguer plusieurs types de matérialité selon que leur existence et leur action impliquent ou non l'existence de l'homme.

Il y a tout d'abord cette part infinie de la nature qui se trouve toujours hors de la portée directe ou indirecte de l'homme, mais qui ne cesse jamais pour autant d'agir sur lui : le climat, la nature du sous-sol, etc.

Il y a ensuite la part de la nature déjà transformée par l'homme, mais indirectement, sans qu'il ait voulu ni prévu les conséquences de son action : érosion des sols, modifications de la végétation liées à un usage répété de feux de brousse pour la chasse, l'agriculture, l'élevage...

Il y a aussi bien entendu la part de la nature directement transformée par l'homme et qui, désormais, ne peut se reproduire sans lui, sans son attention, son énergie, son travail. Ici nous faisons référence en premier chef aux plantes et aux animaux domestiques qui, jusqu'à hier, constituaient l'élément principal de sa subsistance. Séparés des hommes et laissés à eux-mêmes, ces plantes et ces animaux soit survivent dans des conditions précaires, soit

redeviennent sauvages, soit sont incapables de se reproduire et disparaissent.

Enfin il faut ajouter deux autres parts de la nature que l'homme a transformées pour son usage dans le processus de production de ses conditions matérielles d'existence : d'abord les outils et les armes, fabriqués à partir du bois, de l'os, de la pierre, etc., qui constituent autant d'organes extérieurs prolongeant son corps et ajoutant leurs forces aux siennes. (Ce n'est pas vrai des machines qui, elles, ne fonctionnent pas comme le prolongement du corps de l'homme.) Ensuite tous les éléments de la nature qui, après avoir été disjoints de celle-ci par l'action de l'homme, servent, sous leur forme première ou après avoir subi un changement de forme et d'état, de support matériel à la production de la vie sociale dans toutes ses dimensions : bois, os, pierre, cuir, métaux utilisés pour construire de simples abris ou des temples somptueux, des écoles ou des banques, des statues d'hommes ou de dieux. Outils, armes, monuments, objets de toute sorte sont les supports matériels d'un mode de vie sociale. Abandonnés des hommes, ils tombent en ruines, vestiges inertes et muets, offerts par l'histoire aux convoitises et à l'imagination des archéologues des époques ultérieures.

La frontière entre la nature et la culture, la distinction entre le matériel et l'idéal tendent d'ailleurs à s'effacer lorsqu'on analyse la partie de la nature qui est directement soumise à l'homme, produite ou reproduite par lui (animaux et plantes domestiques, outils, armes, vêtements...). Cette nature extérieure à l'homme n'est pas extérieure à la culture, à la société, à l'histoire. Elle est la part de la nature transformée par l'action et donc par la pensée de l'homme. Elle est réalité matérielle et en même temps idéale, ou du moins elle doit son existence à l'action consciente de l'homme sur la nature, action qui ne peut exister ni se reproduire sans qu'interviennent dès le départ non seulement la conscience, mais la pensée dans toute sa réalité, consciente et inconsciente, individuelle et collective, histo-

rique et non historique⁵. Cette part de la nature est nature appropriée, humanisée, devenue société : l'histoire inscrite dans la nature.

Il existe donc cinq sortes de matérialité dont la connaissance et éventuellement le contrôle par l'homme, si l'homme peut l'acquérir, et dans tous les cas les effets sur lui ne peuvent être identiques. Car la nature ne cesse jamais d'agir sur l'homme, même si ce n'est pas de manière identique selon qu'il la connaît ou non, ou qu'il la maîtrise ou non. Ce sont des problèmes que nous abordons dans la première partie de cet ouvrage, où nous analysons différentes formes d'appropriation matérielle et sociale de la nature, et cherchons à découvrir, dans l'organisation des différents systèmes économiques et sociaux, l'effet des contraintes matérielles imposées par les conditions de reproduction des écosystèmes naturels au sein desquels ces sociétés se trouvent immergées et sur lesquelles elles agissent pour se reproduire.

La notion d'adaptation désigne en fait les différentes stratégies que l'homme a inventées pour exploiter les ressources de la nature et pour faire face aux contraintes écologiques qui pèsent à la fois sur la reproduction de ces ressources et sur la sienne propre. S'adapter, c'est à la fois se soumettre à des contraintes, les prendre en compte et en amplifier les effets positifs ou en atténuer les effets négatifs pour l'homme, en réglant par exemple la mobilité des individus et des groupes, en limitant leurs effectifs, en inventant des moyens de stocker de la nourriture, etc., bref en opposant une pratique matérielle et sociale aux contraintes matérielles de la nature.

Bien entendu les espèces qui nous entourent n'ont pu survivre, elles non plus, qu'en s'adaptant jusqu'à un certain point aux ressources et aux contraintes de leur environnement. Mais aucune n'est capable, comme l'homme, de prendre en charge, consciemment et socialement, une partie de conditions objectives de son existence. Certes les processus d'adaptation des hommes sont contradictoires ;

et ils ne sont stables que dans certaines limites qui manifestent à la fois le contenu de leurs rapports à la nature et de leurs rapports sociaux — rapports dont les propriétés ne naissent ni de leur volonté ni de leur conscience. Mais en même temps les processus d'adaptation chez l'homme impliquent dès le départ l'élaboration de représentations et d'interprétations de la nature partagées par les membres d'une même société, et l'organisation de différentes formes d'interventions individuelles et collectives sur la nature qui prennent appui sur ces représentations et ces interprétations. Il apparaît donc nécessaire d'analyser séparément les effets sur l'organisation de la vie sociale, sur le processus de production de la société, de matérialités profondément distinctes dont les unes ont leur origine à l'extérieur de l'homme, dans la nature antérieure à l'homme, alors que les autres procèdent de celui-ci, de son histoire, et ont leur origine à l'intérieur d'une forme particulière de société qu'elles présupposent.

Bien entendu il y a un lien entre ces matérialités distinctes, puisque celles qui procèdent de l'homme sont inventées pour agir (réagir) sur celles qui procèdent de la nature. Mais le problème, difficile, se pose alors de savoir quels sont les rapports existant entre les forces matérielles (et idéelles) que l'homme invente à une époque déterminée, et les rapports sociaux qui servent directement de cadre et de support à son action sur la nature. Ou, pour employer le vocabulaire de Marx, quels sont les rapports entre les forces productives matérielles et intellectuelles qui existent dans une société se reproduisant au sein d'un écosystème déterminé et les rapports sociaux qui y fonctionnent comme « rapports de production ».

La difficulté provient de ce qu'une société n'existe jamais à moitié ou en morceaux : une société existe toujours comme un tout, comme un ensemble articulé de rapports et de fonctions dont toutes sont *simultanément nécessaires* pour qu'elle existe comme telle, mais dont le poids sur sa reproduction est inégal. C'est ce qui fait que la reproduc-

tion de tel ou tel type de société ne peut se poursuivre au delà de certaines variations ou altérations des rapports sociaux qui la composent et de la base matérielle sur laquelle elle s'appuie.

C'est donc par abstraction que la pensée peut séparer les différentes parties d'un tout, les forces productives des rapports de production, et séparer ces deux réalités prises ensemble (qu'on a désormais l'habitude d'appeler « infrastructure ») du reste des rapports sociaux (qui deviennent alors des « superstructures »). Remarquons en passant que infrastructure et superstructures traduisent mal les termes *Grundlage* et *Überbau* employés par Marx. L'*Überbau* est la construction, l'édifice qui s'élève sur des fondations, *Grundlage*. Or c'est dans la maison que l'on vit et non dans ses fondations. Aussi, loin de réduire les superstructures à une réalité appauvrie, une autre traduction de Marx aurait-elle pu mettre l'accent sur leur importance...

Quoi qu'il en soit, ce que vise la pensée lorsque par abstraction elle sépare les parties d'un tout et cherche à en analyser les rapports, c'est à reconstruire le mouvement de la première mise en rapport des parties qui ont formé ce tout pour savoir si ce processus s'est limité à une mise en correspondance en quelque sorte imposée de l'extérieur, à un ajustement réciproque d'éléments de la pratique sociale au départ étrangers les uns aux autres, ou si au contraire ce processus a été plus que cela : l'engendrement simultané d'éléments de la vie sociale dès le départ en relation de correspondance interne réciproque, et ce par une mise en mouvement de la société prenant son origine ultime dans l'action de l'homme sur la nature.

Il est évident que dans l'histoire, ces deux cas de figure ne s'excluent pas, le premier correspondant plutôt aux réponses d'une société soumise à des pressions, voire à des intrusions extérieures, le second à une situation de pression interne, à une dynamique endogène à la société. Il est évident également que dans le premier cas, la production de nouveaux rapports sociaux est d'une certaine manière une

production seconde, dérivée : l'effet de la rencontre (qui peut être totalement accidentelle) et l'ajustement de réalités déjà là et hétérogènes — ce qui implique l'existence de relations de compatibilité partielle entre ces réalités. Quant au second cas, il nous mettrait en quelque sorte en face des mécanismes même de la production première de nouveaux rapports sociaux, du mécanisme primaire de la production de la société. Encore faudrait-il qu'un tel mécanisme existe. C'est précisément d'avoir fait de cette hypothèse le fil conducteur de sa pensée qui fonde l'originalité et l'importance toujours actuelle de Marx pour le développement des sciences sociales et la connaissance de l'homme.

Mais on voit clairement ce que devient l'histoire quand la pensée prend à son compte l'un ou l'autre de ces deux cas de figure, ou les deux à la fois. Dans le premier cas, la part du hasard semble l'emporter sur la part de la nécessité dans le procès de fabrication de la société et de mise en mouvement de l'histoire. Dans le second, c'est l'inverse. Et en fait, puisque les deux cas ne s'excluent pas, l'histoire ne se réduit ni à l'un ni à l'autre. Elle naît de leur mélange, de leur conjugaison.

Ce qui, dans la réalité, varie est la part respective du hasard et de la nécessité dans les circonstances de la naissance et du maintien, éphémère ou durable, de formes nouvelles de la pratique sociale, de nouvelles façons d'organiser la société. Mais ce qui est présent dans tous les cas, constituant en quelque sorte *le minimum de nécessité inintentionnelle* agissant dans toute société et sur elle, fabriquant de l'histoire, la poussant, c'est l'action même des propriétés des rapports sociaux, leurs capacités inégales de naître et de disparaître. C'est bien entendu l'action des hommes qui fait naître et disparaître leurs rapports sociaux, mais ce n'est pas de leur volonté ni de leur conscience que naissent les propriétés de ces rapports ni leurs capacités de se reproduire dans certaines limites. Et c'est la nécessité incontournable d'avoir à se soumettre à ces propriétés qui met en marche et guide les processus d'éro-

sion, de destruction, d'ajustements réciproques qui rendent finalement compatibles la présence et l'action de rapports sociaux nés séparément ou ensemble au sein d'une même totalité sociale, c'est-à-dire d'une société locale, soumise aux contraintes matérielles de la nature qui l'entoure, de l'écosystème où elle est immergée, sans que jamais ces contraintes ne cessent d'agir.

Mais si toutes les composantes de la vie sociale n'ont pas le même poids dans le processus de production-reproduction de la société, s'il existe une hiérarchie entre les rapports sociaux selon la ou les fonctions qu'ils assument dans ce procès, si les rapports matériels-idéels des hommes avec la nature et les rapports des hommes entre eux qui servent précisément de support, de cadre, à leur action matérielle sur la nature pèsent davantage que les autres éléments de la pratique sociale dans le procès de production de la société, bref s'il existe, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, un « primat incontestable des infrastructures », alors il faut conclure que la part de la nécessité dans l'histoire ne se réduit pas à ce minimum de nécessité inintentionnelle qui agit en toute et sur toute société, mais qu'elle la déborde de beaucoup, sans jamais cependant supprimer l'existence et le rôle du hasard et de la contingence dans l'histoire.

Si l'histoire est avant tout la *genèse* de nouvelles formes de pensée ou de société et le *passage* d'une forme de pensée ou de société à une autre, si, à côté des rencontres de hasard et des passages forcés, il existe également des *genèses* simultanées d'éléments distincts de la pratique sociale qui se correspondent entre eux parce qu'ils répondent à une même poussée venue de l'intérieur même de la société, et non surgie et imposée de l'extérieur, et si à toute époque il s'exerce quelque chose comme un primat des infrastructures, alors il semble difficile d'affirmer que, dans tous les cas, l'histoire n'est que l'effet du hasard et d'une contingence irréductible. C'est pourtant ce que fait Lévi-Strauss lorsqu'il écrit à propos du « miracle grec » et du passage de la

pensée mythique à la philosophie dans la Grèce antique, qu'il n'y eut là qu'une « occurrence historique qui ne signifie rien sinon qu'elle s'est produite en ce lieu et à ce moment », car « pas plus ici que là, le passage n'était nécessaire » et si l'histoire garde sa « place de premier plan, c'est celle qui revient de droit à la contingence irréductible »⁶. On dirait que l'idée du primat des infrastructures empruntée à Marx a été amputée d'une pièce indispensable, ce qui lui fait perdre l'essentiel ou presque de sa portée. Nous reviendrons sur ce point mais, auparavant, il nous faut préciser ce que nous-même faisons de la distinction entre infrastructure et superstructures.

La question n'est pas simple ; elle a entraîné bien des désordres dans la pensée, voire dans l'action. Souvenons-nous, il y a quelques années seulement, certains disciples de Marx, Althusser en tête, menaient grand tapage autour de ce couple de concepts auxquels ils faisaient faire des pas de danse rigides, pour ne pas dire burlesques, au sein d'une théorie qui déroulait abondamment l'abstraction philosophique et qui, de ce fait sans doute, provoquait l'intimidation et répandait la confusion dans l'esprit des spécialistes de disciplines plus empiriques, parfois même chez les hommes d'action. Peu à peu, sous l'étiquette Marx, on avait vu se dresser dans l'arène des sciences sociales un modèle qui représentait la société comme une sorte de gâteau fait de couches superposées et inégales, dont la plus dure (l'infrastructure) soutenait les autres (les superstructures) ; celles-ci perdaient de leur consistance à mesure que l'on approchait de la couche supérieure, faite de toutes les idées et idéologies que les hommes ont dans la tête, et qui reflétaient de façon partielle et déformée à la fois l'intérieur et l'extérieur de leur société.

Ces déformations n'étaient pas supposées naître seulement du hasard, de l'erreur ou de l'ignorance. Pour une large part, elles étaient vues comme imposées par la nécessité, présente dans toute société et prise en charge par la pensée, de légitimer aux yeux de chaque individu la place

qu'il occupe dans la société et dans l'univers, et de faire en sorte que cet individu contribue de sa place, inférieure ou supérieure à celle des autres, à reproduire ses rapports sociaux et avec eux l'ensemble de l'édifice social.

De ce fait, la production et le partage de ces représentations déformées-déformantes des hommes, de leur société et de la nature qui les entoure, étaient censés instituer immédiatement et nécessairement entre chaque individu et ses conditions « réelles », infrastructurelles, d'existence toute une série de rapports « imaginaires » limitant, emprisonnant d'avance la pensée et son action.

Rien n'était vraiment neuf et tout n'était pas faux dans cette théorie. Qui a tant soit peu fréquenté l'histoire ou l'anthropologie, ou encore tout simplement observé la vie quotidienne, n'ignore pas que les individus peuvent être dans des rapports « imaginaires » avec leurs conditions d'existence, donc avec eux-mêmes et avec les autres. Et chacun sait que les idées peuvent aussi servir à légitimer un ordre social, à faire accepter les rapports de domination voire d'oppression entre les ordres, les castes, les classes que cet ordre social peut contenir ou sur lesquels il peut même reposer tout entier.

Mais une « théorie » doit aussi prendre en compte le fait que ces rapports « imaginaires » ne sont pas tels pour ceux qui y croient et agissent en conséquence, ou le fait que les idées qui ont servi à légitimer un ordre social peuvent demain être retournées contre lui et servir à le détruire. Donc tout n'était pas faux dans cette théorie, mais le devenait face à tous les faits différents ou opposés qu'elle laissait de côté.

Quant à nous, une dizaine d'années auparavant, nous avions choisi une voie différente. Au contact des travaux d'anthropologues et d'historiens, de l'Antiquité et du Moyen Age notamment, il nous avait semblé impossible de reprendre telles quelles les notions d'infrastructure et de superstructures. Deux faits principalement nous avaient poussé à réexaminer au plus près les réalités que dési-

infrastructure -> chose
superstructure -> idée

gnaient ces termes, et cet examen nous avait contraint à chaque fois à nous poser la même question : quelle est la part des idées, de l'idéal, dans le fonctionnement des rapports sociaux ? Quelle est la part de la pensée dans la production de la société et dans sa reproduction ?

Le premier de ces faits était le constat que nulle action matérielle de l'homme sur la nature, entendons nulle action intentionnelle, voulue par lui, ne peut s'accomplir sans mettre en œuvre dès son commencement dans l'intention des réalités « idéelles », des représentations, des jugements, des principes de la pensée qui, en aucun cas, ne sauraient être seulement des reflets dans la pensée de rapports matériels nés hors d'elle, avant elle et sans elle.

Et ces réalités « idéelles » elles-mêmes n'apparaissent pas faites d'une seule sorte. A côté des représentations de la nature et de l'homme, on trouve des représentations du but, des moyens, des étapes et des effets attendus des actions des hommes sur la nature et sur eux-mêmes, des représentations qui tout à la fois organisent une séquence d'actions et légitiment la place et le statut de leurs acteurs dans la société. Des représentations qui expliquent qui doit faire quoi, quand, comment et pourquoi. Bref au cœur des rapports matériels de l'homme avec la nature, apparaît une part idéale où s'exercent et se mêlent trois fonctions de la pensée : représenter, organiser et légitimer les rapports des hommes entre eux et avec la nature.

La démonstration faite à propos des activités matérielles des hommes peut aussi bien être refaite pour toute autre activité humaine, pour tout autre rapport social, de parenté, d'autorité, etc. Car dans tout rapport social existe une part idéale qui apparaît à la fois comme l'une des conditions mêmes de la naissance et de la reproduction de ce rapport, et comme son schème d'organisation interne, comme une part de son armature, comme la part de ce rapport qui existe dans la pensée et qui, de ce fait, est de la pensée.

Mais prévenons tout de suite les contresens ou les

accusations de mauvaise foi. Car dire que tout rapport social existe à la fois dans la pensée et hors d'elle n'implique nullement que tout dans ce rapport se réduise à de la pensée ou s'en déduise. C'est dire seulement que la pensée n'existe pas comme une instance séparée des rapports sociaux, comme une superstructure où viendraient se refléter après coup de façon déformée les autres composantes de la réalité sociale, réalité née hors d'elle et sans elle et sur laquelle elle n'exercerait qu'une action-en-retour, action d'autant moins efficace qu'elle partirait de représentations plus déformées du réel.

Toutefois cela n'implique pas non plus que tout dans la pensée se réduise aux conditions sociales et historiques de son exercice, et donc à son contenu, ou s'en déduise. Car la pensée de l'homme n'est pour rien dans le fait qu'il ait un corps, un cerveau et, grâce à eux, la capacité d'appréhender et de construire des rapports, des rapports de rapports, etc., bref qu'il ait la capacité de penser. Il y a donc toujours dans l'exercice de la pensée quelque chose qui déborde le moment historique et les conditions matérielles et sociales de cet exercice, quelque chose qui renvoie à une autre réalité et à une autre histoire que celle de l'homme, quelque chose qui renvoie à l'histoire de la nature, antérieure, extérieure, mais en même temps intérieure à celle de l'homme, puisqu'elle l'a doté d'un organisme matériel (le corps) et d'un organe (le cerveau) qui lui permettent de penser. Pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss, derrière la structure de l'esprit, il y a celle du cerveau. Mais dans ce cas, pourquoi assimiler, comme il le fait, la pensée mythique, qui est de part en part historiquement et socialement déterminée (du moins quant à sa domination sur d'autres formes de la pensée des primitifs, celles impliquées dans leur « science du concret ») à la pensée sauvage, à la pensée à l'état sauvage, c'est-à-dire à l'ensemble des conditions et des principes de fonctionnement de la pensée dont l'homme se trouve doté par les effets d'une histoire qui n'est pas la sienne⁸ ?

Ne serait-ce pas parce que pour Lévi-Strauss l'histoire de l'homme ne commencerait vraiment qu'avec l'apparition des sociétés « chaudes », dont la logique et le mouvement reposent sur l'existence de contradictions sociales entre des ordres, des castes ou des classes, contradictions sans commune mesure avec celles des sociétés « froides », plus égalitaires, que les hommes ont connues avant qu'ils ne domestiquent les plantes, les animaux, ainsi que leur propre pensée ? Pourtant il n'existe, à nos yeux, aucune raison théorique de considérer comme plus « naturels » les modes de vie et de pensée des chasseurs, des collecteurs, des pêcheurs qui ont précédé les modes de vie des agriculteurs et des éleveurs parmi lesquels se sont, ici et là, développé les rapports de domination et d'exploitation que nous appelons aujourd'hui ordres, castes et classes.

Ainsi l'analyse des conditions et fonctions de la pensée, et de la part que joue l'idéal dans le réel social (part qui déborde largement celle de la conscience et de ses représentations), nous amenait à poser dans cette perspective le problème de la naissance et du développement de ces rapports d'ordres, de castes et de classes, et celui de la naissance et du développement de l'État, problèmes que nous abordons à la fin du chapitre 3 et tout au long du chapitre 7. Sans chercher la provocation ou le paradoxe, nous sommes parvenu à la conclusion que, probablement, les premiers rapports de classes⁹ et les premières formes d'État étaient nés et s'étaient développés moins par le recours à la violence d'une minorité qui les auraient imposées au reste de la société, que par la coopération de tous, y compris de ceux qui subissaient les effets négatifs des nouvelles formes de domination et d'exploitation contenues dans ces rapports.

L'examen, en effet, de nouveaux matériaux ethnographiques, historiques, voire archéologiques, choisis pour éclairer le fonctionnement aussi bien de sociétés sans classes que de sociétés hiérarchisées en ordres, castes ou classes, nous a montré de façon récurrente que des deux forces qui fondent

le pouvoir dans ces sociétés, la plus forte, celle qui assure dans le long terme le maintien et le développement de ce pouvoir, n'est pas la violence sous toutes ses formes qu'exercent les dominants sur les dominés, mais le consentement sous toutes ses formes des dominés à leur domination, consentement qui, jusqu'à un certain point, les fait coopérer à la reproduction de cette domination. La violence, certes, peut suffire à instituer de nouveaux rapports sociaux, mais elle semble ne plus suffire dès qu'il s'agit de les reproduire de façon durable. Le consentement est la part du pouvoir que les dominés ajoutent à celle que les dominants exercent directement sur eux. Dans leur fond, la violence et le consentement se conjuguent et œuvrent de manière distincte dans le même sens. Ils ne s'excluent pas.

Il s'agit donc de comprendre comment des groupes sociaux et des individus peuvent coopérer jusqu'à un certain point à la production et à la reproduction de leur subordination, voire de leur exploitation. A moins de croire que castes, classes, États soient nés çà et là du hasard de la conjugaison fatale du désir pervers de certains d'asservir et d'être servis qui rencontrait le désir des autres, plus nombreux, d'être asservis et de servir, il faut voir ailleurs que dans des images d'une prolifération cancéreuse de rapports sado-masochistes, dans cette socio-analyse bon marché, les raisons de la formation des classes et de l'État¹⁰.

A nos yeux, il a fallu tout au contraire que ces rapports hiérarchiques nouveaux répondent à des problèmes nouveaux qui amenaient la société, la pensée à s'opposer à elles-mêmes, à leurs formes passées. Et il a fallu que cette réponse apparaisse comme un avantage pour tous, et avant tout pour ceux-là même qui devaient subir les aspects sociaux négatifs de ce développement. Il a donc fallu que se fasse non pas la conjugaison aveugle de désirs pervers, mais une communauté de pensée, un large partage des mêmes représentations pour que soit acquise l'adhésion du

plus grand nombre, que leur pensée et leur volonté contribuent à la production et à la reproduction de nouvelles divisions de la société modifiant profondément l'exercice de la domination de l'homme sur l'homme. Il faut donc s'efforcer de pénétrer par l'imagination théorique dans la boîte noire des mécanismes du partage des mêmes représentations entre groupes sociaux aux intérêts partiellement ou profondément opposés.

Pour qu'il y ait partage, il faut que l'exercice du pouvoir apparaisse comme un *service* que rendent les dominants aux dominés et qui crée chez ceux-ci une *dette* à leur égard, une dette qu'ils doivent honorer par le don de leurs richesses, de leur travail, de leurs services, voire de leur vie. Pour que de nouveaux rapports de domination et d'exploitation se forment et se développent avec l'acceptation, sinon la coopération, de ceux qui les subissent, il faut donc qu'une division nouvelle des tâches et la spécialisation exclusive de groupes sociaux dans la production de certains services qui semblent devoir apporter des bienfaits à la communauté tout entière apparaissent comme des transformations sociales nécessaires, et par là même légitimes.

Parmi ces services, je mettrai au premier plan les services magico-religieux destinés à contrôler rituellement une nature progressivement domestiquée par l'homme. L'ancienne dépendance générale de l'homme chasseur-cueilleur vis-à-vis de la nature sauvage cédait peu à peu la place à une dépendance nouvelle, plus complexe et plus fragile à la fois, puisque désormais l'homme dépendait d'une fraction de la nature, les plantes et les animaux domestiqués, qui elle-même dépendait des savoirs-faire des hommes, de leurs interventions organisées, individuelles ou collectives, pour se reproduire. Une profonde transformation des rapports matériels, sociaux, affectifs et intellectuels des hommes avec la nature et des hommes entre eux s'était accomplie en quelques millénaires. Un champ nouveau s'ouvrait à l'exercice des pratiques magico-religieuses sur la nature et sur l'homme. Avec le temps, avec la croissance des populations

et la transformation des écosystèmes, les retours en arrière vers la chasse et la cueillette, vers les anciens modes de vie et de pensée au sein d'une nature sauvage, devenaient plus difficiles, puis impossibles : le processus devint irréversible.

En même temps de nouvelles solidarités matérielles s'imposaient lorsqu'un lignage d'agriculteurs ou d'éleveurs connaissait une récolte désastreuse ou avait vu son troupeau décimé par une épizootie. De nouvelles formes d'entraide sociale, mais aussi de dépendance matérielle et sociale, inconnues des sociétés de chasseurs-cueilleurs aux effectifs plus limités et dont la survie reposait sur les ressources sauvages de toutes les saisons, se développaient dans un contexte où il devenait également possible, à l'inverse, que des groupes accumulent, plus rapidement que d'autres, des hommes et des richesses matérielles. Le contrôle de la communauté sur les groupes locaux et l'arbitrage entre l'intérêt général et les intérêts de chacun allaient nécessairement en être modifiés.

C'est au sein des populations sédentarisées que ces transformations des structures communautaires ont pris le plus d'ampleur, les populations pastorales nomades ayant toujours, comme les chasseurs-collecteurs, la possibilité d'utiliser leur capacité de se déplacer dans l'espace pour atténuer et même surmonter leurs contradictions matérielles et sociales. Bien entendu le mouvement de sédentarisation des populations humaines n'a pas commencé avec l'agriculture. Certaines sociétés de pêcheurs-chasseurs-cueilleurs s'étaient fixées auprès de sites où la nature accumulait périodiquement des quantités exceptionnelles de ressources en poissons, coquillages, etc. Pour en profiter à plein, il fallait avoir inventé des techniques pour les capturer ou les ramasser en masse à la bonne saison, ainsi que des techniques de conservation pour pouvoir en répartir la consommation tout au long de l'année. C'est ce que savaient faire les Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord et ceux de Floride. Or c'est précisément parmi

les Kwakiutl de la côte nord-ouest et les Calusa de Floride que l'on a rencontré des hiérarchies sociales stables de titres, de rangs, voire, chez les Calusa, de « castes », au sommet desquelles des aristocraties dominaient des gens du commun appelés « chiens puants » et disposaient même du droit de vie et de mort sur des esclaves¹¹.

Mais l'archéologie nous apprend plus encore, puisqu'elle nous permet désormais de situer dans le temps et de localiser dans l'espace les lieux et les époques où se sont développées non seulement les premières sociétés de classes, mais les premières formes d'État : Égypte antique, Mésopotamie, Mésoamérique, Inde du Nord, Chine. Tous ces espaces auparavant peu habités ou inhabités n'avaient pu être mis au service des hommes et des dieux que par un effort matériel et social considérable, hors de portée des premières sociétés agraires ou agropastorales du néolithique. Et c'est là qu'apparaissent les premières villes¹² construites comme les villages néolithiques autour d'un centre cérémoniel où résident et vivent les dieux que servent en permanence des prêtres, des artisans, des domestiques ou des esclaves, bref une population sédentarisée et désormais spécialisée dans des tâches idéelles et matérielles à la gloire des dieux et au bénéfice des hommes, et entretenue par le travail de communautés agricoles ou agropastorales qui vivent dans la ville ou qui l'entourent, et qui s'identifient au dieu ou au roi qui y règne. C'est là que s'accomplit la séparation des fonctions et des classes entre les prêtres, les guerriers et ceux qu'on appellerait aujourd'hui les travailleurs — agriculteurs, éleveurs, artisans, marchands —, et c'est cette séparation qui rend l'État nécessaire pour combiner de nouveau et à un autre niveau ce qui s'était séparé, pour unifier ce qui s'était divisé, pour maintenir chaque ordre, chaque caste, chaque classe à sa place dans la hiérarchie des choses visibles et invisibles qui composent l'univers.

C'est pour cette raison que l'État, dans ses origines, appartient au monde du sacré et que ceux qui l'incarnent ou

qui le gouvernent sont soit des dieux vivants parmi les hommes comme le pharaon¹³ et l'Inca, soit des hommes tellement proches des dieux, comme les rois de Sumer, qu'ils s'unissaient chaque année au fond de son temple avec Inanna, la déesse de l'Amour, accomplissant ainsi avec son aide divine directe un rite de fertilité qui fécondait le ventre des femmes et multipliait les récoltes et les troupeaux¹⁴.

Mais tout ne relevait pas de ce qui pour nous n'est qu'imaginaire dans les services que rendait le souverain. Dans la liste des devoirs sacrés du monarque sumérien, sa tâche première était de défendre le territoire de la cité, appannage du dieu, de faire la guerre et de protéger ses gens ; la seconde était de créer, d'entretenir et d'étendre le système des canaux d'irrigation qui apportaient au pays fertilité, prospérité, bien-être. La dernière enfin était de faire régner la justice, de veiller à ce que les pauvres, les faibles ne soient pas opprimés par les riches et les puissants¹⁵. Ses pouvoirs sur l'invisible devaient donc faire leurs preuves dans le monde visible de l'existence quotidienne de son peuple. C'est cette fusion de services dont les uns nous apparaissent aujourd'hui purement imaginaires et les autres bien réels, qui fournissait les raisons du consentement des membres de la communauté à l'exercice de son pouvoir et de sa domination¹⁶.

On mesure à quel point la domestication des plantes et des animaux, le développement de nouveaux arts et métiers ont transformé les anciennes relations qu'entretenaient les sociétés de chasseurs-collecteurs préneolithiques avec la nature. Si l'on prend, avec toutes les réserves qui s'imposent, l'exemple des aborigènes australiens pour éclairer le fonctionnement de ces sociétés depuis longtemps disparues, on constate que dans ces sociétés, comme dans les sociétés de castes ou de classes, tout le monde n'a pas accès de la même façon aux puissances invisibles qui contrôlent la reproduction de la nature sauvage et de l'homme ; certaines sections ou certains clans ont la charge d'agir sur le Soleil, d'autres sur la Lune, d'autres sur le Serpent python maître

de la pluie, etc.¹⁷. Mais tous doivent faire leur part et coopérer pour reproduire l'ordre du monde. De même, lors des cérémonies d'initiation, ou des rituels de fertilité, tous chassent, cueillent, pêchent, non pour eux-mêmes mais pour reproduire leur communauté en tant que telle, pour communiquer avec les forces de l'univers qui en soutiennent l'existence. Et ce « travail » matériel en plus est mis par tous au service de tous.

Dans les sociétés à ordres, à castes, ou à classes, les fonctions sont séparées, l'accès aux dieux tend à être réservé à quelques-uns. Le travail en plus de tous pour tous devient du travail de presque tous pour ceux qui désormais incarnent les intérêts généraux de la communauté. La voie est alors ouverte pour que le pouvoir dû à la fonction devienne un pouvoir d'exploitation, et pour que le travail en plus mis au service de tous devienne du surtravail.

C'est dans ces contextes que le droit, les mathématiques, l'astronomie sont apparues, que çà et là la philosophie a pris la place de la théologie et de la mythologie¹⁸. Il est difficile de penser, comme Lévi-Strauss l'affirme du monde grec, que « pas plus ici que là le passage n'était nécessaire ». Par quoi il ne veut nullement dire que tout soit contingent dans l'organisation interne d'une société, puisque, pour lui, au sein de chaque structure qui compose avec une autre une société concrète, règne un déterminisme strict, celui des conditions mêmes de fonctionnement de cette structure. Et entre cette structure et les autres, il existe des rapports de correspondance et de compatibilité, sans qu'aucune nécessité interne ne préside à leur co-présence au sein de la même société, co-présence qui relève donc tout au plus d'invérifiables relations de probabilité.

L'histoire chez lui semble avant tout servir de prétexte et d'occasion pour déclencher le jeu de la pensée sauvage ou domestique en lui proposant des situations contradictoires et des « structures de contradiction » à penser¹⁹. Si nous sommes d'accord avec lui sur le second point, nous ne le suivons pas sur le premier. Car où trouver, en dehors de la

matière et de la richesse des contradictions, en dehors des situations et des structures contradictoires que l'homme produit en agissant sur la nature et sur lui-même, les raisons qui font que les sociétés se divisent en elles-mêmes, que la pensée s'oppose à elle-même, bref qui font que nous avons une histoire composée de plus de nécessité que de hasard ?

Revenons au point de départ de ces analyses, à savoir qu'il convient de réexaminer la distinction entre infrastructure et superstructures à cause de la présence active de la pensée au cœur des activités matérielles de l'homme. Les rapports sociaux ne sont pas des choses. Ils n'existent pas sans l'intervention et l'action des hommes pour les produire et les reproduire chaque jour — ce qui n'implique pas qu'ils se reproduisent chaque fois identiques à ce qu'ils étaient la veille ou l'avant-veille. Tous les rapports sont des réalités en flux, en mouvement, et dans ce mouvement ils se déforment plus ou moins, s'altèrent, s'érodent quotidiennement, disparaissent ou se métamorphosent à un rythme imperceptible ou brutal selon le type de société auquel ils appartiennent. Mais puisque la pensée n'est pas une instance séparée des rapports sociaux, puisqu'une société n'a ni haut ni bas, qu'elle ne se compose pas de couches superposées, il nous faut conclure que la distinction entre infrastructure et superstructures, si elle garde un sens n'est pas une distinction de niveaux ou d'instances, pas plus qu'elle n'est une distinction entre des institutions. Et c'est précisément ce fait qui a été le second point de départ de notre réflexion sur la notion d'infrastructure.

Nous ne nous étendrons pas sur ce point, car des résultats importants nous semblent avoir été acquis grâce aux discussions des anthropologues et de certains historiens de l'Antiquité sur les lieux et les formes de l'économie dans les sociétés antiques ou non occidentales. La plupart des économistes, quelle que soit leur idéologie, ont une vue profondément ethnocentrique de l'économie qui les pousse à chercher spontanément, dans toute société, l'existence d'institutions et de rapports « économiques » séparés

et distincts des autres rapports sociaux, comme dans la société capitaliste occidentale, où la production et l'échange des biens se déroulent dans des lieux et des institutions qui servent de support au fonctionnement des rapports de parenté, des pratiques religieuses et des rapports politiques (famille, Église, État). C'est à K. Polanyi que revient le mérite d'avoir montré que l'économique n'occupe pas, dans les sociétés et dans l'histoire, les mêmes lieux et les mêmes rapports sociaux, et qu'il change de forme selon qu'il est ou non « encastré » dans le fonctionnement des rapports de parenté ou des rapports politico-religieux. Toutefois, si la théorie de Polanyi nous semble appeler quelques réserves²⁰, le résultat des discussions qu'elle a entraînées a permis de réexaminer la notion de « rapports sociaux de production » qui, chez Marx, définit « la structure économique », les fondations (*Grundlage*) sur lesquelles s'élève l'édifice (*Überbau*) de chaque société. Nous avons donc isolé les rapports de production de l'ensemble des rapports matériels et idéels des hommes avec la nature. Dans une première étape, il fallait expliciter la définition des rapports de production en la dégageant de toute référence à telle ou telle société particulière. C'est ainsi qu'il nous devint évident que les rapports de production sont les rapports, quels qu'ils soient, entre les hommes qui assument l'une, l'autre ou les trois fonctions suivantes : déterminer la forme sociale de l'accès aux ressources et au contrôle des conditions de la production ; organiser le déroulement des procès de travail et répartir les membres de la société entre ces procès ; déterminer la forme sociale de la circulation et de la redistribution des produits du travail individuel ou collectif. Il était dès lors possible de montrer que dans certaines sociétés les rapports de parenté (aborigènes australiens) ou les rapports politiques (Athènes au v^e siècle) ou encore les rapports politico-religieux (Égypte ancienne) fonctionnaient en même temps comme rapports de production. Ce résultat, qui converge avec les conclusions de Polanyi, n'avait jamais été sérieuse-

ment pris en compte par les anthropologues et les historiens marxistes. Sur le plan théorique il pouvait se résumer ainsi : la distinction entre les rapports de production (c'est-à-dire l'infrastructure amputée des forces productives) et les autres rapports sociaux (les superstructures) est une distinction de fonctions et non, sauf exception, une distinction d'institutions. Mais cette exception existe : on la trouve dans notre système socio-économique. Et c'est cette exception qui a permis au XIX^e siècle d'appréhender plus clairement l'importance des activités matérielles et des rapports « économiques » dans le mouvement de production et de reproduction des sociétés, jetant ainsi une lumière nouvelle sur toute l'histoire (passée et future) de l'humanité.

L'analyse des rapports sociaux de production, de leurs lieux, de leurs formes et de leurs effets nous a permis de reposer le problème de ce qu'on appelle la « domination » de telle ou telle institution (superstructure) sur le fonctionnement d'ensemble d'une société. Cela nous a conduit à nous opposer à Louis Dumont²¹, car nous pensons qu'il a fallu plus que la religion pour que la religion domine la vie sociale et modèle les hiérarchies sociales comme dans l'Inde ancienne des royaumes et du système des castes.

En effet si dans toute société il existe des rapports sociaux qui organisent le fonctionnement de la parenté, les mécanismes de l'autorité et du pouvoir, la communication avec les dieux et les ancêtres, dans toutes ne dominent pas les rapports de parenté, les rapports politiques ou les rapports religieux. Pourquoi alors les uns dominent-ils ici et les autres là ? Nous pensons avoir montré que des rapports sociaux dominent lorsqu'ils fonctionnent en même temps comme rapports sociaux *de production*, comme cadre et support social du procès matériel d'appropriation de la nature.

C'est dans cette perspective que nous avons écrit ce dialogue critique mais non polémique avec Éd. Will²² pour montrer qu'on peut éclairer les données historiques qu'il nous restitue avec tant d'intelligence, en faisant apparaître

à la fois l'existence d'un système économique original propre à l'Athènes du V^e siècle et à quelques autres cités marchandes, et les raisons de la domination dans ce type de société de ce que nous percevons aujourd'hui de façon un peu ethnocentrique comme des rapports « politiques ». Que les spécialistes pardonnent notre audace. Nous nous livrons ici à un exercice qui nous exposera au feu de leurs critiques. C'est la règle du jeu et nous en acceptons les risques.

S'il s'avérait que des rapports sociaux qui assument en même temps d'autres fonctions dominant le fonctionnement d'ensemble de la reproduction d'une société *parce qu'ils* fonctionnent comme rapports de production, alors l'hypothèse de Marx selon laquelle le poids des rapports sociaux sur le procès de production de la société suivant la nature des fonctions qu'ils assument au sein de ce procès est inégal, et plus précisément l'hypothèse selon laquelle les rapports sociaux qui servent de cadre à l'appropriation matérielle de la nature, et donc à la production des conditions matérielles de l'existence sociale, jouent un rôle déterminant en dernière instance, cette hypothèse donc aurait reçu un commencement de preuve.

Mais se pose alors la question, redoutable et que n'a pas posée Polanyi, de savoir pour quelles raisons, dans quelles conditions, les rapports de parenté ou les rapports politiques peuvent assumer les fonctions de rapports sociaux de production, pour quelles raisons et dans quelles conditions les rapports sociaux de production changent au cours de l'histoire de lieu et de forme, et en quoi ces changements topologiques et morphologiques modifient leurs effets sur le fonctionnement et le mouvement des sociétés. Pour suivre jusqu'au bout l'hypothèse de Marx, il faudrait pouvoir démontrer qu'ils sont liés à des transformations historiques dans les capacités productives matérielles et intellectuelles des hommes d'agir sur la nature qui les entoure. Nous avons vu que, prise de très haut, cette hypothèse semblait valide lorsqu'on analyse les transforma-

tions historiques entraînées par le développement du processus de domestication des plantes et des animaux. Mais vues de plus près, les choses ne sont pas aussi simples et l'hypothèse n'est pas encore démontrée.

Si les rapports de parenté par exemple fonctionnent comme rapports de production dans de nombreuses sociétés dont la vie matérielle repose soit sur la chasse, soit sur l'agriculture, soit sur l'élevage, comment expliquer à partir de cette diversité des bases matérielles la diversité des systèmes de parenté qui règne parmi ces sociétés ? On ne le peut pas et on ne le doit probablement pas, parce que les rapports de parenté ont pour fonction principale de reproduire *socialement* l'homme en agissant sur lui-même, et non de produire ses conditions matérielles d'existence en agissant sur la nature. L'analyse reste donc ouverte et elle concerne tout autant l'interprétation de la parenté que celle des structures économiques des sociétés.

Finalement nous rejoignons ici C. Lévi-Strauss, tout en nous séparant de lui sur un point essentiel. Car lorsqu'il examine les effets de l'infrastructure des sociétés sur leur pensée²³, ce qui manque dans son recensement des éléments de l'infrastructure qui influencent la pensée des Murngin d'Australie ou des indiens Salish, Chilcotin et Bella Bella de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, ce sont les rapports sociaux de production. Ce que Lévi-Strauss prend en compte, et de façon remarquable, dans son analyse de l'influence de l'infrastructure des sociétés sur les formes de pensée qui y règnent, ce sont trois composantes : les conditions matérielles, écologiques et technologiques de l'existence sociale, les savoirs sur la nature (l'aspect idéal des forces productives) et le nombre des hommes (la démographie). Ce qui reste absent, c'est la réalité des rapports de production²⁴.

D'un certain point de vue le concept manque parce que, dans la réalité, ce sont les rapports de parenté qui assument cette fonction dans les sociétés dont Lévi-Strauss analyse la pensée, et de ces rapports il en traite ailleurs et autrement.

Mais il traite alors de la parenté dans sa fonction principale, séparée de ses autres fonctions, économiques et politiques. Par là, se maintient une vision ethnocentrique de l'économie qui n'empêche pas une analyse structurale de la parenté ou de la mythologie, mais qui en restreint la portée, en arrête en partie le mouvement.

Que l'on ne se méprenne pas sur le sens de notre débat avec Lévi-Strauss. C'est à lui que l'on doit le développement et l'application de la méthode structurale à l'analyse de faits sociaux aussi complexes et importants que les rapports de parenté, les formes de la pensée et les formes de l'art. Dans ces domaines immenses, peuplés de pseudo-théories, ses résultats sont irremplaçables et nous les admirons, reprenant pour notre compte la méthode structurale lorsqu'il faut avancer dans des domaines que n'a pas abordés Lévi-Strauss. Nous sommes d'ailleurs persuadé qu'il est erroné de prétendre que c'est la méthode structurale elle-même qui arrête Lévi-Strauss²⁵ : c'est lui, et non sa méthode, qui arrête sa pensée devant « des phénomènes majeurs qui ne figurent pas à son programme du moment »²⁶. Mais cet arrêt n'est pas sans effets que Lévi-Strauss a voulu lui-même souligner : « ... notre objet étant ici d'esquisser une théorie des superstructures, il est inévitable, pour des raisons de méthode, que nous accordions à celles-ci une attention privilégiée, et que nous paraissions mettre en parenthèses, ou placer à un rang subordonné, les phénomènes majeurs qui ne figurent pas à notre programme du moment »²⁷. Il ne peut donc être question de lui reprocher — comme trop de critiques le font en toute légèreté — d'avoir choisi cette part là dans la division intellectuelle du travail qui existe aujourd'hui dans les sciences de l'homme.

*

**

Nos derniers mots seront de remerciements à Marie-Élisabeth Handman. Si les lecteurs trouvent quelque

clarté à ce livre, quelque proportion dans sa construction, c'est largement à elle qu'ils le doivent. Un peu plus de la moitié de cet ouvrage avait déjà fait l'objet d'articles parus ici et là ; le reste était à l'état de manuscrits où la pensée se cherchait encore et dont le style était celui des premiers jets. Tous les textes ont été réécrits et, à l'exception du chapitre 2 sur l'appropriation de la nature, tous ont été remaniés et reconstruits compte tenu de l'état actuel de nos réflexions. Quant aux textes inédits, il a fallu les mettre en forme, les réduire, les polir, les ajuster. A chacune de ces étapes, Marie-Élisabeth Handman nous a dispensé sans compter l'aide de ses questions qui nous forçaient à mieux préciser le fond, et la force d'une rigueur impitoyable pour nettoyer, clarifier, éliminer les lourdeurs d'une forme que nous voulions ensemble aussi limpide que possible, d'une forme se refusant à chercher d'avance son public parmi quelques complices, d'une forme n'ayant pour but, fort difficile à atteindre, que de livrer tout entière une pensée en partage. Qu'elle en soit ici remerciée.

Maurice Godelier
Paris, le 13.02.1984

NOTES

1. L'idée d'une transformation de la nature par l'homme n'a aucun sens dans la plupart des cultures et, comme le soulignait J.-P. Vernant à propos de la pensée grecque sur l'origine et la nature des *technai*, elle aurait eu valeur de sacrilège, de blasphème contre l'ordre divin de la nature. Voir cependant l'ouvrage passionnant d'un auteur trop tôt disparu : Ronald MEEK, *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976, et plus récemment : Charles WOOLFSON, *The Labour Theory of Culture*. London, Routledge and Kegan Paul, 1982.

2. Cf. L. T. HOBHOUSE, G. C. WHEELER and M. GINSBERG : *The Material Culture of the Simpler Peoples. An Essay in Correlation*. London, Routledge and Kegan Paul, 1965 (1^{re} éd. 1915) ; Julian H. STEWARD : *The Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago-London, University of Illinois Press, 1955 ; du même auteur : *Evolution and Ecology. Essay on Social Transformation*. Chicago-London, University of Illinois Press, 1955.

3. Eric R. WOLF : *Europe and the People without History*. Berkeley-London, University of California Press, 1982.

4. Claude LÉVI-STRAUSS : *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962, p. 179.

5. Cf. Chapitre 4 : « Le rôle de la pensée dans la reproduction des rapports sociaux ».

6. Claude LÉVI-STRAUSS : *Du miel aux cendres*. Paris, Plon, 1965, pp. 407-408.

7. Une première mise en forme de nos réflexions sur ce thème avait fait l'objet d'un article paru dans *l'Homme* en 1978 et intitulé « La part idéelle du réel ». C'est une version élargie et retravaillée de ce texte que nous proposons au lecteur dans la seconde partie de cet ouvrage, qui comprend également le chapitre auquel nous avons fait allusion un peu plus haut sur le rôle de la pensée dans la reproduction des rapports sociaux.

8. Cf. Claude LÉVI-STRAUSS : *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF, 1962, p. 130.

9. Le terme classe est pris ici dans un sens générique qui subsume les rapports entre ordres ou entre castes (cf. l'Appendice au chapitre 7 consacrée aux deux sens — générique et spécifique — du mot classe chez Marx).

10. Nous faisons allusion ici aux thèses de G. DELEUZE et F. GUATTARI dans *L'anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972 et à celles de P. CLASTRES dans *La société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.

11. Cf. John M. GOGGIN and William STURTERANT : « The Calusa, a Stratified, non Agricultural Society », in W. GOODENOUGH, ed. : *Explorations in Cultural Anthropology*. New York, Mc. Graw Hill, 1964, pp. 179-220.

12. Cf. l'ouvrage classique de Robert ADAMS : *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamian and Prehistoric Mexico*. London, Weisenfeld and Nicolson, 1966.

13. Cf. Henri FRANCKFORT : *La royauté et les dieux*. Paris, Payot, 1961 : « Le Proche-Orient ancien considérait la royauté comme la

Le premier chapitre de ce livre est consacré à l'étude de la notion de culture. L'auteur définit la culture comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le deuxième chapitre est consacré à l'étude de la notion de civilisation. L'auteur définit la civilisation comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la civilisation agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la civilisation n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le troisième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture matérielle. L'auteur définit la culture matérielle comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture matérielle agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture matérielle n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le quatrième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture sociale. L'auteur définit la culture sociale comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture sociale agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture sociale n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le cinquième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture matérielle et sociale. L'auteur définit la culture matérielle et sociale comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture matérielle et sociale agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture matérielle et sociale n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le sixième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture matérielle et sociale. L'auteur définit la culture matérielle et sociale comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture matérielle et sociale agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture matérielle et sociale n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le septième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture matérielle et sociale. L'auteur définit la culture matérielle et sociale comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture matérielle et sociale agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture matérielle et sociale n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le huitième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture matérielle et sociale. L'auteur définit la culture matérielle et sociale comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture matérielle et sociale agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture matérielle et sociale n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le neuvième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture matérielle et sociale. L'auteur définit la culture matérielle et sociale comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture matérielle et sociale agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture matérielle et sociale n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le dixième chapitre est consacré à l'étude de la notion de culture matérielle et sociale. L'auteur définit la culture matérielle et sociale comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture matérielle et sociale agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture matérielle et sociale n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Encyclopédie
de systèmes sociaux

Première Partie

L'APPROPRIATION
MATÉRIELLE ET SOCIALE
DE LA NATURE

Le premier chapitre de ce livre est consacré à l'étude de la notion de culture. L'auteur définit la culture comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la culture agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la culture n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Le deuxième chapitre est consacré à l'étude de la notion de civilisation. L'auteur définit la civilisation comme un ensemble de valeurs, de croyances, de pratiques et de connaissances qui sont partagées par un groupe social. Cette définition est large et englobante, ce qui permet de comprendre comment la civilisation agit sur le comportement individuel et collectif. L'auteur insiste sur le fait que la civilisation n'est pas figée et qu'elle évolue au fil du temps et des circonstances.

Écosystèmes et systèmes sociaux *

Depuis le début des années 70, l'économie mondiale est en crise de façon massive, criante, sans fard. Il ne va plus de soi que le développement économique des uns puisse entraîner le développement des autres, ni même le maintien de leur « niveau » de vie. Et il est devenu de plus en plus manifeste qu'une rationalité économique fondée exclusivement sur la règle des profits à court terme entraîne un gaspillage gigantesque des ressources de la planète, et s'accompagne d'une pollution croissante de l'environnement qu'il devient urgent de combattre et de réduire. Gaspillage, pollution, inflation, austérité sont devenus les traits marquants d'une situation mondiale qui a vu en dix ans se creuser plus encore les inégalités, le fossé entre les pays industriels développés et les autres.

Il est donc plus que jamais nécessaire d'analyser les conditions de reproduction et de non-reproduction des systèmes économiques et sociaux qui coexistent à la surface de la planète et qui, tous, sont subordonnés à la domination soit du système capitaliste, soit du système « socialiste ». Nous le ferons en nous appuyant avant tout sur des données recueillies par des anthropologues qui se sont immergés dans des sociétés de plus en plus disloquées, bouleversées parfois jusqu'à l'anéantissement, par l'expansion des sociétés industrielles.

Quelques points sont à préciser avant d'aller plus loin. Nous rappellerons que le milieu naturel n'est jamais une variable complètement indépendante de l'homme, ni un facteur constant. C'est une réalité que l'homme transforme plus ou moins par ses diverses manières d'agir sur la nature, de s'en approprier les ressources. Mais, quoi qu'il en soit, dans tous les cas, un écosystème est une totalité qui ne se reproduit qu'à l'intérieur de certaines limites et qui impose à l'homme diverses séries de contraintes matérielles spécifiques.

Il est ensuite essentiel de rappeler que le principal obstacle rencontré par la pensée théorique des économistes et des sociologues a été et est toujours l'ethnocentrisme de leur conception des rapports entre économie et société. Leur conception dominante s'inspire du modèle de Talcott Parsons selon lequel la société est vue comme un système global articulant des sous-systèmes économiques, politiques, religieux, etc., aux fonctions spécialisées. Cette représentation théorique correspond plus ou moins à la structure des sociétés capitalistes industrielles et marchandes au sein desquelles l'économie apparaît comme un sous-système autonome ou presque, ayant ses lois propres de fonctionnement, les autres niveaux de la société apparaissant comme des variables « exogènes » qui interfèrent de l'extérieur dans la reproduction des conditions économiques de l'existence sociale. Or cette conception de l'économie empêche de reconnaître les logiques propres aux sociétés non capitalistes.

En effet, au sein de ces sociétés, l'économie n'occupe pas la même place : par conséquent elle ne revêt pas les mêmes formes et ne connaît pas le même mode de développement. C'est ici que nous saisissons l'apport fondamental des historiens et des anthropologues. En effet, leurs résultats aboutissent à montrer que dans certains types de sociétés, les rapports de parenté peuvent fonctionner de l'intérieur comme rapports sociaux de production, dans d'autres au contraire c'est le politique qui joue ce rôle,

dans d'autres encore ce peut être la religion. Par « fonctionner comme rapports sociaux de production », nous entendons : assumer les fonctions de déterminer l'accès et le contrôle des moyens de production et du produit social pour les groupes et les individus qui composent un type déterminé de société et d'organiser le procès de production, ainsi que celui de distribution des produits. Dans la seconde partie de cet ouvrage, nous donnerons un certain nombre d'exemples qui permettent d'étayer cette affirmation. Pour l'heure, constatons simplement que, jusqu'à présent, les théoriciens de l'économie ne se sont guère préoccupés de découvrir les raisons et les conditions qui ont amené dans l'histoire le déplacement de lieu de la fonction de rapports de production dans les diverses sociétés humaines, et, avec ces changements de lieu, la métamorphose de ses formes et de ses effets. Une telle théorie, qui dépend largement du résultat des travaux des anthropologues, des historiens et des sociologues, est encore à construire.

HIÉRARCHIE DE FONCTIONS OU HIÉRARCHIE D'INSTITUTIONS ?

Nous venons d'insister sur la nécessité de critiquer et d'éliminer les préjugés empiriques et ethnocentriques, implicites mais toujours opérants au sein des sciences sociales contemporaines, à savoir : la tendance spontanée à aborder l'analyse du fonctionnement et des conditions d'évolution des systèmes sociaux non capitalistes à partir d'une vision et d'une définition de la place et des formes de l'économie qui correspondent aux sociétés industrielles capitalistes dont la richesse repose sur la production et la vente de marchandises. Mais il est un autre risque que courent les historiens et les anthropologues qui cherchent précisément à montrer le caractère spécifique, la rationalité originale des sociétés qu'ils étudient : confondre hiérarchie

des fonctions et hiérarchie des institutions. Constatant que dans une société donnée la parenté, le politique ou la religion jouent un rôle apparemment dominant, ils en concluent que l'économie n'a qu'un rôle secondaire dans la logique du fonctionnement et de l'évolution de cette société. Pourtant, lorsque la parenté fonctionne comme rapport de production, ce n'est pas la parenté telle qu'elle existe dans la société capitaliste ; il en va de même pour la religion ou le politique. On pourrait donc avancer une hypothèse tout à fait opposée et suggérer que la parenté, la religion, le politique ne dominent que s'ils fonctionnent en même temps comme rapports de production, comme « infrastructure ».

Nous retrouvons ici l'hypothèse centrale de Marx, celle du rôle déterminant des structures économiques pour comprendre la logique du fonctionnement et de l'évolution des divers types de sociétés. Mais la manière dont nous réélaburons cette hypothèse n'empêche plus de reconnaître ni d'expliquer le rôle dominant, dans telle ou telle société, de ce qui nous apparaît comme rapports de parenté, structure politique ou organisation religieuse. A nos yeux, seul ce genre d'approche permet de surmonter les difficultés complémentaires et opposées que rencontrent d'une part les théories économiques « réductrices » qui, comme le matérialisme vulgaire, ramènent toutes les structures non économiques à un simple épiphénomène de l'infrastructure matérielle des sociétés, et d'autre part les diverses théories sociologiques empiristes qui ne voient dans les divers aspects du fonctionnement d'une société que les conséquences soit de la religion, soit de la politique, soit de la parenté, selon qu'y domine telle ou telle forme de la pratique sociale. En fait, la distinction entre infrastructure et surperstructure n'est rien d'autre que la distinction d'une hiérarchie de fonctions et de causalités « structurales¹ » qui assurent les conditions de reproduction de la société en tant que telle ; elle ne préjuge aucunement de la nature des rapports sociaux qui, dans chaque cas, prennent en charge

ces fonctions (parenté, politique, religion, etc.), ni du nombre de fonctions dont ces rapports sociaux peuvent être le support. Une conception dynamique et globale des conditions de reproduction des divers types de société implique donc de découvrir la hiérarchie des contraintes et des fonctions qui permettent cette reproduction. Chaque niveau d'organisation sociale a des effets spécifiques sur le fonctionnement et la reproduction de l'ensemble de la société et, par voie de conséquence, sur les rapports de l'homme avec la nature. Et comme nous le verrons plus loin, c'est seulement en tenant compte du jeu spécifique de tous les niveaux de fonctionnement d'un système économique et social que l'on peut découvrir la logique des divers modes de représentation et de perception de l'environnement que l'on rencontre dans différents types de sociétés.

Ces modes de représentation constituent, pour les individus et les groupes qui appartiennent à une société donnée, un système « d'information » sur les propriétés de leurs rapports sociaux et de leurs rapports avec l'environnement. Or, les notions théoriques que nous venons de développer — concernant, d'une part, la diversité des lieux que peuvent occuper les rapports sociaux de production, ce qui entraîne la diversité de leurs formes et de leurs modes de représentation, et, d'autre part, le rôle déterminant des rapports de production pour comprendre l'évolution des sociétés — permettent également d'analyser le problème de la diversité des « capacités d'information » sur les propriétés de leur système social qui sont offertes aux individus par le contenu, chaque fois spécifique, des rapports de production.

C'est seulement en tenant compte de ce que nous appellerons la transparence et l'opacité des propriétés des systèmes sociaux que l'on peut comprendre les conduites des individus et des groupes à l'intérieur de ces systèmes, expliquer les formes et mesurer l'efficacité de leurs interventions sur leur système.

C'est bien sûr le problème du rôle de l'action consciente

des hommes sur l'évolution de leurs systèmes sociaux qui est posé, le problème du rapport entre rationalité intentionnelle du comportement des individus et rationalité inintentionnelle de l'apparition et de la disparition de ces systèmes, du mouvement de l'histoire.

INFORMATION ET SYSTÈMES SOCIAUX

Lorsque l'analyse scientifique est parvenue à distinguer les caractères particuliers des rapports des hommes entre eux et avec la nature qui font la spécificité d'une société, la question se pose de savoir de quelles informations sur les propriétés de ces rapports disposent — par leurs représentations, leurs idéologies, leur culture — les individus et les groupes qui composent cette société.

Comment ces propriétés sont-elles découvertes, si elles le sont ? Sous quelles formes sont-elles alors représentées et pensées ? Qu'est-ce qui reste opaque, ne devient jamais conscient, du fonctionnement d'un rapport social, etc. ? Autant de domaines essentiels à explorer par les sciences de l'homme, mais où elles n'ont malheureusement pas encore beaucoup pénétré. Nous nous bornerons à présenter sous cet angle quelques matériaux ethnologiques.

Nous choisirons comme premier exemple les représentations du rôle et de la nature du Grand Inca, fils du Soleil, que se faisaient les membres de la société inca avant la conquête espagnole. Pour eux, l'Inca contrôlait les conditions de reproduction de la nature comme de la société. Parce qu'il était fils du Soleil, il pouvait apporter la prospérité en assurant la fertilité des champs comme celle des femmes. C'est dans la perspective de ces représentations sociales qu'il faut saisir le type d'information sur le fonctionnement de leurs rapports sociaux dont disposaient les membres de la société inca, car c'est à partir de cette représentation qu'ils agissaient consciemment sur leur système. On ne peut donc comprendre les formes de régula-

tion consciente de l'économie et du rapport avec la nature dans les divers types de sociétés sans faire la théorie de la transparence et de l'opacité que ces rapports revêtent dans la conscience de leurs membres.

Se trouvent ainsi posés à la fois le problème de la perception de l'environnement naturel et social, et celui des motivations et des formes d'action des individus et des groupes dans les divers types de sociétés.

Deux séries de problèmes qui obligent à s'interroger sur ce que l'on entend par « idéologie » (des membres) d'une société. A nos yeux, il faudrait distinguer au moins deux types et deux formes d'idéologie aux conséquences également distinctes². D'une part, et c'est la vue courante, une idéologie apparaît comme la surface de rapports sociaux, comme un ensemble de représentations plus ou moins adéquates de ces rapports dans la conscience sociale. On parle par exemple de l'idéologie de la classe ouvrière en Angleterre au XIX^e siècle, et l'on étudie les effets sur les représentations de cette classe du processus accéléré d'industrialisation et d'urbanisation.

Dans l'exemple des Incas, en revanche, la religion ne constitue pas seulement la surface mais en quelque sorte une partie interne des rapports économiques et politiques, une part de leur armature intérieure. En effet, la croyance en l'efficacité surnaturelle de l'Inca, croyance partagée par la paysannerie dominée comme par la classe dominante, était l'une des sources majeures de la dépendance dans laquelle se pensaient les paysans par rapport à l'Inca et à l'État. A partir du moment où chaque individu, chaque communauté locale, pensait devoir son existence au pouvoir surnaturel de l'Inca, chaque individu comme chaque communauté se trouvait dans l'obligation de lui fournir du travail et des produits, tant pour le glorifier que pour lui rendre une partie de ce qu'il faisait (de façon pour nous surtout symbolique et imaginaire) pour la reproduction et la prospérité de tous. Dans cet exemple, l'idéologie reli-

gieuse ne constitue pas seulement la surface des choses, mais leur intérieur. En effet, cette dépendance que se reconnaissaient les paysans indiens vis-à-vis de l'Inca fondait et légitimait à la fois l'inégal accès des uns et de l'autre aux moyens de production, ainsi qu'à la richesse sociale. La religion fonctionnait donc de l'intérieur comme un élément des rapports de production déterminant le type d'information dont disposaient les membres de la société pour agir sur les conditions de reproduction de leur système. A son tour, ce type d'information déterminait la portée réelle des actions que les groupes et les individus entreprenaient pour maintenir ou transformer leur système social. C'est ainsi que face à une situation de crise menaçant la reproduction de leur société (sécheresse excessive ou guerre civile, par exemple), la réponse des Indiens de l'Empire inca comportait nécessairement une intensification des sacrifices religieux. On brûlait une multitude de tissus précieux ou ordinaires sur les *huacas*, demeures sacrées des ancêtres et des dieux, on sacrifiait des lamas, on répandait de la bière de maïs. La forme générale de leurs rapports sociaux étant la domination des institutions politico-religieuses, la réponse à ces situations d'exception consistait, pour une large part, en un immense travail matériel et idéal de consommation des ressources matérielles et du temps dont disposait la société. Cependant, tôt ou tard, les contraintes pesant sur la société devaient être satisfaites en se frayant, plus ou moins facilement et rapidement, une voie à travers toutes les initiatives prises par les individus et les groupes qui composaient la société.

On pourrait citer un autre exemple de réponse « fantasmagique » d'une société à une situation contradictoire qui en menaçait la reproduction. Au milieu du XIX^e siècle, à la suite des destructions systématiques, opérées par les Blancs, des troupeaux de bisons qui étaient la ressource principale des tribus de chasseurs montés d'Amérique du Nord, est apparu un culte du Soleil qui s'est propagé peu à peu dans toutes les tribus de la Prairie. Celles-ci placèrent

dans les dieux leurs espérances de voir les bisons « noircir de nouveau les plaines », mais ce fut en vain.

Citons encore l'exemple des *cargo cults* qui se développèrent en Mélanésie après l'arrivée des Blancs. Dans de nombreuses régions, les tribus construisirent spontanément des pistes d'atterrissage pour inciter leurs ancêtres à apporter les richesses que les Blancs leur avaient volées. Dans d'autres cas, comme aux îles Salomon, on a vu des tribus de pêcheurs construire des navires qui ne pouvaient flotter, pour aller chercher les richesses et les pouvoirs dont s'étaient emparés les Blancs.

Dans ces trois exemples se manifeste un rapport spécifique de transparence et d'opacité du sens des situations et des contradictions affrontées par chacune de ces sociétés. L'on conçoit donc que l'une des conditions du progrès ultérieur des sciences sociales doive être le développement d'une théorie cohérente à la fois des formes diverses que revêtent les rapports économiques et des capacités d'information que ces formes impliquent.

LE PROBLÈME DE LA PERCEPTION SOCIALE DE L'ENVIRONNEMENT NATUREL

Il est nécessaire d'analyser d'un peu plus près les systèmes de représentation que les individus et les groupes, membres d'une société déterminée, se font de leur environnement, puisque c'est à partir de ces représentations qu'ils agissent sur cet environnement.

Très significatif est l'exemple des représentations opposées que se font du même environnement les Pygmées Mbuti, chasseurs-collecteurs, et les Bantou, agriculteurs sur brûlis. Ces deux groupes vivent dans la forêt équatoriale africaine du Congo. Selon la typologie des écosystèmes naturels élaborée par David Harris, cette forêt est un exemple d'écosystème « généralisé », c'est-à-dire caracté-

risé par la présence de multiples espèces représentées chacune par un petit nombre d'individus. Ces écosystèmes s'opposent aux écosystèmes dits « spécialisés » au sein desquels coexistent un petit nombre d'espèces représentées chacune par un très grand nombre d'individus, telles les formations de savane de l'Amérique du Nord avec le bison pour espèce animale dominante.

Pour les Pygmées, la forêt représente une réalité amicale, hospitalière, bienveillante. Ils s'y sentent partout en sécurité. Ils opposent la forêt aux espaces défrichés par les Bantou, qui leur apparaissent comme un monde hostile où la chaleur est écrasante, l'eau polluée et meurtrière, les maladies nombreuses. Pour les Bantou au contraire, c'est la forêt qui est une réalité hostile, inhospitalière et meurtrière au sein de laquelle ils ne s'aventurent que rarement et toujours à grand risque. Ils la voient peuplée de démons et d'esprits malfaisants dont les Pygmées eux-mêmes sont, sinon l'incarnation, du moins les représentants. Cette opposition correspond avant tout à deux modes d'usage de la forêt fondés sur des systèmes techniques et économiques différents. Pour les Pygmées, chasseurs-collecteurs, la forêt n'a pas de secret. Ils s'y orientent aisément et rapidement. Même si leur campement se déplace de mois en mois, c'est toujours sur le même territoire. Chaque bande est donc dans un rapport stable avec la forêt qui recèle dans ses profondeurs toutes les espèces animales et végétales qu'ils exploitent pour survivre, en particulier les antilopes et un nombre considérable d'espèces végétales. Dans la forêt, ils sont protégés du soleil, les sources sont abondantes et pures à la différence des puits creusés au milieu des villages bantou. La forêt n'est d'ailleurs pas seulement pour eux un ensemble de populations végétales, animales et humaines (les Mbuti eux-mêmes), mais c'est aussi une réalité surnaturelle, omniprésente, omnisciente, omnipotente sous la dépendance de laquelle ils se trouvent pour se maintenir en vie. Pour cette raison, ils perçoivent le gibier qu'ils attrapent, les produits qu'ils cueillent comme autant de *dons* qui

leur sont prodigués par la Forêt à laquelle ils doivent l'amour et la reconnaissance qu'ils expriment dans leurs rituels.

A l'opposé, pour les agriculteurs bantou, la forêt est un obstacle qu'il faut abattre à la hache pour cultiver manioc et maïs. C'est là un travail pénible, toujours remis en question par l'exubérance même de la végétation qui ne cesse d'envahir les jardins. Par ailleurs, une fois défriché, le sol perd rapidement sa fertilité. Il faut donc se déplacer, chercher un autre territoire où renouveler les procès de production. Dès lors, les Bantou se trouvent condamnés non seulement à affronter de nouveau la forêt vierge, mais à affronter d'autres groupes bantou qui, soumis aux mêmes contraintes, ont les mêmes exigences. L'agriculteur bantou ne connaît pas bien la forêt et s'aventure rarement dans ses profondeurs par peur de s'y perdre et d'y mourir. Pour toutes ces raisons pratiques, on comprend mieux que pour lui la forêt demeure une réalité terrifiante peuplée d'esprits ou d'êtres surnaturels hostiles.

De cette opposition entre deux manières de percevoir et de se représenter le même environnement, nous pouvons dégager quelques réflexions théoriques. Le fondement de cette opposition repose en dernière analyse sur l'existence de deux systèmes techno-économiques qui ont des contraintes opposées de fonctionnement, et des effets distincts sur la nature : les Mbuti opèrent un prélèvement des ressources naturelles sans transformation majeure de la nature, alors que les agriculteurs bantou doivent, avant de planter des tubercules et des céréales domestiquées, transformer la nature en créant un écosystème artificiel (champs, jardins) qui ne peut être maintenu en fonctionnement que par un apport considérable d'énergie humaine.

Cet exemple nous permet de montrer que la perception sociale d'un environnement n'est pas faite seulement de représentations plus ou moins exactes des contraintes de fonctionnement des systèmes techno-économiques, mais également de jugements de valeur (positifs, négatifs ou

(neutres) et de croyances fantasmagiques. Un environnement a toujours des dimensions imaginaires. Il est le lieu d'existence des morts, la demeure de puissances surnaturelles bienveillantes ou malveillantes censées contrôler les conditions de reproduction de la nature et de la société... De telles représentations donnent sens à des comportements et des interventions sur la nature qui peuvent apparaître totalement irrationnels à un observateur occidental. Le bétail n'est pas seulement de la viande, du lait ou du cuir, les arbres ne sont pas seulement du bois ou des fruits. Tout programme de développement économique qui ne tient pas compte du contenu réel des représentations traditionnelles qu'une société se fait de son environnement et de ses ressources s'expose aux plus graves déboires. De nombreux échecs dans les pays dits sous-développés en témoignent.

Il faut donc considérer comme une nécessité opérationnelle dans l'accomplissement d'un programme d'intervention matérielle et sociale sur la nature, et comme un facteur possible de son succès, l'analyse des formes multiples de représentations de l'environnement des diverses sociétés. Ce sont là des recherches urgentes, qui doivent être menées tout autant par les anthropologues que par les agronomes, technologues, géographes, écologistes et, bien entendu, chaque fois que les archives existent, avec les historiens. Ces recherches présentent des difficultés considérables dont nous voulons suggérer la complexité en revenant sur l'exemple des Pygmées et sur les formes de leur perception de l'environnement.

Selon Colin Turnbull, tous les Pygmées Mbuti partagent la même représentation de la forêt comme réalité bienveillante et prodigue, mais chaque année, lors de la saison de la cueillette du miel, se manifeste une sorte d'opposition entre les représentations des membres des bandes de chasseurs au filet et celles des bandes d'archers. Pour les chasseurs au filet qui toute l'année coopèrent en pratiquant la chasse collective, c'est l'occasion d'une division de la bande en plusieurs sous-bandes qui vont récolter le miel dans diffé-

rentes parties du territoire. La cueillette du miel est une tâche masculine, car la plupart des ruches sont dans les arbres et grimper aux arbres est une activité strictement réservée aux hommes.

Pour les chasseurs au filet, cette époque est vue comme une saison d'abondance, tant de miel que de gibier. Pour les chasseurs à l'arc au contraire, elle est vue comme une saison difficile. Comment expliquer que l'environnement soit perçu soit comme prodigue, soit comme avare en gibier, alors que de l'avis d'observateurs étrangers, on ne peut véritablement noter, à cette époque, de variation significative de la quantité de gibier disponible ? L'explication proposée par C. Turnbull a des implications importantes. Pour la comprendre, il faut revenir aux différences d'organisation économique et sociale existant entre chasseurs à l'arc et chasseurs au filet.

Ces derniers vivent en bandes de quarante à deux cents individus des deux sexes pendant dix mois chaque année. Cette coopération prolongée accumule un certain nombre de problèmes et de contradictions entre les individus et les familles qui composent la bande. Dès lors, l'époque de la cueillette du miel offre une occasion de fission qui permet de désamorcer les conflits, de les résoudre par l'éloignement des individus qui s'opposent. De sorte qu'au terme de cette période de séparation, les sous-groupes se retrouvent prêts à reprendre la vie commune et à refaire une bande. C'est ce que les Mbuti appellent la « bonne » séparation, celle qui ne met pas en danger la reproduction de la bande en tant que telle.

Les membres d'une bande de chasseurs à l'arc, au contraire, vivent pendant dix mois séparés et isolés en petits groupes de trois ou quatre familles. Les hommes chassent en embuscade ; la coopération est intense entre ces chasseurs mais il n'existe pas, comme chez les chasseurs au filet, de formes de coopération mettant en œuvre l'effort collectif de la bande tout entière. Durant l'année s'accumulent donc des difficultés et des problèmes sociaux créés par la

séparation prolongée des différents sous-groupes qui composent une bande déterminée. L'époque de la cueillette fournit l'occasion du rassemblement de toute la bande. Celle-ci organise alors une chasse collective à l'arc, nommée *begbé*, qui reproduit dans sa forme même la chasse au filet des autres bandes. Les chasseurs à l'arc se disposent en demi-cercle, à distance les uns des autres, et les femmes rabattent vers eux le gibier comme le font les femmes des chasseurs au filet. Il semble difficile d'expliquer cette modification de forme de la chasse à l'arc par des raisons techniques. En fait, la chasse de type *begbé* n'est pas seulement une activité matérielle de production, mais aussi une activité symbolique, un « travail » sur les contradictions sociales du groupe dans le but de restaurer l'unité de la bande, de reproduire ses conditions sociales de fonctionnement.

On mesure donc les difficultés que rencontre une analyse en profondeur des systèmes de représentation de l'environnement. Pour les résoudre, il faut prendre en compte tous les niveaux de la société que l'on étudie ; il faut découvrir les contraintes spécifiques qui opèrent à chacun de ces niveaux et leurs effets sur l'articulation d'ensemble. C'est seulement en tenant compte des effets opposés de ces contraintes que l'on peut essayer d'interpréter le fait que les uns et les autres affectent leur environnement de signes opposés au moment de la saison du miel — ce qui, d'une certaine façon, contredit cet autre fait d'expérience que les uns comme les autres sont, en général, remarquablement informés des caractéristiques du milieu au sein duquel ils vivent.

Cet exemple nous a mis de nouveau en présence de ce que nous avons appelé un rapport de transparence et d'opacité des propriétés d'un système social. On devine mieux quelle peut être l'efficacité réelle des interventions des Mbuti sur leur système social et sur leur environnement naturel. Leurs institutions, leur idéologie apparaissent comme des réponses adaptées à un ensemble de contraintes

spécifiques, mais on devine que leurs possibilités de s'adapter à certaines variations de ces contraintes sont limitées. L'existence de ces limites nous fait déjà entrevoir qu'il est vain de concevoir l'adaptation comme un processus sans contradictions mais qu'il faut au contraire concevoir adaptation et inadaptation comme deux aspects d'une même réalité dynamique, par ses contradictions mêmes.

LE PROBLÈME DES LIMITES DE L'ADAPTATION DES SOCIÉTÉS A LEUR ENVIRONNEMENT ET LA NOTION DE « RATIONALITÉ ÉCONOMIQUE »

Depuis une vingtaine d'années, l'anthropologie s'est orientée vers une étude détaillée des diverses formes sociales d'adaptation à des écosystèmes spécifiques. Un courant théorique nouveau s'est créé, qui s'oppose à l'anthropologie « culturelle » traditionnelle anglo-saxonne et s'est donné le nom d'« écologie » culturelle ou écologie humaine. Se réclamant des travaux plus anciens de Leslie White et surtout de Julian Steward, de nombreux anthropologues soulignèrent la nécessité et l'urgence d'étudier avec soin les bases matérielles des sociétés et de réinterpréter toutes les cultures humaines en les envisageant comme des procès spécifiques d'adaptation à des environnements déterminés.

Sur le plan méthodologique, ils réaffirmèrent que chaque société devait être analysée comme une totalité certes, mais considérée elle-même comme un sous-système au sein d'une totalité plus vaste, un écosystème particulier au sein duquel populations humaines, animales et végétales coexistent dans un système d'interrelations biologiques et énergétiques. Pour analyser les conditions de fonctionnement et de reproduction de ces écosystèmes, et reconstituer les structures des flux d'énergie, les mécanismes d'autorégulation, de rétroaction, etc., ils firent appel à la théorie des

systèmes et à la théorie de la communication. Le fonctionnalisme traditionnel fut renouvelé dans son orientation, dans ses méthodes et dans ses possibilités théoriques. En effet, on pouvait poser avec plus de sûreté le problème de la comparaison des systèmes sociaux, problème que les fonctionnalistes traditionnels refusaient d'aborder ou abordaient avec difficulté. Par delà cette comparaison, se trouvait également posé le problème d'un nouveau schéma d'évolution des sociétés ; schéma multilinéaire cette fois, à la différence de la plupart des schémas évolutionnistes du XIX^e siècle.

Des découvertes positives furent obtenues rapidement et nous en résumerons brièvement quelques aspects. On s'aperçut par exemple qu'il suffisait d'à peu près quatre heures de travail par jour de la part des membres adultes des bandes de chasseurs-collecteurs bushmen du désert de Kalahari pour collecter ou produire toutes les ressources nécessaires à la satisfaction des besoins socialement reconnus de l'ensemble des membres des bandes (comprenant un grand nombre de vieillards et de jeunes enfants qui ne participaient pas au processus de production). Devant ces faits, la vision des chasseurs primitifs vivant au bord de la pénurie et ne disposant pas de temps libre pour progresser vers la civilisation allait s'écrouler rapidement. Marshall Sahlins, renversant les idées anciennes, devait même proclamer que ces sociétés de chasseurs-collecteurs étaient les seules vraies « sociétés d'abondance », puisque les besoins sociaux y étaient tous satisfaits et donc que les moyens de les satisfaire n'y étaient pas rares. Nous reviendrons sur cette conclusion extrême qui demande à être nuancée et même critiquée.

Nous analyserons de plus près les résultats des travaux de Richard Lee et de son équipe à propos des Bushmen !Kung. Ces populations, vivant dans un écosystème spécialisé semi-aride aux contraintes très strictes, n'exploitent pas toutes les ressources alimentaires dont elles pourraient disposer. Les Bushmen ont identifié et nommé 220 espèces

animales (mammifères, oiseaux, insectes, etc.), dont 54 qu'ils considèrent comme comestibles, mais ils n'en chassent régulièrement que 10. Ils ont identifié et nommé par ailleurs 200 espèces végétales, dont ils n'estiment comestibles que 80. Parmi toutes ces ressources, le fruit du *mongongo tree* (*Ricinodendron rautanei* Schinz, Euphorbiacée) constitue un stock pratiquement inépuisable de nourriture.

Que signifie cette sélectivité dans les habitudes alimentaires des Bushmen ? En cherchant à isoler leurs critères de sélection, on a remarqué qu'ils combinaient quatre critères d'importance décroissante : le goût, la valeur nutritive reconnue, l'abondance, et enfin la facilité avec laquelle ils se procurent un aliment. A partir de cette échelle de préférences et d'autres contraintes telles que l'inexistence de procédés de stockage, on a pu comprendre leur façon d'utiliser leur environnement. Ils pratiquent une stratégie dont le principe peut être formulé de la façon suivante : quel que soit le moment, les membres d'un camp cherchent à collecter et à chasser les aliments désirables en des lieux aussi proches que possible du point d'eau où ils ont établi leur camp. Dès lors, la mobilité des camps et l'usage de l'environnement s'éclairent d'un jour nouveau : les Bushmen restent en général à la même place tant qu'il ne leur faut pas plus d'un jour de marche pour aller chasser et collecter, et pour transporter l'eau qui leur est nécessaire durant ces activités. Le point crucial dans cette stratégie est donc la croissance des coûts en travail nécessaire pour franchir la distance aller-retour entre le camp et les zones de ressources.

Mais ce principe général se module suivant l'alternance des saisons sèches et des saisons de pluie. De novembre à avril, les points d'eau sont nombreux et les aliments abondants, la distance eau-nourriture est minimale ; de mai à juillet, au début de la saison sèche, les aliments restent abondants mais la vie se concentre autour de huit points d'eau permanents ; d'août à octobre, les ressources sont de

plus en plus rares autour des huit points d'eau permanents, et la distance entre l'eau et la nourriture est maximale.

Un premier enseignement à tirer de l'exemple des Bushmen est que l'homme dit primitif ne vit pas continuellement aux limites des possibilités de son système, au bord de la famine ou de la catastrophe. Les Bushmen sous-exploitent les possibilités alimentaires de leur environnement. Il en est de même des Pygmées Mbuti. Ceux-ci ne pêchent pas les poissons qui abondent dans leurs rivières. Ils ne tuent ni les chimpanzés ni les oiseaux. Ils tuent rarement les buffles sauvages dont ils n'aiment pas la chair. Ainsi laissent-ils inexploitées un grand nombre de niches écologiques appartenant à leur environnement.

Mais chez les Bushmen, comme chez les aborigènes australiens et d'autres populations vivant en milieu semi-désertique, il existe une contrainte impérative : se procurer régulièrement de l'eau. Alors que la nourriture animale et végétale est souvent plus abondante que nécessaire, l'eau reste rare, puisqu'il n'y a aucun moyen de creuser des puits pour atteindre la nappe phréatique ou de construire des barrages pour retenir les eaux de surface. Dès lors, il est difficile de parler, comme l'a fait Marshall Sahlins, de « sociétés d'abondance ». Car l'impossibilité technologique de contourner la contrainte de l'eau impose le nomadisme, limite la taille des groupes sociaux qui se réunissent autour des points d'eau et détermine ainsi de multiples aspects de la vie sociale. Nous voyons ici que l'aspect stratégique du rapport homme-environnement est à la fois celui du niveau des techniques et celui de la structure de l'organisation sociale de la production.

L'exemple des Bushmen nous permet de mettre en évidence un autre fait de portée théorique, puisqu'il fait apparaître l'existence de formes multiples de « rationalité économique ». On vient de voir en effet que les Bushmen, non seulement ont une représentation très complexe des ressources exploitables au sein de leur environnement, mais pratiquent pour les exploiter une stratégie qui vise à

satisfaire la hiérarchie de leurs préférences au moindre coût en travail.

Ces faits constituent un démenti à la thèse de Karl Polanyi et de George Dalton pour qui les stratégies d'optimisation n'ont de sens et ne sont possibles que dans les sociétés marchandes capitalistes. Selon eux, seul ce système économique — au sein duquel tous les facteurs de production (la terre, le travail, les matières premières) ont un prix — offre la possibilité d'un usage optimal des ressources fondé sur le calcul et la comparaison des coûts de toutes les alternatives de production. Il n'est pas question de nier que, dans de nombreuses sociétés, la terre et le travail ne sont pas rares et que de ce fait l'usage des ressources y est distinct de celui pratiqué dans un système capitaliste et peut même apparaître irrationnel aux yeux d'un économiste de ce système.

Ce que démontre l'exemple des Bushmen, et d'autres que nous allons analyser par la suite, c'est que chaque système économique et social détermine un mode spécifique d'exploitation des ressources naturelles et de mise en œuvre de la force de travail humaine, et par conséquent détermine des normes spécifiques du « bon » et du « mauvais » usage de ces ressources et de cette force, c'est-à-dire une forme spécifique, originale, de rationalité économique *intentionnelle*. Par rationalité intentionnelle, nous entendons un système de règles sociales consciemment élaborées et appliquées pour atteindre au mieux un ensemble d'objectifs. Il suffit de mentionner les traités des agronomes romains, Caton, Varron, Posidonius, Columelle, ou des agronomes anglais du Moyen Age (sans parler des traités économiques hindous ou chinois) pour constater que les problèmes de la meilleure gestion d'un domaine, reposant sur le travail soit d'esclaves soit de paysans attachés à la glèbe, furent à diverses époques de l'histoire l'objet de vives discussions et d'une profonde élaboration consciente.

La façon dont les trappeurs blancs et les indiens Montagnais Naskapi de la péninsule du Labrador³ organisent leur

travail et exploitent les ressources de leur environnement en animaux à fourrure précieuse nous permettra de mettre en évidence les différences, voire même l'opposition existant entre deux modèles de rationalité économique et deux types d'organisation économique et sociale. Le contexte écologique est le même, les techniques sont les mêmes, la finalité de la chasse est la même : elle est essentiellement orientée vers la production de marchandises pour le marché de biens de luxe que sont les pelleteries. D'où vient la différence ?

Les trappeurs blancs n'emmènent pas leur famille sur les territoires de chasse pendant la longue saison d'hiver. Femmes et enfants restent au poste, près du comptoir commercial et de l'école. Le trappeur consacre tout son temps à la chasse aux fourrures, à l'exception du temps qui lui est nécessaire pour chasser de quoi s'alimenter.

Les Indiens, au contraire, répugnent à laisser leur famille au poste. Du coup, ils sont obligés de faire au moins deux voyages au début de la saison d'hiver, pour transporter des vivres sur leur territoire de chasse. Plus tard dans la saison, ils sont contraints de chasser pour assurer la subsistance de leur famille. Au total, ils ne peuvent, et de loin, consacrer à la chasse commerciale autant de temps que les trappeurs blancs. Ces derniers, de ce fait, sont en mesure de poser des lignes de trappe beaucoup plus longues, et donc d'exploiter un territoire beaucoup plus vaste que les Indiens. Mais la longueur de leurs lignes de trappe les oblige à fournir un travail considérable de surveillance pour éviter que les fourrures des animaux piégés ne soient endommagées par des animaux prédateurs.

Le trappeur blanc, lui, appartient entièrement à une économie monétaire et est animé du désir de maximiser ses profits matériels. Il a plus tendance à se comporter comme un prédateur et à exploiter au maximum les ressources naturelles. L'Indien, au contraire, a tendance à moins abuser de ces ressources ; non qu'il veuille nécessairement assurer leur reproduction, mais parce qu'il fait passer au

premier plan la reproduction de ses rapports sociaux et le maintien d'un certain mode de vie. Mais il ne s'agit pas ici — ou du moins pas seulement — de choix différents entre des « valeurs » qui s'opposeraient dans l'abstrait, dans la conscience des Indiens et des Blancs. En maintenant une vie de famille sur les territoires de chasse, l'Indien ne cherche pas nécessairement à reproduire plus ou moins fidèlement un mode de vie traditionnel. Il se soumet à la nécessité de maintenir des rapports sociaux de parenté et de voisinage qui lui assurent protection, réciprocité, coopération et continuité culturelle, malgré les transformations induites par le développement d'une économie marchande.

A travers ces différences d'usage des ressources, d'efficacité ou de rationalité — comme diraient les économistes — s'opposent en fait des structures sociales. Le trappeur blanc, comme le trappeur indien, *reproduit* sa société dans son activité économique et dans son traitement de l'environnement. Le premier appartient à un système économique entièrement tourné vers le profit monétaire, dans lequel les solidarités familiales traditionnelles ont disparu ; l'individu est isolé dans sa société par cette société, et, n'ayant pas d'autre choix, il accepte sa condition comme allant de soi. Le second appartient encore à une société dont la finalité ultime est de se reproduire comme telle, et non d'accumuler des biens et des profits matériels. Les rapports de parenté et de voisinage constituent le cadre social général de l'existence de l'individu et sa protection, à la fois contre les rigueurs de la nature et contre les destructions causées par les Blancs.

Les normes du comportement du trappeur blanc comme du trappeur indien sont donc « rationnelles », au sens où elles sont « adaptées » à des contraintes spécifiques et différentes, celles de leurs rapports économiques et sociaux. Que faut-il donc entendre par adaptation ?

Cette notion désigne avant tout la logique matérielle et sociale d'exploitation des ressources et les conditions de reproduction de ce mode d'exploitation. Cependant, l'exis-

tence de « limites contraignantes » à la reproduction des systèmes technico-économiques explique que le maintien d'une même technique et d'un même mode de vie au delà de ces limites les transforme en des pratiques totalement « inadaptées », ainsi qu'en témoigne l'exemple des Yakoutes, tribus altaïques qui, au Moyen Age, furent repoussées par les Mongols vers la zone sibérienne subarctique. Populations de pasteurs nomades éleveurs de chevaux, le cheval n'était pas seulement pour elles une ressource économique, mais un bien de prestige, le symbole d'un mode de vie. Pendant longtemps, elles s'efforcèrent, dans un contexte écologique qui le rendait extrêmement difficile, de maintenir l'élevage du cheval. La saison d'été étant trop courte pour permettre de récolter assez de fourrage pour tenir tout le long hiver, les Yakoutes en arrivèrent à essayer de nourrir leurs chevaux avec de la viande et des débris de poisson. Dans cette obstination à maintenir coûte que coûte un mode de vie inadapté aux possibilités de l'environnement, il faut bien entendu voir d'abord la force de la tradition, le poids d'un passé de valeurs et d'habitudes d'organisation sociale. Mais finalement l'échec imposa à ces populations d'imiter le mode de vie des éleveurs de rennes qui les entouraient. C'est à cette condition qu'elles ont pu survivre jusqu'à nos jours.

Nous donnerons un autre exemple qui illustre la richesse des résultats déjà obtenus par une approche « écologique » en anthropologie : l'étude comparée de certaines sociétés pastorales nomades de l'Afrique de l'Est. Pendant longtemps, à la suite d'Herskovits, les anthropologues avaient affirmé que les éleveurs africains étaient affligés d'un véritable « complexe du bétail » exprimant avant tout un choix « culturel », des valeurs « différentes de celles des Européens », plutôt que des contraintes écologico-économiques spécifiques. En effet, tout un ensemble de pratiques de ces éleveurs paraissait, et paraît certainement encore aux Européens, profondément irrationnel. Dans ces sociétés, le bétail est une richesse qu'on accumule apparemment

pour acquérir un statut social, du prestige, une position dans la hiérarchie sociale plutôt que pour assurer la subsistance ou l'enrichissement matériel de ses possesseurs. Bien qu'il soit très souvent vendu comme une marchandise et procure alors un profit monétaire, il est plus souvent encore échangé de façon non marchande pour sceller par exemple une alliance matrimoniale et des droits sur une descendance.

Bovins, ovins, caprins constituent de vastes troupeaux dont la viande n'est consommée que dans des occasions cérémonielles. Les bovins sont utilisés comme bêtes de somme et ne fournissent qu'une maigre production laitière. Aussi certains observateurs européens en vinrent-ils à penser que la raison de ces diverses formes « irrationnelles » d'exploitation du bétail résidait en ce que, pour l'éleveur africain, le bétail était essentiellement associé aux rituels accompagnant sa naissance, son mariage et sa mort, qu'il symbolisait le statut de son lignage et c'est pourquoi il lui était attaché avant tout par un lien affectif et même mystique.

Avec les travaux de Deshler, N. Dyson-Hudson, Ph. Guliver, A. Jacobs..., ces « traits culturels », ces aspects « idéologiques » ont reçu un autre éclairage. On s'est aperçu qu'on avait un peu trop hâtivement déclaré que le bétail était seulement un bien de prestige, et l'on a inventorié les multiples occasions où il était échangé sans cérémonie contre les produits agricoles et artisanaux des peuples sédentaires. On a mieux compris que sa mise à mort et sa consommation devaient nécessairement prendre une allure collective du fait de l'absence de techniques de conservation de la viande : il est en effet impossible à une unité de production domestique de conserver pour la consommer seule la quantité de viande que procure un bœuf. D'où la nécessité de partager avec les autres unités qui composent le groupe. Ce partage se fait selon les réseaux d'obligations réciproques existant entre les individus et les groupes. Il les réactive et les renforce. Dans ce

contexte technique, économique et social, la mise à mort du bétail et sa consommation revêtent donc nécessairement un caractère social exceptionnel. Ce sont là des actes qui expriment et condensent en eux une multitude d'aspects matériels et idéels⁴ des rapports des hommes tant entre eux qu'avec la nature. Ce sont des actes et des moments de la vie sociale « chargés », voire surchargés, de « sens » et, par là, en rapport « symbolique » avec l'ensemble de l'organisation sociale.

Ce sont, pour reprendre l'expression de Mauss pour désigner cette classe de faits sociaux, des faits sociaux « totaux » en ce sens qu'ils résument et expriment — donc totalisent en un moment exceptionnel, en une configuration particulière de la vie sociale — les principes de l'organisation qui sous-tend ce mode de vie. Il faut une pratique particulière pour mettre en scène et vivre le caractère exceptionnel de ces actes, leur charge de sens, la portée de leurs enjeux, et cette pratique est la pratique « cérémonielle ».

Cependant le caractère exceptionnel cérémoniel des mises à mort du bétail et de la redistribution de la viande par chacune des unités de production ne signifie pas que le groupe en son entier ne s'alimente pas en viande de façon régulière et même en quantité souvent importante, puisque toute les familles sont amenées pour une raison ou une autre à sacrifier une de leurs bêtes.

Un autre fait, également irrationnel à nos yeux d'Européens, a reçu à la suite des travaux de ces mêmes anthropologues un éclairage nouveau : la présence en Afrique de troupeaux immenses, souvent composés d'un nombre important de vieilles bêtes, troupeaux dont la taille entraîne à long terme la surpâturation des herbages et la dégradation de la végétation et des sols. On invoquait pour expliquer ces faits l'attachement affectif des propriétaires à des bêtes âgées qu'ils ne pouvaient se résigner à sacrifier, ou la manifestation plus banale d'un orgueil de propriétaire satisfait d'exhiber d'énormes troupeaux. Or on s'est

aperçu, après avoir analysé de façon détaillée les contraintes de l'environnement au sein duquel vivent les Dodoth d'Ouganda, que la perte en bétail due à la rareté de l'eau était régulièrement de 10 % à 15 % du troupeau par an, que la mortalité frappait surtout les jeunes animaux garants de la reproduction, que par suite de la pauvre qualité des herbages ces jeunes animaux mettaient six à sept ans pour atteindre leur taille adulte et produire en fin de compte vingt fois moins de lait qu'une bête laitière d'Europe.

Dans ces conditions, il devenait beaucoup moins étonnant que les pasteurs africains aient toujours attaché une haute valeur au nombre de leurs têtes de bétail, et on pouvait mieux comprendre leur stratégie complexe et parcimonieuse d'usage de la viande, du lait, voire du sang de leur bétail. Bien loin d'être la manifestation d'une pratique irrationnelle ou inconséquente, le grand nombre de têtes de bétail répondait aux contraintes qui pèsent sur la reproduction des troupeaux. Celui qui possède soixante vaches a beaucoup plus de chances de faire face aux sécheresses exceptionnelles ou aux épizooties et, ainsi, de reproduire ses conditions matérielles (et avec elles, ses conditions sociales et politiques) d'existence que celui qui ne dispose que d'un troupeau de six à dix vaches.

Là encore apparaît le caractère contradictoire des processus d'adaptation. La grande taille des troupeaux est certes une réponse intelligente aux contraintes que les pasteurs doivent affronter ; mais cette réponse intelligente contient le risque de détruire les conditions de reproduction du système. Chaque éleveur, en multipliant ses propres bêtes, provoque l'expansion du troupeau de la société globale au delà des possibilités de reproduction équilibrée des ressources en herbe des pâturages. L'expansion même du système, son succès adaptatif, entraînent sa disparition à long terme. Disparition qui est forcément précédée d'une phase plus ou moins longue d'inadaptation pendant laquelle d'autres solutions peuvent être recherchées et acceptées. Chez les pasteurs d'Afrique de l'Est, on constate que l'agriculture

prend davantage d'importance lorsque l'économie pastorale devient plus difficile. Dès lors, la société évolue vers un modèle d'organisation sociale différent qui correspond aux exigences de la sédentarisation partielle entraînée par la production agricole. On assiste alors à un vaste cycle de transformations économiques et sociales où alternent adaptation et désadaptation au même environnement.

Dans une autre direction, les travaux des anthropologues, agronomes, écologistes, menés en Océanie, dans le Sud-Est asiatique, en Amazonie et en Afrique tropicale parmi des agriculteurs producteurs de tubercules : igname, manioc, taro, patate douce, etc., ont mis au grand jour les préjugés « céréaliers » des Occidentaux, leur ignorance et leur mépris de la valeur adaptative des systèmes agricoles exotiques. Il est apparu que les techniques d'essartage propres à l'agriculture sur brûlis étaient particulièrement bien adaptées aux conditions tropicales, dans lesquelles les cycles écologiques sont très rapides, les nutriments ne sont pas mélangés au sol, la chaleur rend la formation d'humus très lente. Si l'on détruit la végétation naturelle, on interrompt le cycle et le sol reste peu fertile. En pratiquant le brûlis, en multipliant les espèces plantées dans le même champ et en sélectionnant des plantes qui, par leur étage-ment, brisent la pluie et protègent le sol, les agriculteurs tropicaux ont créé des écosystèmes artificiels adaptés à l'environnement et qui reproduisent en quelque sorte la diversité de l'écosystème naturel. Les travaux de H.C. Conklin (1954), de C. Geertz (1963) et de R.A. Rappaport (1967) ont montré que les essarteurs d'Asie du Sud-Est et d'Océanie avaient transformé la forêt naturelle en « une forêt récoltable », tout en préservant en grande partie les capacités de reproduction de l'écosystème naturel et de leur propre société. Mais cette capacité de reproduction avait ses limites et le succès même de ces systèmes entraînait à long terme leur disparition. Lorsque la population augmentait, il fallait peu à peu diminuer le cycle des jachères, ce qui entraînait la dégradation de la fertilité des sols. Dans

certains cas, toute possibilité de retour à la forêt secondaire fut supprimée et une savane envahie de broussailles difficiles à cultiver remplaça l'ancienne forêt. Le système se transformait donc et s'orientait vers la sélection de pratiques plus intensives, mais sur des surfaces plus limitées (cultures sur terrasses, irrigation, etc.). La production par unité de surface augmenta, mais la productivité du travail baissa. Là encore, il s'agit d'un cycle adaptation-désadaptation qui peut mener à la disparition complète d'un système et à son remplacement par un autre, dans un contexte écologique profondément transformé. C'est le cas des Chimbu de Nouvelle-Guinée étudiés par M. Brookfield et P. Brown.

Un dernier exemple d'adaptation complexe est celui de l'économie « verticale » des sociétés andines, mise en place avant la conquête espagnole⁵. John Murra (1972) a démontré, en faisant une analyse ethnologique et historique de l'évolution des systèmes économiques et politiques qui se sont succédé dans les Andes pendant la période pré-colombienne, que le principe de cette évolution avait été une adaptation de plus en plus complexe à un maximum de niveaux écologiques. L'État inca avait développé, à une échelle sans précédent, ce modèle d'exploitation de multiples étages écologiques dont l'origine se perd dans la nuit des temps préincaïques. Chaque communauté exploitait à la fois les zones qui entouraient immédiatement son centre résidentiel (où se trouvaient les habitations et les lieux cérémoniels, politiques et religieux), des zones très distantes situées en altitude où était pratiqué l'élevage des lamas et des vigognes, et exploitées les mines de sel, et enfin des zones situées dans les vallées chaudes, où était cultivé le coton, récoltée la coca, et d'où provenaient les bois tropicaux, etc. Chaque communauté se trouvait donc divisée en trois groupes ou plus, exploitant ces diverses niches écologiques, mais ces groupes ne constituaient pas des unités sociales autonomes. De ce fait, un vaste entrelacement de colonies appartenant à des

communautés distinctes les faisait coexister dans les zones écologiques périphériques. Ces stratégies d'adaptation à un environnement aux ressources extrêmement diversifiées ont donné leurs caractères originaux aux sociétés andines préincaïques. Les manières de gouverner, le faible développement des échanges commerciaux traduisaient le fait que toutes ces sociétés relevaient du même modèle constitué par un chapelet d'îles écologico-économiques articulées à un centre.

Les Incas, sans mettre fin à ce modèle très ancien préincaïque, en changèrent cependant l'échelle et le contenu. Mais, en développant l'artisanat spécialisé, en créant d'immenses réseaux de communication, en transférant des populations entières d'une région à l'autre, ils créèrent un système social qui devenait de plus en plus indépendant des contextes écologiques locaux. Aussi, alors que les sociétés préincaïques constituaient autant de centres largement autonomes et adaptés à une diversité écologique locale, l'Empire inca devint-il une réalité économique et sociale organisée à partir d'un centre unique dont la puissance et la fragilité étaient également uniques. C'est cet équilibre fragile que la conquête espagnole devait rapidement et irrémédiablement briser.

A travers tous ces exemples de chasseurs-collecteurs, de pasteurs-nomades, d'agriculteurs sur brûlis, d'agriculteurs intensifs, se manifestent des limites spécifiques mais très diverses à la reproduction des systèmes sociaux et, à travers eux, des environnements auxquels ils étaient primitivement adaptés. Une fois de plus nous voyons qu'un problème central de nos jours pour les sciences de l'homme est de construire une théorie comparée des conditions de reproduction et de non-reproduction des systèmes économiques et sociaux.

Cependant, il nous faut aussi considérer les aspects négatifs des travaux des néofonctionnalistes qui se réclament de « l'écologie culturelle » et en chercher l'origine. Elle vient le plus souvent d'une conception réductrice des

rapports complexes qui existent entre économie et société. La diversité des rapports sociaux, la complexité des pratiques idéologiques ne sont jamais tout à fait reconnues comme telles. C'est ainsi que R. et N. Dyson-Hudson, auteurs de travaux de valeur sur les pasteurs karimojong de l'Ouganda, écrivent à propos du rituel d'initiation des garçons et de leur identification avec l'animal qu'on leur donne en cette occasion :

« Ce sont là des élaborations culturelles d'un fait central : le fait que le bétail est la source principale de leur subsistance. En premier lieu comme en dernier, le rôle du bétail, dans la vie des Karimojong, est toujours de transformer l'énergie stockée dans les herbes et les broussailles du territoire tribal en une forme d'énergie facilement disponible pour les hommes. »

On peut douter que cette explication « énergétique » de la religion et de la pratique symbolique soit suffisante pour rendre compte des fonctions multiples de la religion dans la société karimojong. De telles déclarations rejoignent celles, polémiques, de Marvin Harris (1968) qui se présente volontiers comme le leader agressif de ce « néo-matérialisme culturel » et qui, ayant entrepris de « désacraliser » les vaches sacrées de l'Inde, déclarait :

« J'ai écrit ce texte parce que je crois que les aspects exotiques, irrationnels et non économiques du complexe indien du bétail sont mis en relief excessivement — et de beaucoup — au détriment des interprétations rationnelles, économiques et communes [...] ; pour autant que le tabou sur la consommation du bœuf aide à décourager la croissance de la production du bœuf, c'est là un aspect d'un ajustement écologique qui maximise plutôt qu'il ne minimise le résultat en calories et en protéines du procès de production. »

Nous reconnaissons là une variante d'un matérialisme « grossier », l'économisme, qui ravale tous les rapports sociaux au rang d'épiphénomènes accompagnant des rapports économiques, eux-mêmes réduits à un ensemble de techniques d'adaptation à l'environnement naturel et biolo-

gique. La rationalité profonde des rapports sociaux est réduite à celle d'avantages adaptatifs dont le contenu, comme le signalait déjà C. Lévi-Strauss à propos du fonctionnalisme de Malinowski, se résout souvent en de simples truismes. Dès qu'une société existe, elle fonctionne et c'est une banalité que de dire qu'une variable est adaptative parce qu'elle a une fonction dans un système. Selon les termes mêmes de Marshall Sahlins (1969) :

« Prouver qu'un certain trait ou un certain dispositif culturel a une valeur économique positive n'est pas une explication adéquate de son existence ni même de sa présence. La problématique de l'avantage adaptatif ne spécifie pas une réponse concrète unique. En tant que principe de causalité en général et de performance économique en particulier, la notion " d'avantage adaptatif " est indéterminée : elle stipule grossièrement ce qui est impossible mais rend acceptable n'importe quoi parmi ce qui est possible. »

Dans cette perspective, les raisons de la dominance dans telle ou telle société des rapports de parenté ou des rapports politico-religieux restent presque inaccessibles à l'analyse.

Ce problème, nous l'aborderions, quant à nous, de la manière suivante : en premier lieu, nous pensons que des rapports sociaux en viennent à dominer le fonctionnement et le mouvement de certaines sociétés, non par l'effet du hasard ni par le nombre des fonctions qu'ils intègrent, mais par *la nature* des fonctions qu'ils assument. Pour être plus précis, nous faisons l'hypothèse — nous essaierons un peu plus loin de l'étayer⁶ — selon laquelle des rapports sociaux deviennent dominants lorsqu'ils servent de cadre, de support social direct, au procès d'appropriation de la nature ou, en bref, lorsque, quelles que soient leurs autres fonctions, ils assument celles de rapports de production. Cette hypothèse, il est vrai, s'inspire de la pensée de Marx, mais il convient de signaler qu'elle ne se trouve nulle part sous cette forme dans son œuvre.

Autre hypothèse, qui cette fois a été explicitement

proposée par Marx, mais reste beaucoup plus difficile à vérifier : il existerait, à certaines époques de leur développement, entre les conditions matérielles et les conditions sociales du procès d'appropriation de la nature des rapports de correspondance. Ce même développement, aux effets duquel s'ajouteraient ceux du développement des contradictions sociales contenues dans les rapports de production, entraînerait à plus ou moins long terme l'érosion, puis la disparition de ces rapports de correspondance, de compatibilité globale réciproque. Alors s'ouvrirait une époque de transition, de passage à un nouveau type de société reposant sur de nouveaux rapports des hommes avec la nature. Selon Marx, si l'on pouvait reconstituer cette dynamique contradictoire, on disposerait d'un fil conducteur pour y voir plus clair dans la diversité des formes de famille, de gouvernement, de religion, d'art, etc., et dans la succession de ces formes. Bref on commencerait à mieux comprendre les logiques du fonctionnement et de l'évolution des sociétés.

On imagine les difficultés qui surgissent quand on entreprend de vérifier ces hypothèses dans le cas des sociétés étudiées depuis plus d'un siècle par les anthropologues. Car le travail d'un anthropologue est, le plus souvent, celui d'un chercheur qui, certes, s'immerge longtemps dans une société, mais pratique sa recherche seul. Il (ou elle) collecte donc seul(e), et plus ou moins systématiquement, de multiples données sur la vie matérielle et sociale d'une population dont le passé reste largement inconnu, effacé de la mémoire collective et de la tradition orale. La plupart du temps, il s'attache davantage à l'analyse de la complexité des rapports de parenté ou des pratiques rituelles qu'à celle de la vie matérielle à l'étude de laquelle il n'est pas toujours préparé. Les précisions, les mesures manquent donc lorsqu'on veut comprendre les contraintes écologiques qui pèsent sur la société qu'il a étudiée et plus largement les contraintes matérielles liées aux techniques de production, à la pression démographique, etc. Bien sûr il existe des

exceptions, comme les travaux de Conklin sur les Hanunó des Philippines ou de Rappaport sur les Tsembaga de Nouvelle-Guinée auxquels nous avons fait allusion plus haut...

Mais, même lorsqu'on dispose de mesures et de données plus précises, le problème théorique reste entier de savoir comment découvrir — si elles existent — les relations de correspondance ou de non-correspondance entre les conditions matérielles (et intellectuelles) et les conditions sociales de l'appropriation de la nature. Car tout est donné d'un coup à l'observation, tous les aspects de la vie matérielle et sociale existent d'avance, avec toutes leurs interrelations lorsque l'observateur se met à les analyser, c'est-à-dire à les isoler les uns des autres. Chercher à découvrir les effets des conditions matérielles de l'appropriation de la nature sur le mode d'organisation de la société et les effets « en retour » de ces modes d'organisation sur ces conditions matérielles, c'est séparer abstraitement une partie des composantes d'une société du reste, c'est en quelque sorte tenter d'assister à l'engendrement réciproque de toutes les composantes de cette société, à leur mise en place au sein de la totalité empiriquement observée, dont cette fois la logique profonde serait devenue apparente, aurait été reconstruite par la pensée. Cette démarche apparaît comme une sorte de genèse « logique » de la réalité observée, genèse d'une logique sociale qui devrait rétrospectivement éclairer le processus historique réel qui a combiné dans cet ordre-là une base matérielle et des rapports sociaux, et les a ensuite constamment reproduits sous une forme plus ou moins altérée. Comment donc vérifier la valeur scientifique d'une telle reconstruction ? La vérification est possible, mais à condition d'étudier très soigneusement et de façon répétée sur une longue durée les transformations *actuelles* des sociétés où vont travailler les anthropologues. A travers ces analyses — qui devraient être menées dans le plus grand nombre possible de sociétés contemporaines — apparaissent de façon récurrente des processus — qui ne sont pas en

nombre infini — de destructuration-restructuration des rapports sociaux sous l'effet de l'industrialisation, de la pression démographique, des modifications de l'environnement naturel, etc.

C'est seulement lorsque l'imagination théorique disposera d'un vivier de connaissances précises sur ces processus contemporains que les tentatives des anthropologues de reconstituer l'histoire (c'est-à-dire les mécanismes de destructuration-restructuration qui, par le passé, ont engendré tel ou tel type de société, telle ou telle combinaison de rapports sociaux) seront dotées d'une réelle valeur explicative. L'historien, en revanche, semble mieux placé que l'anthropologue pour reconstituer ces processus à long terme de transformations structurales, du moins s'il possède en abondance des documents qui fournissent des données précises sur la vie matérielle et sociale. Il a cependant un handicap sur l'anthropologue, puisqu'il n'a aucun moyen d'observer la production et la reproduction quotidienne des rapports sociaux, et leur articulation dans une pratique, plus ou moins et sous des formes diverses, consciente d'elle-même.

Mais il est une autre série de difficultés que doivent affronter les anthropologues et qui constituent, pour ceux qui choisissent une approche « marxiste » des logiques sociales, un obstacle redoutable. Car, jusque tout récemment encore, de très nombreuses sociétés ne connaissaient ni castes ni classes hiérarchisées. Or, dans ce type de société, les rapports de production n'existent pas à l'état séparé et distinct, comme dans une société capitaliste ou « socialiste » qui voit le procès de production s'opérer dans une institution, l'entreprise, séparée de la famille, de l'Église ou du parti. Le procès de production est pris en charge et se déroule au sein de rapports sociaux qui assument *en priorité* d'autres fonctions, par exemple celles de produire des rapports d'alliance et de filiation entre les individus et les groupes, donc de produire des relations de *parenté* dans la société. Il s'agit dès lors de comprendre

pourquoi et comment des fonctions secondes de ces rapports de parenté peuvent en affecter la structure profonde, puisque cette structure dépend d'abord de la fonction première de ces rapports qui est d'agir sur les individus et les groupes pour leur permettre de se reproduire socialement (à travers des rapports de « parenté ») et non d'agir sur la nature pour produire leurs conditions matérielles d'existence. Comment analyser l'effet d'une fonction sur une autre à l'intérieur de mêmes rapports ? Comment mettre en évidence l'effet sur la structuration de ces rapports de l'action d'une fonction seconde, mais non secondaire, sur une fonction première, l'effet de la transformation des conditions d'exercice d'une fonction sur les conditions de réalisation de l'autre et sur l'évolution de la structure d'ensemble de ces rapports ?

Nous n'avons pas les réponses à toutes ces questions. Mais il fallait les poser. Cependant nous voudrions reprendre brièvement une analyse inspirée de ces questions que nous avons tentée autrefois sur les données recueillies par Colin Turnbull chez les Pygmées Mbuti du Zaïre⁷. L'intérêt de cet exemple est que nous avons là une société de chasseurs-collecteurs dont la vie matérielle, il y a une trentaine d'années, dépendait encore assez largement de l'exploitation des ressources d'une nature relativement peu bouleversée par l'action de l'homme. C'était une occasion pour essayer de reconstituer le rôle et mesurer le poids des conditions matérielles d'existence, autrement dit de mesurer, du côté de la nature, l'action des contraintes écologiques et, du côté de l'homme, celle des contraintes techniques, sur l'organisation de la société.

Les Mbuti tiraient une grande part de leurs subsistance des produits de la chasse et de la cueillette. Depuis quelques siècles, ils n'étaient plus seuls dans la forêt congolaise où leur présence est attestée depuis le II^e millénaire avant J.-C. par le témoignage du capitaine d'une expédition égyptienne au delà des sources du Nil. Progressivement des groupes d'agriculteurs bantou avaient envahi

des portions de leur territoire et ouvert des jardins dans la forêt. Les Pygmées avaient cédé le terrain et, chaque fois, s'étaient réfugiés plus profondément dans la forêt. Ils n'y menaient cependant pas une existence autarcique. Ils échangeaient avec leurs voisins envahisseurs du gibier ou des services — acceptant par exemple de protéger les jardins plantés de bananiers des dévastations de troupes d'éléphants ou de singes —, contre des produits agricoles et surtout contre le fer avec lequel ils fabriquaient leurs pointes de flèches. Depuis des siècles également, ces Pygmées trafiquaient l'ivoire des défenses d'éléphant avec des marchands arabes venus de la côte est de l'Afrique.

Les Mbuti chassaient principalement l'antilope. Ils pêchaient peu, alors que le poisson abonde dans leurs rivières, ils ne tuaient pas les singes et rarement le buffle sauvage. Ils n'exploitaient donc pas toutes les ressources de leur écosystème. La plupart des bandes pratiquaient la chasse au filet. Certaines chassaient à l'arc, d'autres, moins nombreuses, à la sagaie. On ne connaît pas les raisons de ces choix divers des techniques de chasse. On a l'impression que la chasse à l'arc était pratiquée plutôt dans les parties de la forêt où la végétation est moins dense. Le point important est que tous les Mbuti savaient fabriquer des arcs, des filets et des sagaies. Chaque filet était la propriété d'un homme marié et la chasse consistait pour les hommes à tendre bout à bout leurs filets en un vaste arc de cercle, dissimulé dans le sous-bois, vers lequel les femmes et les enfants rabattaient le gibier qui était alors tué à la sagaie. La chasse était donc collective. Elle associait un certain nombre de familles nucléaires et combinait les efforts de chacun dans une division du travail reposant avant tout sur les sexes et les générations. Selon Turnbull, les Mbuti estimaient que la chasse était moins efficace si l'on chassait avec moins de sept ou huit ou plus de vingt-cinq à trente filets. Cette donnée d'expérience aurait contribué à fixer entre ces limites le nombre des familles qui s'associaient pour composer une bande locale et aurait agi ainsi sur la

répartition de la population entre les bandes, compte tenu, bien entendu, des variations locales de ressources naturelles et d'autres facteurs plus proprement sociaux.

Ces conditions matérielles — écologiques et technologiques — semblent induire trois sortes d'effets sur le mode d'organisation de la société :

1) Ni un individu ni une famille nucléaire ne peuvent produire seuls, de façon durable, leurs conditions matérielles d'existence. Il leur faut coopérer avec un certain nombre d'autres individus, avec d'autres familles, et cette coopération sera différente selon le sexe et la génération des uns et des autres. L'appartenance à une communauté s'impose et, avec elle, s'impose la nécessité pour chacun d'agir de telle sorte qu'il reproduise les conditions d'existence de cette communauté tout en produisant les siennes propres.

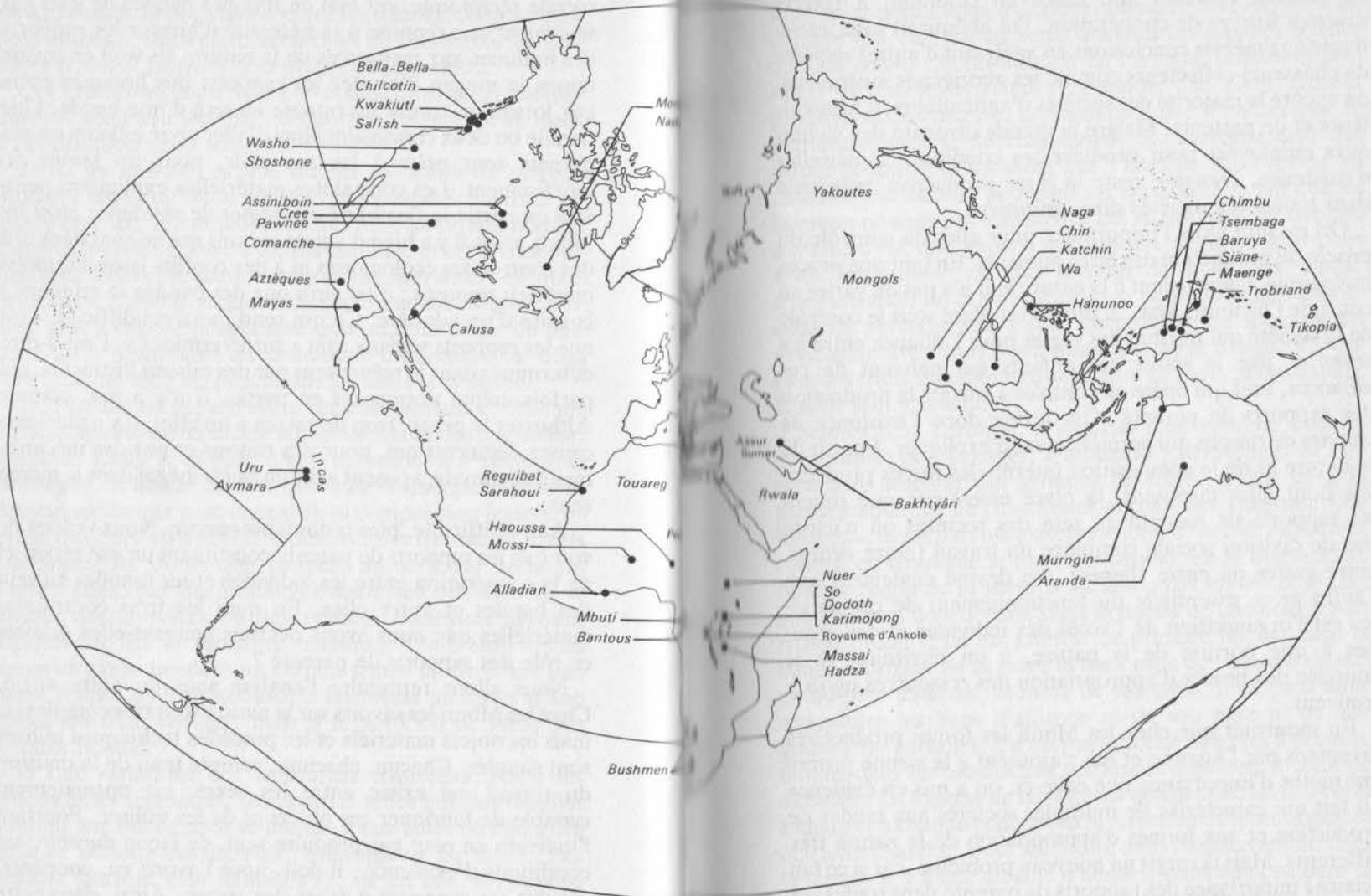
2) L'espace est réparti entre ces communautés : chacune d'elles exploite un territoire aux limites connues des bandes voisines. Dans le procès d'appropriation des ressources naturelles, la bande en tant que telle — indépendamment des variations que peut connaître sa composition interne — garde toujours un contrôle ultime sur ces ressources, quels que soient les droits que peuvent acquérir sur certaines d'entre elles, par des initiatives distinctes de celles de la bande, des individus ou des familles nucléaires agissant séparément sur le territoire commun. C'est ainsi qu'un chasseur garde pendant un certain temps un droit sur une ruche à miel qu'il a découverte lui-même au cours d'une chasse ou d'un voyage ; mais il le perd s'il ne vient pas récolter le miel.

3) Les variations des ressources naturelles, selon les saisons et les territoires, sont parfois telles que des familles quittent une bande pour se joindre à une autre où elle a des amis et surtout des parents, consanguins ou alliés. Les départs peuvent être définitifs et, de ce fait, les bandes locales ne sont pas des unités sociales fermées qui se reproduiraient sur place à partir des mêmes familles. Ici commencent les difficultés théoriques : cette ouverture

sociale réciproque, cet état de flux des bandes *ne sont pas seulement* une réponse à la nécessité d'ajuster les rapports des hommes aux ressources de la nature. Ils sont en même temps le moyen d'ajuster les rapports des hommes entre eux lorsqu'un conflit les oppose au sein d'une bande. Une famille ou deux choisissent alors d'aller vivre ailleurs où des parents sont prêts à les accueillir, pour un temps ou indéfiniment. Les contraintes matérielles expliquent peut-être en partie la flexibilité des règles de résidence chez les Mbuti, mais il y a bien d'autres raisons qui ne sont liées ni à des contraintes écologiques ni à des conflits issus d'intérêts matériels opposés ; c'est ainsi que des bandes se scindent à la suite d'un adultère. Ce qui rend l'analyse difficile, c'est que les rapports sociaux sont « surdéterminés », c'est-à-dire déterminés dans le même sens par des raisons distinctes, qui parfois même s'opposent en partie. Il n'y a pas, comme Althusser le pense, trop de causes à un effet, il y a plusieurs causes distinctes qui, pour des raisons et par des mécanismes à découvrir, agissent avec un poids inégal dans le même sens.

Autre difficulté, plus redoutable encore. Nous venons de voir que les rapports de parenté constituent un axe essentiel de la coopération entre les individus et les familles au sein des bandes et entre elles. En quoi les trois contraintes matérielles que nous avons décrites peuvent-elles éclairer ce rôle des rapports de parenté ?

Nous allons reprendre l'analyse sous un autre angle. Chez les Mbuti les savoirs sur la nature sont très complexes, mais les objets matériels et les procédés techniques utilisés sont simples. Chacun, chacune, compte tenu de la division du travail qui existe entre les sexes, est normalement capable de fabriquer ces objets et de les utiliser. Pourtant l'individu ne peut pas produire seul, de façon *durable*, ses conditions d'existence ; il doit, nous l'avons vu, coopérer, ajouter ses capacités à celles des autres. Ainsi, dans cette société où l'homme et la femme constituent les principales forces productives agissant sur la nature, ces forces ne sont



Lieux et populations cités dans le texte

pleinement efficaces que mises en commun, à travers diverses formes de coopération. On aboutirait sans aucun doute aux mêmes conclusions en analysant d'autres sociétés de chasseurs-collecteurs comme les aborigènes australiens, ou encore la majorité des sociétés d'agriculteurs, d'horticulteurs et de pasteurs. Malgré la grande diversité des techniques employées pour produire ses conditions matérielles d'existence, l'homme reste la force productive principale dans toutes ces sociétés dites primitives.

On mesure alors l'importance pour elles du contrôle du procès de production des êtres humains. En tant que procès biologique, il appartient à la nature et il n'a pas dû varier au cours de l'histoire. Mais ce procès est placé sous le contrôle de la société qui institue des règles pour l'alliance entre les sexes et fixe le statut des enfants qui naissent de ces alliances, bref qui opère ce contrôle à travers la production des rapports de parenté. On devine donc l'existence de chaînes de raisons qui permettraient d'expliquer, à partir de la nature et de la composition interne des forces productives dont elles disposent, la place essentielle que jouent les rapports de parenté au sein des sociétés où n'existe pas de division sociale complexe du travail (entre ordres, entre castes ou entre classes). On devine également que l'autre pièce essentielle du fonctionnement de ces sociétés est l'organisation de l'accès des individus et des groupes à une portion de la nature, à un territoire, et le contrôle des procès d'appropriation des ressources qu'ils y trouvent.

En montrant que chez les Mbuti les forces productives inventées par l'homme et qui s'ajoutent à la sienne propre ont moins d'importance que celle-ci, on a mis en évidence un fait qui caractérise de multiples sociétés aux modes de production et aux formes d'appropriation de la nature très différents. Mais là surgit un nouveau problème, car si ce fait éclaire l'importance des rapports de parenté dans toutes ces sociétés, il n'explique en rien les traits spécifiques du système de parenté des Mbuti, d'une part, et, d'autre part,

il ne nous permet pas d'éclairer un aspect des rapports de parenté qui, lui, est commun à toutes les sociétés quelles qu'elles soient : la prohibition de l'inceste, condition première de tous les systèmes de parenté. Car il y a, dans la prohibition de l'inceste, la présence active d'un fait que ne peuvent effacer le développement et l'accroissement des forces productives ajoutées par l'homme à lui-même au cours de son histoire pour agir sur la nature : le fait que les hommes ne sont pas une espèce qui se contente de vivre en société, c'est une espèce qui produit de la société pour vivre, autrement dit qui invente de nouveaux modes d'organisation de la société et de la pensée. Et elle a cette capacité parce qu'elle a celle de transformer ses rapports avec la nature. Mais cette remarque nous éloigne encore plus des traits spécifiques du système de parenté des Mbuti. Il nous faut y revenir⁸.

Selon Colin Turnbull, il s'agirait d'un système d'allure cognatique, non lignager, à inflexion patrilineaire. Si l'on rencontre souvent des groupes de frères vivant dans la même bande, ils ne constituent en rien des « segments de lignage », et les parents maternels jouent un rôle important comme en témoigne le rite selon lequel, en se mariant, un homme reçoit de sa mère et de son oncle maternel le filet grâce auquel il va devenir dans la bande un chasseur à part entière. Mais il lui est interdit de prendre femme dans la bande d'origine de sa mère ni dans celle de l'épouse de son grand-père paternel, la mère de son père. Il ne peut donc reproduire les liens d'alliance ni de son père ni de son grand-père paternel. Il n'est pas autorisé non plus à prendre femme dans les bandes aux territoires adjacents à celui de sa bande. La logique de ce système oblige donc les individus à changer à chaque génération la direction de leurs alliances et à aller chercher leurs alliés loin dans l'espace et loin dans le temps. Il y a une dizaine d'années, nous voyions dans la logique de ce système constamment ouvert et en flux la manifestation d'un rapport de « compatibilité structurale » entre le système de parenté des Mbuti et leur mode de

production. Nous interprétons en effet la nécessité pour eux de constituer leurs bandes locales en unités sociales ouvertes les unes aux autres comme la conséquence de leurs conditions matérielles d'existence. Nous ne le croyons plus aujourd'hui.

Car ce qu'imposent ces conditions matérielles d'existence, c'est, avant tout, une certaine fluidité dans les règles d'appartenance aux bandes locales, donc de la résidence. Mais la même fluidité existe chez les aborigènes australiens, alors que leur système de parenté repose sur l'existence de groupes de parenté (moitiés, sections, sous-sections) aux contours fermés et procédant de génération en génération à des alliances avec les mêmes groupes, donc orientés dans les mêmes directions dans le temps et dans l'espace. Le point essentiel n'est donc pas d'expliquer la fluidité des règles de résidence et les variations de la composition des bandes locales chez les Mbuti ou chez les aborigènes australiens. Il est d'expliquer la diversité des systèmes d'alliance et de filiation existant parmi les groupes de chasseurs-collecteurs nomades qui ont survécu jusqu'à nos jours. Or nous ne voyons pas encore comment expliquer cette diversité. Nous constatons l'existence de logiques sociales différentes voire opposées : présence ou absence de groupes de parenté fermés, reproduction régulière des alliances ou non reproduction volontaire, mariage lointain, mariage proche (le plus proche étant le mariage dit arabe), mais nous ne tenons pas encore les raisons théoriques qui permettraient d'expliquer la présence dans telle ou telle société de l'un de ces systèmes. Ceux-ci ne sont d'ailleurs pas en nombre infini. Il n'existe après tout que quatre possibilités « logiques » d'établir des rapports sociaux de filiation, par les hommes, par les femmes, par les hommes et les femmes de façon distincte, par les hommes et les femmes mais de façon indifférenciée. Tous les systèmes de parenté se distribuent entre ces quatre grands types. Mais quelles sont les circonstances qui favorisent l'apparition d'un système matrilineaire ? Certains ont évoqué le rôle des

femmes dans les sociétés pratiquant l'agriculture extensive en Afrique — la ceinture matrilineaire de l'Afrique —, en Mélanésie ou en Amérique ; et cependant tant de sociétés, dans ces mêmes régions, ont des systèmes patrilineaires ! On a alors évoqué le rôle des hommes dans l'élevage pour expliquer la présence massive des systèmes patrilineaires chez les pasteurs nomades. Cela est largement vérifié, mais il faut encore expliquer les éléments matrilineaires du système touareg ! On a aussi évoqué le rôle des hommes dans une agriculture intensive combinant l'élevage et l'agriculture, comme en Europe occidentale depuis l'Antiquité, mais cette combinaison n'existe pas dans certaines sociétés d'Asie fortement patrilineaires. Que dire des systèmes bilinéaires ? des systèmes cognatiques⁹ ?

L'analyse du cas des Mbuti comme de tout autre cas ne dépend donc pas seulement de la masse et de la richesse des informations empiriques dont on dispose ou disposera sur l'écosystème au sein duquel ils vivent. Elle dépend aussi des progrès théoriques que l'on fera dans l'analyse des circonstances qui ont pu favoriser l'apparition répétée de tel ou tel des grands types de systèmes de parenté. La chaîne n'est pas encore construite qui permettrait, en partant des conditions matérielles d'existence et de la nature des forces productives, matérielles et intellectuelles, de comprendre quelque chose de plus que les règles de résidence dans le fonctionnement des systèmes de parenté, et ce plus, ce sont les structures profondes de ces systèmes, celles engendrées par leur fonction première qui est de produire des relations de filiation et d'alliance entre les individus et les groupes qui composent une société. On pourrait également rechercher les liens qui existent entre les conditions matérielles d'existence des Mbuti et les formes d'autorité et de pouvoir au sein des bandes locales. Le contraste avec certaines sociétés australiennes serait saisissant. A l'inégalité relativement peu accusée de statuts et de pouvoirs existant chez les Mbuti entre les hommes et les femmes, et même entre les générations, s'opposerait la domination accusée des hom-

mes dans les sociétés australiennes, domination qui s'exerce aussi bien sous la forme du contrôle de la circulation des femmes entre les groupes de parenté qu'à travers des systèmes complexes d'initiations qui ségrèguent des années durant les garçons et les filles. Nous en resterons là, car c'est un tout autre champ de problèmes qui apparaît, celui des rapports entre les sexes dans les diverses sociétés.

Exposer quelques-unes des difficultés qui se dressent lorsqu'on travaille sur un cas particulier ne doit pas conduire à conclure qu'il n'y a guère d'intérêt théorique à analyser avec précision les conditions matérielles d'existence des diverses populations qui coexistent à la surface de la terre. Nous allons apporter la preuve du contraire en utilisant une fois de plus les travaux de Richard Lee et de Nancy Howell sur les Bushmen du désert de Kalahari. Ces travaux portaient sur l'espacement des naissances, mais ils ont été menés de telle sorte qu'ils ouvrent de nouvelles perspectives pour les effets démographiques et économiques qu'a pu entraîner, à diverses reprises au cours de l'histoire, la sédentarisation (volontaire ou forcée) des populations de chasseurs-collecteurs nomades.

Chez les Bushmen qui vivent dans un milieu semi-aride, les femmes pratiquent la collecte des plantes et des fruits sauvages, et fournissent les deux tiers de la nourriture consommée annuellement par leur « camp ». Celui-ci compte normalement entre dix et cinquante individus résidant à moins d'un mille d'un point d'eau. Richard Lee¹⁰ a calculé qu'une femme adulte parcourt 2 400 km en moyenne par an en activités économiques et en visites à d'autres bandes, et effectue la moitié de cette distance en portant de lourdes charges de nourriture, de bois de chauffage, d'eau, et bien entendu d'enfants.

Un enfant est sevré vers quatre ans. Les deux premières années, il est constamment porté par la mère (2 400 km). A mesure qu'il grandit, ce chiffre décroît (1 800 km environ la troisième année, et 1 200 la quatrième). En quatre ans la femme parcourt une distance totale de 7 800 km au cours de

laquelle le poids de l'enfant s'ajoute à celui des autres charges qu'elle transporte. Étant donné que la mobilité est une des contraintes nécessaires de l'activité économique de cueillette et de transport de charges d'une femme, le travail dépensé pour le transport des jeunes enfants doit se maintenir dans des limites compatibles avec l'accomplissement régulier et efficace de ses activités économiques. Or cela dépend avant tout de l'espacement des naissances. On a calculé que, sur dix ans, si l'espacement des naissances est de cinq ans, une femme aura eu deux enfants et le poids à transporter en plus en moyenne aura été de 7,8 kg. Si l'espacement est de deux ans (sans faire entrer en ligne de compte le taux élevé de mortalité infantile), le poids à transporter est de 17 kg en moyenne générale et, pour quatre de ces dix ans, de 21,2 kg.

Théoriquement, un espacement des naissances d'au moins trois ans serait compatible avec les contraintes matérielles imposées par le mode de production des Bushmen — ce que semblent vérifier les statistiques. De l'existence de ces contraintes, les Bushmen ont parfaitement conscience, puisqu'ils déclarent qu'« une femme qui met au monde un enfant après l'autre, comme un animal, à mal au dos en permanence ». Par ailleurs, ils tuent l'un des jumeaux à la naissance, pratiquent l'infanticide des enfants nés déficients et s'abstiennent de rapports sexuels durant les douze mois qui suivent chaque naissance. Cependant cette « politique démographique » consciente ne suffit pas à expliquer pourquoi l'espacement des naissances est statistiquement d'au moins trois ans, puisque après un an d'abstinence, les femmes reprennent leur activité sexuelle ; on pourrait s'attendre à ce qu'elles soient aussitôt enceintes à nouveau.

Il semble qu'interviennent alors des facteurs biologiques, inintentionnels et, avant tout, le fait que l'allaitement prolongé des enfants supprime l'ovulation chez les femmes. Or, comme le suggère Nancy Howell¹¹, l'allaitement prolongé s'impose chez les chasseurs-collecteurs du fait de

l'absence d'aliments facilement digestibles par l'enfant parmi les produits alimentaires sauvages que consomment les Bushmen, aliments que produisent les agriculteurs et les éleveurs (bouillies, lait d'animaux domestiques, etc.). Le lait maternel est donc non seulement une nourriture indispensable, mais il est la seule nourriture disponible étant donné la base technique de ces sociétés. La même remarque a été faite pour les aborigènes australiens par Meggitt, et par Yengoyan qui a analysé l'aspect « économique » de cet espacement : « La période prolongée de nourriture au sein non seulement forçait les populations à limiter leur nombre, mais aussi diminuait l'utilité complète d'une femme en tant que partenaire économique. »

Richard Lee suggère que le seul fait de l'instauration d'un mode de vie sédentaire, en diminuant la mobilité des femmes, semble suffire à éliminer les effets biologiques négatifs qu'exerce le mode de vie nomade sur le taux de fertilité des femmes, et peut entraîner une tendance à l'expansion croissante de la population *avant tout accroissement des ressources alimentaires* par d'autres modes matériels de production, l'agriculture ou l'élevage par exemple. Cela a été vérifié expérimentalement à propos des aborigènes australiens par les travaux d'E. Lancaster Jones sur lesquels s'est appuyé Yengoyan. La sédentarisation dans des réserves et le changement de régime alimentaire par l'apport de rations alimentaires distribuées par les Européens se sont accompagnés d'une explosion du taux de natalité qui, jointe aux effets du contrôle médical, a produit un taux de croissance de la population bien supérieur à celui que l'on peut reconstruire pour la période précoloniale.

Mais un autre aspect intéressant de ces travaux qui cette fois ouvre sur de vastes perspectives historiques est de suggérer qu'une croissance démographique exceptionnelle aurait pu exister chez les collecteurs néolithiques du Proche-Orient qui exploitaient des peuplements denses de graminées sauvages, ancêtres de nos céréales, ou chez les populations établies sur les bords de rivières ou le littoral de

mers poissonneuses en Amérique ou dans le Sud-Est asiatique¹². La croissance de ces populations néolithiques serait concomitante de leur sédentarisation auprès de sites d'une très grande richesse, et à supposer que cette croissance ait pu commencer sans accroissement des ressources spontanées de la nature, elle n'a pas dû pouvoir se prolonger ni s'amplifier sans une intervention active des populations sur la reproduction des plantes sauvages pour les domestiquer, sans une transformation des conditions matérielles et sociales de la production.

Il y aurait donc eu passage d'une forme sociale de production et d'existence à une autre. Mais l'analyse des rapports de transformation existant entre différentes formes de société n'est pas aisée, car s'il est difficile de distinguer des formes sociales différentes lorsqu'elles présentent des aspects superficiels communs, il n'est pas non plus facile de reconnaître des formes sociales semblables sous des aspects superficiels différents. C'est là que l'approche théorique qui se contente de procéder cas par cas se heurte à des barrières infranchissables. Leach a bien montré, avec l'exemple des Katchin de Birmanie, qu'une société à rangs, dominée par un chef — qui est, ou prétend être, le dernier-né des descendants du dernier des fils de l'ancêtre fondateur de son village —, peut, dans certaines circonstances, devenir une société sans hiérarchie interne, sans chef, puis redevenir dans d'autres circonstances encore une société à chefferie. Les Katchin disent des sociétés hiérarchisées qu'elles sont « de type *gumla* » et des sociétés sans chef qu'elles sont « de type *gumsa* ». Bien que les explications données par Leach de ces évolutions réversibles ne nous semblent pas suffire, puisqu'il y voit essentiellement un fait idéologique (l'effet de choix successifs de l'un ou l'autre des modèles d'organisation sociale offerts aux Katchin par leur système de valeurs), l'analyse de tels exemples est d'une importance cruciale pour nous faire découvrir les conditions de transformation des structures sociales.

Dans le même ordre d'idées, Jonathan Friedman a tenté de démontrer que les sociétés katchin, chin, naga et wa de Birmanie, qui apparaissent à première vue comme des régimes sociaux et économiques profondément différents, appartiennent en fait à un même groupe de transformations. La société katchin est hiérarchisée, aristocratique et dispersée en hameaux de faible population ; la société naga est démocratique et concentrée en gros villages. La première pratique une agriculture extensive sur brûlis, la seconde une agriculture intensive dans un environnement déforesté. Cependant, selon J. Friedman, il existerait entre ces formes sociales différentes un rapport interne qui proviendrait de ce qu'elles appartiennent toutes à un même système de transformations structurales. L'analyse doit donc aller au delà des différences visibles, vers des mécanismes invisibles qui engendreraient ces différences à partir des propriétés structurales d'un même groupe de rapports sociaux.

Le passage d'une forme sociale à une autre met en œuvre des relations d'incompatibilité entre de nouvelles fonctions et d'anciennes structures apparues et reproduites dans d'autres conditions. Il prend la forme d'un développement contradictoire des éléments combinés au sein de ces structures et du développement de contradictions entre ces structures à l'intérieur du système où elles s'articulaient sous la dominance de l'une d'entre elles. Arrêtons-nous sur ce terme de « contradiction ».

CONTRADICTIONS ET ÉVOLUTION DES SYSTÈMES SOCIAUX ET DES RAPPORTS DE L'HOMME AVEC LA NATURE

La cybernétique, en mettant en évidence cette forme parmi d'autres de régulation des systèmes qu'on appelle la rétroaction (ou *feedback*), a posé dans des termes nouveaux le problème de l'existence de contradictions internes aux

systèmes (physiques ou sociaux). Les mécanismes de rétroaction assurent une indépendance relative à un système par rapport aux variations de ses composantes internes et de ses conditions externes de fonctionnement. Il faut distinguer entre rétroaction négative et rétroaction positive, la première induisant une variation de sens contraire à la variation qui a provoqué le jeu d'effet en retour, la seconde induisant une variation qui va dans le même sens et en amplifie les effets.

La condition de reproduction d'un système n'est donc pas l'absence de contradictions à l'intérieur d'un système, mais l'existence d'une *régulation* de ces contradictions qui *maintient provisoirement l'unité*. Un système social ou un écosystème naturel ne sont donc jamais une totalité entièrement « intégrée » comme le prétendent les fonctionnalistes, anciens ou nouveaux. C'est une totalité dont l'unité est l'effet « provisoirement stable » des propriétés de compatibilité structurale entre les éléments qui composent une structure ou entre les structures qui composent un système. Pour cette raison, il est nécessaire de distinguer entre contradictions internes à un niveau de fonctionnement de la société et contradictions entre niveaux d'organisation de la société. On peut citer comme exemple les contradictions propres à l'organisation politico-économique de la Cité grecque, l'opposition entre hommes libres et esclaves d'une part, et celle entre citoyens et métèques parmi les hommes libres de l'autre. Le développement aux VI^e et V^e siècles d'une production marchande reposant sur le travail d'esclaves toujours plus nombreux et impliquant un rôle croissant des marchands métèques constitua à la fois la base de l'ascension d'Athènes et la raison de ses difficultés intérieures, lesquelles aboutirent, après la guerre du Péloponnèse, au repli sur soi et à une certaine stagnation. La Cité-État connut plus tard un nouveau départ, mais au prix de la mutation profonde de son régime politico-économique, puisqu'elle perdit son indépendance et son caractère original pour passer peu à peu sous l'autorité du pouvoir

monarchique macédonien. Ce fut la naissance d'un autre monde, le monde hellénistique, au sein duquel les formes traditionnelles de la Cité se maintinrent longtemps encore, mais avec un contenu nouveau.

Précisons deux points importants : la notion d'unité des contraires qui se dessine ici ne peut en aucune façon se confondre avec celle, métaphysique et non scientifique, d'identité des contraires telle que l'avait définie Hegel. Il y a certes complémentarité et opposition entre les maîtres et les esclaves, mais en aucune façon un maître n'est à la fois lui-même et son esclave, s'opposant lui-même à lui-même, etc.¹³

Autre point important : parler de contradictions entre rapports sociaux est une manière de désigner l'existence de relations d'incompatibilité entre les propriétés de ces rapports, entre leurs conditions de production et de reproduction. En tant que telles, ces contradictions sont des rapports entre des propriétés de rapports, des rapports au second degré, sans finalité, inintentionnels. En tant que telles, elles ne surgissent d'aucune volonté. Elles apparaissent quand naissent les rapports sociaux, puisqu'elles ne sont rien d'autre que les limites objectives des conditions de reproduction de ces rapports. Pour être plus précis, elles ne sont rien d'autre que les effets négatifs des propriétés des rapports sociaux lorsque sont atteintes les limites aux conditions de leur reproduction. Effets négatifs sur ces rapports eux-mêmes, sur leur structure interne, sur les éléments qu'ils combinent. Effets négatifs sur l'articulation de ces rapports avec les autres rapports sociaux qui composent avec eux un type de société. Développement contradictoire, développement de contradictions inintentionnelles au sein du procès de reproduction de cette société.

Les contradictions inintentionnelles pèsent de façon déterminante sur l'évolution des sociétés. Mais elles n'agissent pas seules et ne suffisent pas à expliquer cette évolution. Celle-ci ne peut se réaliser hors de l'intervention active, consciente des hommes qui veulent lui donner, selon

la place qu'ils occupent dans la société, selon les intérêts qu'ils pensent devoir défendre, telle ou telle direction. Et, dans la mesure où ces places sont distinctes et ces intérêts se composent ou s'opposent, l'action consciente des hommes prend nécessairement en charge tout ou partie des contradictions contenues dans les rapports sociaux. Cependant cette action consciente des hommes n'en est pas moins confrontée et soumise aux propriétés objectives des rapports sociaux au sein desquels et sur lesquels elle agit.

L'histoire est le produit de la rencontre de ces deux logiques, de ces deux ensembles de forces intentionnelles et inintentionnelles, de l'action consciente des hommes — qui souvent s'interrompt et parfois aboutit à ses fins — et de l'action ininterrompue des propriétés de leurs rapports, action sans intention, propriétés sans but. Le degré de contrôle de l'homme sur son destin dépend donc en dernier ressort de sa capacité à prendre conscience et surtout à prendre en charge la part inintentionnelle de son existence. La différence entre l'histoire et l'évolution de la nature sans l'homme, c'est précisément qu'aucune espèce animale n'est capable de prendre en charge les conditions objectives de son existence. Les écosystèmes naturels sont des totalités relativement stables de populations végétales et animales dont les rapports évoluent sans qu'aucune puisse agir véritablement sur les causes de cette évolution. Elles s'adaptent à leurs effets.

Pour conclure, nous ajouterons deux exemples d'évolution de sociétés qui relèvent d'un monde encore vivant aujourd'hui ou qui s'est achevé tout juste hier.

Eleanor Leacock, nous l'avons vu, a vécu et travaillé en 1950 et 1951 parmi les indiens Montagnais Naskapi, dans un groupe algonkin vivant au centre et au sud-est de la péninsule du Labrador, au nord du Canada. En plus de ses observations personnelles, elle a utilisé les archives des jésuites installés au Canada depuis le XVII^e siècle¹⁴ et particulièrement la relation de voyage de Paul Le Jeune en 1633-1634¹⁵. Elle a montré que cette société de chasseurs-

collecteurs constituée de bandes exogames de composition instable, au système de parenté probablement cognatique à inflexion matrilinéaire, et ne possédant pas de droits exclusifs sur un territoire de chasse, avait évolué vers une forme moderne d'organisation des bandes, devenues patrilinéaires et endogames, de composition beaucoup plus stable et chez qui les territoires de trappe pour les animaux à fourrure sont appropriés de façon individuelle et hérités de père en fils.

L'ancienne forme d'organisation était adaptée à des activités de chasse au gros gibier (caribou) qui exigeaient une coopération constante des sexes et des groupes. A cette époque les petits animaux comme le renard n'étaient pas recherchés car leur fourrure n'est pas assez solide pour fabriquer des vêtements de chasse et leur chair n'était pas appréciée. Avec le développement du commerce des fourrures et de la chasse à la trappe, avec l'établissement de lignes permanentes de trappes, il y a eu stabilisation du territoire et du personnel des bandes, individualisation du procès de travail, accroissement de l'importance des hommes dans ce procès et passage à la patrilocalité ainsi qu'à la patrilinéarité. Ces diverses transformations ont abouti à la constitution de bandes endogames et à un renversement des règles de mariage. Il s'agit donc d'une transformation de tous les éléments internes qui constituaient les structures d'organisation de la société, avec inversion de leur sens. Cependant, l'organisation générale sous forme de bandes subsiste, encore qu'elle soit aujourd'hui menacée de disparaître avec le développement de l'économie monétarisée, et la politique d'« assistance sociale » menée par le gouvernement canadien à l'égard des Indiens.

Un autre exemple particulièrement remarquable des effets sur l'organisation et la reproduction des sociétés des transformations des modes de production et des conditions matérielles d'existence est celui de la formation et du développement, à partir du XVII^e siècle, d'un type original d'économie et de société parmi les Indiens des plaines

d'Amérique du Nord. Par une analyse très fouillée, Symmes C. Oliver a montré que ce type de société, dont l'économie de chasse reposait sur l'usage récent du cheval et plus tard du fusil, était adaptée à l'écologie particulière du bison qui lui imposait deux contraintes opposées : l'une de dispersion des bandes pendant l'hiver quand les troupeaux de bisons se divisent et l'autre de concentration pendant l'été, quand les bisons se rassemblent dans les plaines pour reprendre leur migration. Pour chaque bande, la dispersion signifie l'indépendance pendant quelques mois, et la concentration une certaine dépendance réciproque ; car si une bande attaque seule un troupeau immense, elle y trouve certes ses moyens d'existence, mais elle en provoque également la fuite et prive ainsi les autres bandes de ces mêmes ressources.

Il faut donc une organisation sociale qui associe la flexibilité et la mobilité des chasseurs nomades, et quelque chose d'analogue à l'organisation plus centralisée des sociétés tribales agricoles, ou combinant l'agriculture et la chasse. Or ce qui fut particulièrement remarquable dans le cas des Indiens des plaines, ce fut la convergence et l'uniformisation de plus en plus grande des formes d'organisation sociale qui se développèrent au sein de tribus dont les structures, à l'origine, étaient très différentes, voire opposées. Celles du Nord et de l'Ouest, les Cree, les Assiniboin, les Comanche, provenaient de groupes qui, auparavant, pratiquaient la chasse et la cueillette à pied, et vivaient en bandes de composition fluide. Celles de l'Est et du Sud-Est étaient à l'origine des populations d'agriculteurs qui, au sud surtout, le long du Mississipi, vivaient en villages sédentaires sous l'autorité de chefs héréditaires et de prêtres.

Très vite, en un siècle, un nouveau mode de production et d'organisation sociale se forma et se généralisa au sein de ces tribus, sans véritable effondrement des rapports sociaux originels, mais avec transformation par addition de nouvelles fonctions et suppression ou remodelage des anciennes. Ceux des groupes qui antérieurement étaient des

horticulteurs sédentaires organisés en chefferies furent contraints de se donner une organisation plus hiérarchisée pour imposer une discipline commune à toutes les bandes locales, nécessaire au succès des grandes chasses collectives d'été.

Bien loin que les anciens rapports de production et autres rapports sociaux aient disparu d'un coup de la scène de l'histoire, ils se métamorphosèrent grâce aux capacités d'imitation, d'emprunt et d'invention des hommes. Ils furent à l'origine des formes qu'ont revêtues et des lieux où se sont manifestés, au sein des anciennes formes de production et de vie sociales, les effets des transformations des conditions matérielles d'existence des Indiens.

En définitive, c'est toujours dans les propriétés et les nécessités inintentionnelles des rapports sociaux et des conditions d'existence que l'intention et l'action humaines prennent leurs racines et rencontrent les limites de leurs effets. L'histoire n'explique donc rien puisqu'il faut, elle aussi, l'expliquer. Et pour la comprendre, il faudrait être capable de la remettre au possible, de découvrir le nombre — toujours limité — des possibilités de transformation que peuvent accomplir telle ou telle structure sociale ou telle combinaison de ces structures, prises dans les variations de leurs conditions de reproduction.

NOTES

* Ce chapitre a été composé à partir de la matière de deux articles. Le premier : « Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement » a été préparé pour la réunion sur l'homme et son environnement qui s'est tenue à l'Unesco en février 1974 ; il a été reproduit avec l'accord de l'Unesco, (C) Unesco, 1974 dans *Information sur les Sciences sociales* 13 (6) pp. 31-60. Le second : « Anthropologie et biologie : vers une coopération nouvelle » a paru dans *Revue internationale des Sciences sociales* XXVI (4), 1974 : 666-690.

1. Par « structure », nous entendons l'armature et la logique de fonctionnement d'un rapport social. Par « causalité structurale », nous entendons la série des effets de cette structure à la fois sur ses composantes internes et sur la structure des rapports sociaux qui lui sont connectés.

2. Nous reviendrons plus longuement sur ce thème dans le chapitre 3 : « La part idéelle du réel », pp. 167-220.

3. Cf. E. LEACOCK, « The Montagnais " Hunting Territory " and the Fur Trade », *American Anthropologist* 56 (5), 1954, pt. 2 (Supplement). « Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi) », *Southern Journal of Anthropology* 11, 1955, pp. 31-47.

4. L'univers idéal est le système des idées, des valeurs, des croyances et des représentations constitutives d'une société, et non l'ensemble de ses idéaux.

5. Cf. J.V. MURRA, *El « control vertical » de un maximo de pisos ecologicos en la economía de las sociedades andinas*. Huanuco (Perú), Universidad Hermilio Valdizan, 1972.

6. Cf. *infra*, chap. 3 et 5.

7. Cf. C. TURNBULL, *Wayward Servants*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1966.

8. Nous renvoyons aux analyses faites en 1973 dans *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero.

9. Cf. A. RICHARDS, ed., *Economic Development and Tribal Change*. Cambridge, W. Heffer, s.d. ; A. RICHARDS, *Land, Labor and Diet in Northern, Rhodesia*. Oxford, Oxford University Press, 1939 ; J. GOODY & S.J. TAMBIAH, *Bridewealth and Dowry*. Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

10. R.B. LEE, « Kung Bushman Subsistence : an Input-Output Analysis », in : *Ecological Essays*. Ottawa, National Museum of Canada, 1966.

11. N. HOWELL, *Demography of the Dobe Arca !Kung*. New York Academic Press, 1979.

12. Cf. C. SAUER, *Agricultural Origins and Dispersal*. New York, The American Geographical Society, 1952.

13. Cf. G. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, tome 1, 1807.

14. Cf. « Matrilocality... », *art. cit.*

15. La relation de P. Le Jeune se trouve dans les tomes VI, VIII, XII, XIV et XX de l'ouvrage de R.G. THWAITES, ed, *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland, The Burrows Brothers Cy, 1906, 71 vol.

Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes *

Le problème des formes de propriété de la nature et de leurs fondements n'a jamais cessé d'être débattu par des théoriciens de toute espèce, théologiens, philosophes, économistes, historiens et bien sûr juristes, mais nous laisserons leurs thèses et hypothèses de côté pour nous borner à analyser des matériaux accumulés par l'anthropologie depuis quelques décennies. Non que nous les ignorions ou qu'ils n'aient rien apporté, mais il n'entre pas dans notre propos d'en faire l'inventaire et de leur rendre justice un à un. De plus, s'appuyer sur l'anthropologie d'aujourd'hui n'est pas méconnaître qu'avant de devenir une discipline scientifique et même académique dans la seconde moitié du XIX^e siècle, depuis l'Antiquité (Hérodote, Tacite, et d'autres) l'anthropologie a été l'œuvre de précurseurs multiples (voyageurs, militaires, fonctionnaires, missionnaires...) qui prirent la peine, par goût ou par ordre, de nous informer sur les manières de vivre et de penser des nations « sauvages et barbares » au hasard de leurs soumissions à la loi de nos nations « civilisées ». Or c'est dans leurs œuvres que les théoriciens sont venus tour à tour faire provision de quelques exemples exotiques pour donner plus de poids à leur argumentation et d'universalité à leurs conclusions.

Que devenait, dans ces usages « théoriques », le fait

exotique auparavant appréhendé (mais comment ?) et rapporté (mais dans quels termes, à travers quels concepts ?) par un voyageur ou un administrateur de passage ? A la lecture de Montesquieu, de Rousseau ou d'Adam Smith, le fait exotique apparaît non comme le point de départ d'une recherche délibérément centrée sur lui que comme l'illustration d'une idée, d'une thèse née avant lui et sans lui. Mais il y a aussi de nombreux cas où la connaissance de réalités exotiques nouvelles a fait avancer la pensée vers des conclusions qui, sans elle, n'auraient pu être atteintes. Un seul exemple, célèbre, celui de Locke qui, en 1690, dans le chapitre IV de son *Second Traité sur le Gouvernement*, posait précisément le problème de la diversité des formes de propriété de la nature et celui de leur évolution. Sa thèse est qu'à l'origine la terre était propriété « commune » mais que cela n'a pas empêché la propriété particulière de se former à partir du « travail », car le travail appartient « en propre » à chacun et « a fait sortir les choses de leur état commun ». Nous ne nous attarderons pas pour l'instant sur la thèse elle-même, que nous retrouverons dans la première et la troisième parties de ce texte, mais nous nous arrêterons sur les preuves avancées. Locke, s'il invoque la « raison naturelle » et s'appuie sur un passage de la Bible selon lequel Dieu a donné à Adam, à Noé et à ses fils la terre en commun, affirme néanmoins « qu'il ne peut y avoir de plus évidente démonstration sur ce sujet que celle que nous présentent les divers peuples de l'Amérique »¹.

Pourquoi cette importance des Indiens « américains », importance qui confère aux ouvrages qui en rapportent les coutumes, à une anthropologie qui ne porte pas encore ce nom, un rôle théorique privilégié ? Tout simplement parce que Locke aborde et utilise dans son argumentation ces réalités ethnographiques et historiques à partir d'un principe d'analyse de portée générale qui lui semble acquis, c'est-à-dire suffisamment démontré, à savoir que « in the beginning all the world was America/au commencement le monde tout entier était [comme] l'Amérique ». On aper-

çoit clairement la raison de la valeur des exemples américains et avec eux plus généralement de l'anthropologie. C'est qu'ils permettent à la pensée de se trouver en présence des formes premières de la vie sociale, à l'origine des institutions, et, par là, d'apercevoir le principe caché de leur évolution ultérieure. Le principe théorique explicite qui confère à l'usage des matériaux anthropologiques une portée générale est donc l'hypothèse que les formes contemporaines d'organisation sociale rencontrées chez les sauvages correspondent aux formes passées et dépassées d'organisation sociale des peuples civilisés. Cette hypothèse de correspondance entre le présent et le passé, l'ethnographique et l'historique, légitime une certaine manière d'analyser et de comparer les institutions sociales.

Cette hypothèse, Locke n'en était pas l'auteur et son originalité fut de lui avoir donné une forme simple, populaire, et d'en avoir fait un usage philosophique systématique. Elle s'était élaborée un siècle plus tôt dans la pensée de certains voyageurs ou compilateurs de récits de voyage comme le père Joseph De Acosta dans son *Histoire naturelle et morale des Indes* (1589). Mais on la trouvait déjà dans l'Antiquité chez Hérodote, ou chez Thucydide qui affirmait au début de ses *Historiai* (récits d'enquête et traité d'histoire) que « les Grecs vécurent autrefois comme les Barbares vivent aujourd'hui. »². On la trouve également dans *La Politique* d'Aristote ou le *De Natura Rerum* de Lucrèce, chez Porphyre comme chez Varron. Or, réinventée au XVI^e siècle, cette manière d'analyser les faits exotiques n'a pas cessé d'être pratiquée jusqu'à nos jours. Le père Lafitau s'en sert en 1725 pour démontrer contre les athées que les peuples sauvages ont tous une religion et que leurs dieux ressemblent à ceux des anciens Grecs ou des Égyptiens. Et en 1877 Morgan, le fondateur de l'anthropologie scientifique moderne, s'en sert pour comparer, comme Lafitau, les coutumes des Indiens et celles des anciens Grecs et Romains, et montrer que les institutions familiales antiques, le *genos* grec et la *gens* romaine, se

comprennent beaucoup mieux quand on y voit une institution analogue au clan d'une tribu iroquoise. Il a fallu attendre le début du ^{xx}e siècle et la crise générale de l'évolutionnisme dans les sciences sociales pour que soit soumise à la critique et rejetée l'idée rigide contenue dans cette manière de raisonner, selon laquelle il existerait une évolution unilinéaire des institutions sociales imposée par des principes soit entièrement transcendants à l'histoire (père Lafitau), soit, comme chez Morgan qui croyait en Dieu et à un plan de l'Intelligence suprême, par des principes en partie transcendants (l'impulsion première et la direction générale) et en partie immanents à cette histoire (le rôle déterminant en dernière analyse des « modes de subsistance »).

Aujourd'hui, il nous faut construire une théorie beaucoup plus complexe de l'évolution des formes sociales car il apparaît que si la transformation des formes d'organisation sociale est en général irréversible, les mêmes formes peuvent provenir de points de départ entièrement différents et correspondre à des nécessités historiques différentes (comme les systèmes de parenté indifférenciés qui peuvent être le point d'arrivée ou de départ de systèmes unilinéaires). De plus il n'existe pas de référent absolu, de ligne particulière d'évolution investie du privilège de rendre visible une prétendue ligne universelle d'évolution de l'humanité. Enfin, tout en prenant pour hypothèse de travail l'idée que les conditions (sociales, matérielles, intellectuelles) historiques d'action sur la nature et de production de la base matérielle d'une société ont un effet déterminant sur l'organisation et les transformations de cette société — qui se trouve de ce fait comparable à un certain nombre d'autres et former avec elles un type dont les propriétés de fonctionnement sont particulières et les possibilités d'évolution spécifiques et donc limitées à un nombre fini qui reste aujourd'hui inconnu —, rien ne permet d'assigner à ces conditions sociales de production une forme et une évolution obligées. Les rapports de produc-

tion, la structure économique des sociétés sont à chercher selon les cas dans des lieux ou sous des formes totalement autres que dans la société capitaliste au sein de laquelle l'économique semble fonctionnellement et institutionnellement distinct de la religion, de la parenté, de la politique, c'est-à-dire des rapports sociaux que nous désignons par ces termes.

Après ce long préambule, il faut encore insister sur deux points. Rappeler au public non averti qu'il n'existe aucun critère théorique qui définisse les frontières de l'anthropologie et lui assigne l'étude de certaines sociétés à l'exclusion des autres. L'anthropologie s'est constituée à partir d'une situation de fait négative. Elle s'est intéressée à toutes les sociétés qui n'intéressaient pas l'historien ou l'économiste parce que ces derniers ne trouvaient pas pour les étudier de documents écrits. Et ces sociétés laissées pour compte n'étaient pas nécessairement toutes aux antipodes. Les communautés villageoises d'Europe, les tribus albanaises, grecques, etc. — dont l'organisation interne n'avait jamais intéressé dans ses détails les pouvoirs étatiques nationaux ou étrangers qui pesaient sur elles et s'étaient contentés d'enregistrer par écrit la part des coutumes qui suffisait à les contrôler et à les exploiter — étaient là toutes proches et au ^{xix}e siècle aussi mal connues que les tribus papoues ou amazoniennes. Pour les connaître il n'y avait qu'un moyen, aller les voir, vivre avec elles, apprendre leur langue et consigner par écrit ce qu'on avait appris.

Ce n'est donc pas parce qu'elles étaient primitives ou barbares que ces sociétés sont devenues l'objet de l'anthropologie, c'est parce qu'il fallait pour les connaître pratiquer une méthode spécifique, celle que dans leur jargon les anthropologues nomment « l'observation participante ». C'est cet état concret des choses, une ignorance qu'il fallait pour diverses raisons, militaires, missionnaires, économiques, surmonter et c'est l'obligation pratique de recourir à l'observation participante pour mettre fin à cette ignorance qui ont conjointement constitué peu à peu l'expérience des

anthropologues et leur champ d'action où se retrouvent pêle-mêle les dernières bandes de Bushmen, chasseurs-cueilleurs du désert du Kalahari, les tribus de Nouvelle-Guinée, les pasteurs d'Iran ou d'Asie centrale soviétique, les communautés villageoises du Pérou, de Java, de l'Inde ou d'Espagne. Ces matériaux hétéroclites, ce bazar de l'histoire offrent un avantage car ils constituent un lieu privilégié pour comparer une gamme immense de processus de transformation des formes de vie sociale au sein d'une multitude de conditions locales. Trouver de l'ordre dans une telle diversité a exigé la mise au point de méthodes rigoureuses et complexes de traitement des données pour y faire apparaître des lois de composition et de transformation engendrant des agencements internes stabilisés, des rapports sociaux saisis dans leurs « structures ». L'observation participante ne suffit donc pas. Elle doit être relayée par une analyse des données de terrain qui en fasse apparaître la logique structurelle.

APPROPRIATION ABSTRAITE ET APPROPRIATION CONCRÈTE DE LA NATURE

On désigne par propriété un ensemble de règles abstraites qui déterminent l'accès, le contrôle, l'usage, le transfert et la transmission de n'importe quelle réalité sociale qui peut être l'objet d'un enjeu. Avant d'analyser cette forme de propriété particulière qu'est la propriété d'une portion de la nature, d'un territoire, il convient de souligner cinq points fondamentaux.

Le premier point est que, formellement parlant, le concept de propriété peut s'appliquer à n'importe quelle réalité tangible ou intangible : la terre, l'eau, un masque, des connaissances rituelles, des formules magiques secrètes utilisées pour assurer la fertilité des plantes ou des femmes, un rang, le nom des morts, etc. C'est ce que rappelait, en

1928, Robert Lowie dans un article célèbre intitulé « *Incorporeal Property in Primitive Society* » (La propriété incorporelle dans la société primitive). Mais il importe tout autant de souligner que ces « réalités » doivent être l'objet d'un enjeu social (en anglais *subject to dispute*), c'est-à-dire apparaître comme une *condition* de la reproduction de la vie humaine.

C'est ainsi que chez les So, tribu de l'Ouganda, seuls les hommes les plus âgés des différents patrilignages sont autorisés à connaître et à invoquer le nom des ancêtres morts. Ils sont également considérés comme les intermédiaires obligés entre les hommes et Bergen, un dieu qui, dans leur pensée, contrôle la pluie et avec la pluie la vie, celle du bétail comme celle des hommes. Il est interdit aux autres hommes, aux non-initiés, et à toutes les femmes de prononcer ces noms, sous peine de mourir par sorcellerie ou sous l'effet d'autres formes de punition infligées par les ancêtres, les esprits ou les dieux, comme se prendre pour un singe et grimper aux arbres ou manger ses propres excréments.

De sorte que les règles de propriété, et c'est le second point, se présentent toujours comme des règles normatives, prescrivant certaines formes de conduite, et en interdisant d'autres sous peine de répression, de sanctions.

Ces règles normatives s'appliquent soit à tous les membres d'une société, soit seulement à un certain nombre d'entre eux. Mais même quand elles s'appliquent à tous les membres d'une société, elles tendent principalement à exclure de ces mêmes droits et devoirs les membres de toutes les autres sociétés, qu'elles soient voisines ou non. Pour résumer, les règles de propriété sont simultanément prescriptives, proscriptives et répressives (menaces de mort ou de châtements variés, soit humains, soit divins, physiques ou psychologiques, directs ou indirects, immédiats ou différés). Mais même lorsqu'elles ne s'appliquent qu'à certains membres d'une société (l'interdiction au Moyen Age pour les paysans français de posséder des chiens de

chasse), elles doivent, pour être respectées, être comprises de tous et doivent donc être enseignées à tous. C'est pourquoi tous les systèmes de droit contiennent un principe analogue à celui du droit français : « Nul n'est censé ignorer la loi. »

Les formes prises pour enseigner la « loi » varient immensément. Chez les Aranda, chasseurs-cueilleurs du Sud australien, les jeunes hommes apprennent de leurs aînés quelles portions du territoire tribal, terre ou eau, appartenaient à leur groupe de parenté, à leur section, puisque chez eux la parenté avait la forme d'une division de la tribu en quatre sections exogames. Cet enseignement leur était donné à l'occasion d'un grand voyage d'initiation qui durait plusieurs mois, au cours duquel ils parcouraient chaque pouce du territoire tribal dans toutes les directions en compagnie d'hommes âgés appartenant aux quatre sections. Pendant des jours et des jours leurs guides allaient enseigner à chacun des jeunes les frontières de la tribu et les limites des territoires de son propre groupe de parenté, ainsi d'ailleurs que les ressources en eau, en gibier, en plantes sauvages qu'ils pouvaient espérer de chaque portion de ces territoires. Connaissances nécessaires pour pouvoir guider plus tard à leur tour un groupe de familles de puits en puits le long des itinéraires de chasse et de cueillette. On leur apprenait également où trouver de l'eau et d'autres ressources en cas de sécheresse exceptionnelle, et quelles solidarités, quelles réciprocités faire jouer.

Mais leur éducation comprenait bien davantage que ces leçons d'écologie, d'économie ou de solidarité politique et parentale. Car chaque site, chaque accident de terrain, montagne, trou d'eau, rocher de forme étrange, avait son histoire, puisqu'ils étaient apparus dans les premiers moments du monde, dans ce Temps-du-Rêve comme l'appellent les aborigènes, où l'ancêtre d'une des sections s'était changé en lac, tel autre en caverne, tel autre en ancêtre des kangourous ou des grands lézards, ou encore du chien sauvage australien, le dingo. Ainsi le grand voyage

initiatique à travers les collines et les déserts était le moyen d'apprendre toutes les possibilités productives du territoire de la tribu et en même temps l'occasion de transmettre de génération en génération, en les confirmant, les droits de la communauté et des groupes et individus qui la constituaient sur tout ou partie des ressources de ce territoire.

Un autre point — mal exploré, mais d'une importance décisive — est que les règles de propriété d'une société se présentent sous forme de « systèmes » qui reposent simultanément sur plusieurs principes différents, voire opposés, mais combinés.

Cela s'oppose à une thèse de certains théoriciens des XVIII^e et XIX^e siècles qui affirmaient que dans les sociétés les plus primitives « tout appartenait à tous » et que la propriété (on pourrait aussi bien dire l'absence de toute propriété) reposait sur ce seul principe dit du « communisme primitif ». Malinowski, en 1926, n'eut guère de peine à démontrer que cette théorie ne s'appliquait pas à la société des îles Trobriand de Nouvelle-Guinée, et il suggéra qu'elle ne s'appliquait probablement à aucune société primitive, ce qui est aujourd'hui abondamment confirmé.

Au passage, rappelons que cette thèse simpliste n'était pas celle de Marx et d'Engels lorsqu'ils parlaient eux aussi de « communisme primitif », car ils se sont toujours élevés contre ce qu'ils appelaient l'idée d'un « El Dorado » primitif et ont insisté sans relâche sur le fait que dans les sociétés, même les plus primitives, existent, semble-t-il, au moins trois formes d'inégalité : entre les hommes et les femmes, entre les générations aînées et cadettes, entre les autochtones et les étrangers. Les données anthropologiques modernes ne paraissent pas infirmer l'existence de ces trois formes d'inégalité qui peuvent varier fortement en degrés, mais se trouvent dans toutes les sociétés sans classes. Par ailleurs, Marx et Engels avaient soumis à une critique bien plus dure que celle de Malinowski ou celle, aujourd'hui, de Louis Dumont³, l'idée d'égalité abstraite entre les hommes, idée qu'ils considéraient comme une représentation

« bourgeoise », c'est-à-dire comme convenant parfaitement aux inégalités constitutives des rapports de classes de la société bourgeoise qui a lutté pour l'abolition des privilèges de classe, mais jamais contre l'abolition des classes. Nous renvoyons sur ce point à la *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* (1875), à l'*Anti-Dühring* (1877) et aux trois brouillons de la fameuse lettre de Marx à Vera Zassoulitch (1882).

Quoi qu'il en soit, il semble aujourd'hui indéniable qu'existent dans toutes les sociétés — pour user des termes mêmes de Malinowski — des « systèmes de droits combinés », i.e. combinant des formes collectives et individuelles d'appropriation. Ces formes varient selon la « réalité » appropriée, et selon les moyens matériels et intellectuels de contrôle de la nature dont dispose une société.

Pour illustrer cette notion de « système combiné » de droits reposant sur des principes distincts, nous prendrons l'exemple des Siane, société de Nouvelle-Guinée étudiée par Richard Salisbury. Cette tribu est divisée en clans patrilineaires, eux-mêmes divisés en lignages placés sous l'autorité des frères aînés de la plus vieille génération. Il n'y a pas de pouvoir central et la société est gouvernée par les relations positives ou négatives, complémentaires ou opposées, entre les clans et leurs représentants. La vie matérielle repose sur la production de tubercules, de patates douces et de taro, sur la cueillette de plantes sauvages et sur la chasse au cochon sauvage, chasse qui a peu d'importance.

Chez les Siane, les règles de propriété des réalités matérielles et immatérielles sont de deux types. Dans le premier, un homme a des droits sur un objet comme un père (*merafo*) a des droits sur ses enfants ; il en est responsable devant la communauté et ses ancêtres. Entrent dans cette catégorie la terre, les flûtes sacrées, les connaissances rituelles, biens sacrés inaliénables qui « appartiennent » donc à la fois aux ancêtres morts, aux vivants et aux descendants qui sont encore à naître. Dans le second, un homme ou une femme a des droits sur un objet si celui-ci est

comme son ombre (*amfonka*) ; entrent dans cette catégorie les vêtements, les porcs, les arbres plantés, les haches, les aiguilles ; ces biens sont appropriés personnellement et sont aliénables.

Ces deux types de règles sont entre eux dans un rapport hiérarchique. Si quelqu'un est vis-à-vis d'une portion du territoire tribal dans une relation *merafo*, le travail qu'il a accompli pour y planter des arbres lui donne le droit de se les approprier individuellement (*amfonka*). Nous pouvons interpréter cette relation d'ordre comme le produit de deux principes de l'organisation sociale : d'une part seul le fait d'appartenir à la tribu, donc à un de ses groupes de parenté, ouvre des droits et fonde le premier principe du système, alors que le travail, individuel ou collectif, ne fait que s'ajouter, comme un second principe, au premier ; ainsi les intérêts communs l'emportent sur ceux de l'individu cependant que sur le plan du pouvoir et des formes d'autorité, le clan l'emporte sur chacun des lignages et sur chacun des individus. L'individu, en tant que membre de la tribu, a le droit de chasser et de récolter des plantes sauvages sur le territoire de la tribu. Mais il n'a le droit de cultiver que sur les terres de culture de son clan. En tant que membre d'une maison des hommes regroupant plusieurs lignages de son clan, il a plus de droits sur certaines portions du territoire de son clan que sur d'autres. Et en tant que membre d'un lignage, il a la priorité pour utiliser certaines parcelles des terres de son lignage sur les autres membres de celui-ci si c'est son père ou son arrière-grand-père qui les a défrichées, etc. En cas de conflit entre deux individus à propos de l'usage d'une parcelle, c'est celui des deux qui peut justifier du plus grand nombre de droits d'usage de cette parcelle qui a la priorité sur l'autre.

Ainsi l'appartenance à un groupe garantit à un individu l'accès aux ressources et les rapports des groupes entre eux multiplient et distribuent le nombre des possibilités offertes à l'individu. Son appartenance au groupe tribal lui donne des droits de chasse et de cueillette qui ne suffisent pas à son

existence ; par contre son appartenance à un clan, c'est-à-dire un groupe de filiation, lui assure l'essentiel de ses moyens matériels (et politiques) d'existence, puisqu'elle lui donne accès à de la terre cultivable et que l'agriculture fournit dans cette société l'essentiel des ressources matérielles. La relation hiérarchique au sein du système des règles de propriété subordonnant les droits *amfonka* aux droits *merafo* vise donc à limiter les contradictions d'intérêt entre les individus et les divers groupes auxquels ils appartiennent et qui les contrôlent.

Un autre exemple intéressant est le cas où différents groupes ethniques et politiques partagent des droits distincts et complémentaires sur les mêmes ressources. Les Incas privaient les tribus qu'ils soumettaient de tout droit de propriété sur leur sol. Celui-ci devenait propriété éminente de l'Inca. La terre était ensuite rendue aux tribus conquises qui gardaient sur elle des droits d'usage permanents, avec l'obligation en échange d'en cultiver une partie pour l'État, autrement dit pour l'Inca et pour son « père », le Dieu-Soleil, et ses prêtres. Dans beaucoup de langues, il existe des termes distincts pour désigner ces droits divers qui s'empilent sur une réalité donnée. En français, on distingue propriété (droit d'aliénation), possession, droit d'usage, etc. En anglais, *property, ownership, possession...* En allemand, *Eigentum, Besitzung*.

Quatrième point : les systèmes de droits de propriété distinguent toujours avec plus ou moins de précision la qualité (et par suite le nombre) de ceux qui possèdent des droits, et lesquels. Sont donc ainsi définies l'égalité ou l'inégalité des membres de la société par rapport aux « réalités » auxquelles ces droits donnent accès.

Ainsi, nous l'avons vu, chez les Siane les droits sur la terre et sur les connaissances rituelles sont exclusivement réservés aux hommes. Chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, les territoires de chasse et de culture, comme chez les Siane, sont la propriété indivise de lignages patrilineaires. Mais là, l'individu ne peut chasser sur tout le territoire

tribal. Les droits de propriété indivise ne sont transmis que par les hommes. Les femmes, si elles gardent après leur mariage et leur vie durant — sauf si la haine s'installe entre des beaux-frères et entre les lignages qui se sont alliés — le droit d'utiliser la terre de leurs ancêtres, ne peuvent transmettre ce droit d'usage à leurs enfants, puisque ceux-ci appartiennent au lignage de leur père. En revanche, elles transmettent à leurs filles les formules magiques qui permettent d'élever les porcs, en même temps que les noms à donner à ces porcs (élément matrilineaire dans une société patrilineaire). Par ailleurs, seuls les hommes possèdent les objets sacrés utilisés pendant les cérémonies d'initiation pour reproduire la force des futurs guerriers. Il est interdit aux femmes de les voir ou de les toucher⁴. Dans d'autres sociétés au contraire, les droits sur la terre sont transmis exclusivement par les femmes (en ligne matrilineaire), alors que les droits de succession au trône ou à la chefferie seront, dans la même société, transmis par les hommes en ligne patrilineaire.

A ces inégalités entre les sexes et entre les générations s'ajoutent souvent l'inégalité des droits entre une minorité sociale et le reste de la population. Aux îles Trobriand, l'aristocratie seule a le droit de pratiquer les rituels qui assurent la reproduction de la fertilité de la terre et des eaux (cf. Malinowski). Nous sommes ici en présence de lignages entiers qui possèdent le monopole de la pratique rituelle et non plus, comme chez les So d'Ouganda, d'un groupe d'hommes, aînés de leurs lignages et initiés au culte Keresan. Dans le cas des Trobriandais les groupes de parenté (matrilignages) qui composent la société ne sont pas équivalents les uns aux autres, mais sont rangés dans un ordre hiérarchique en termes de statuts et de droits de propriété.

Enfin une forme de propriété n'existe que lorsqu'elle sert de règle pour s'approprier concrètement la réalité. La propriété n'existe réellement que lorsqu'elle est rendue effective dans un procès d'appropriation concrète et par lui.

*Upanahy
1 ek des Banaya
DS La pde des gds shô.*

La propriété ne peut se réduire à un corps de règles abstraites sous peine de n'être qu'un ensemble de velléités condamnées à jouer le rôle de phantasmes individuels et collectifs. C'est là le cinquième point qu'il faut prendre en compte pour comprendre les diverses formes que peut emprunter la propriété dans les différentes sociétés.

SOCIÉTÉ ET TERRITOIRE

On désigne par territoire une portion de la nature et donc de l'espace sur laquelle une société déterminée revendique et garantit à tout ou partie de ses membres des droits stables d'accès, de contrôle et d'usage portant sur tout ou partie des ressources qui s'y trouvent et qu'elle est désireuse et capable d'exploiter.

Par « espace », on entend aussi bien une étendue de terre qu'une étendue d'eau et, de nos jours, un espace aérien ; les ressources « exploitables » au sein de ces espaces peuvent se rencontrer aussi bien sur le sol que dans le sous-sol, à la surface des eaux que dans leur profondeur. Chacun sait également qu'une réalité naturelle n'est pas en soi une ressource pour l'homme : par exemple, la force du vent ou celle de l'eau. Elle le devient à une époque déterminée de l'histoire et pour une période déterminée, au terme de laquelle elle est soit épuisée, soit abandonnée, parce qu'elle est remplacée par une autre. Mais dans tous les cas, une réalité naturelle ne devient une ressource pour l'homme que par l'effet combiné de deux conditions : d'abord qu'elle puisse directement ou indirectement satisfaire un besoin humain, posséder une utilité au sein d'une forme de vie sociale ; ensuite que l'homme dispose des moyens techniques de la séparer du reste de la nature et de la faire servir à ses fins. Cela implique d'une société qu'elle ait une certaine interprétation de la nature et qu'elle combine ces représentations intellectuelles à des

moyens matériels pour agir sur une portion de cette nature et la faire servir à sa reproduction physique et sociale.

← Ce que la nature fournit à l'homme, c'est d'abord, bien entendu, la nature de l'homme, espèce animale dotée d'un corps et obligée, pour se reproduire, de vivre en société. Mais elle lui fournit en plus des éléments matériels qui peuvent lui servir : a) de moyens de subsistance ; b) de moyens de travail et de production (outils ou matières premières pour en fabriquer) ; c) enfin de moyens de produire les aspects matériels de ses rapports sociaux, ceux qui composent la structure déterminée d'une société (rapports de parenté, rapports politico-religieux, etc.). Dans cette dernière catégorie se rangent aussi bien les plumes chatoyantes des oiseaux de paradis que les argiles ou les poudres minérales employées pour se décorer le corps et communiquer avec les ancêtres ou les esprits, aussi bien les masques de bois sculpté que les temples et leurs autels de pierre où demeurent les dieux. Vaut-il la peine de rappeler que les ressources que l'homme prélève dans la nature sont très rarement utilisables telles quelles et qu'elles doivent subir un certain nombre de changements de forme et d'état pour être transformées finalement en réalités « consommables » (par exemple, les tubercules sauvages ou le manioc domestique amer dont il faut exprimer les sucres vénéneux avant de s'en nourrir) ? Et quand chacun de ces moyens de subsistance, de production ou de reproduction des rapports sociaux est consommé, il faut recommencer à le produire.

La nature se présente donc pour l'homme sous deux formes, deux réalités complémentaires, mais distinctes (on pourrait aussi bien dire comme les deux côtés d'une même réalité) : à la fois sous la forme du corps « organique » de l'homme, c'est-à-dire sa réalité d'espèce animale sociale, et d'autre part, comme le milieu formant en quelque sorte le corps « inorganique » de l'homme, pour reprendre la belle expression de Marx dans les *Grundrisse der Kritik der*

politischen Ökonomie. On appellera donc « territoire » la portion de nature et d'espace qu'une société revendique comme le lieu où ses membres trouveront en permanence les conditions et les moyens matériels de leur existence. Bien entendu, dans aucune société, y compris la nôtre où se sont développées diverses visions matérialistes de la nature, les réalités naturelles ne paraissent se réduire à leurs aspects sensibles. Partout l'homme se les représente aussi comme composées de forces et de pouvoirs qui échappent à l'emprise des sens et en constituent la partie la plus importante pour sa propre reproduction. Pour cette raison, toutes les formes d'activités concrètes que l'homme a inventées pour s'approprier des réalités naturelles contiennent et combinent à la fois et nécessairement des gestes et des conduites « matérielles » pour agir sur leurs aspects visibles et tangibles, et des gestes et des conduites que nous appelons aujourd'hui « symboliques » pour agir sur leur arrière-fond invisible (rites précédant le départ pour la chasse, rites pour assurer la fertilité du sol, des femmes, etc.).

Ce que revendique donc une société en s'appropriant un territoire, c'est l'accès, le contrôle et l'usage, tout autant des réalités visibles que des puissances invisibles qui le composent, et semblent se partager la maîtrise des conditions de reproduction de la vie des hommes, la leur propre comme celle des ressources dont ils dépendent. Voilà ce que nous semble recouvrir la notion de « propriété d'un territoire ». Mais cette « propriété » n'existe pleinement que lorsque les membres d'une société se servent de ses règles pour organiser leurs conduites concrètes d'appropriation. Ces formes d'action sur la nature sont toujours des formes sociales, qu'elles soient individuelles ou collectives, qu'il s'agisse de chasse, de cueillette, de pêche, d'élevage, d'agriculture, d'artisanat ou d'industrie. Dans notre société, on appelle ces activités « travail » et l'on dénomme le développement organisé de chacune d'elles « procès de travail ». Dans ce cas, il faut logiquement considérer

comme du travail, et comme un aspect essentiel de chaque procès de travail, les moments et les comportements symboliques qui y figurent et à travers lesquels l'homme cherche à agir sur les forces invisibles qui contrôlent les réalités visibles qu'il s'efforce de s'approprier (pluie, chaleur, gibier, plantes, etc.). Mais il faut souligner que le mot travail n'existe pas dans de nombreuses langues, parce que n'existent pas les représentations qui lui correspondent. Chez les Maenge, horticulteurs de Nouvelle-Bretagne, les activités horticoles sont considérées comme un « échange » avec les morts et les dieux, non comme une « transformation » de la nature et moins encore comme une transformation de la « nature de l'homme »⁵. Idée commune aujourd'hui en Occident, mais qui y est apparue tardivement, sans doute au XVIII^e siècle.

En bref, les formes de propriété d'un territoire sont une part essentielle de ce que nous appelons la structure économique d'une société, puisqu'elles constituent la condition légale, sinon légitime aux yeux de tous, d'accès aux ressources et aux moyens de production. Ces formes de propriété sont toujours combinées avec des formes spécifiques d'organisation des procès de travail et de redistribution des produits issus de ces procès, leur combinaison formant la structure économique d'une société, son mode de production, son système économique. Décrire et expliquer les formes diverses de propriété de la nature c'est élaborer, grâce à la collaboration de l'histoire, de l'anthropologie et de l'économie, l'histoire raisonnée des systèmes économiques qui se sont succédé au cours de l'évolution de l'humanité.

Les formes de propriété d'un territoire sont donc à la fois un rapport à la nature et un rapport entre les hommes ; ce dernier est double : c'est un rapport entre des sociétés en même temps qu'un rapport à l'intérieur de chaque société entre les individus et les groupes qui la composent. Ces sociétés sont le plus souvent voisines, mais pas nécessairement : par exemple, les territoires coloniaux de la France,

de la Grande-Bretagne, de l'Allemagne ou de la Russie... Pour cette raison, quelle que soit la forme, individuelle ou collective, d'un processus quelconque d'appropriation concrète de la nature, cette forme est toujours celle d'un rapport social, l'effet de la structure d'une société. La conséquence théorique de ce fait est fondamentale : l'idée que l'individu, en tant que tel, indépendamment du groupe social auquel il appartient, est en tout lieu et à toute époque la source de droits de propriété sur la nature, est dépourvue de toute base scientifique. Bien entendu elle se retrouve dans l'idéologie de certaines sociétés à certaines époques, dont la nôtre, mais même là, elle n'est ni la source ni le fondement ultime des droits de l'individu. Carl Brickmann l'a fort bien exprimé dans l'article « Land Tenure » de l'*Encyclopedia of the Social Sciences* :

« L'attribution de la tenure du sol à un individu en tant qu'être distinct d'un groupe social, qu'il soit composé de contemporains ou de membres de générations successives, est un concept très moderne qui n'a jamais été complètement concrétisé même en économie capitaliste. Mais il en est de même de la tenure foncière en tant que droit individuel exclusif de tout droit concurrent. Ce qui peut sembler une contradiction dans les termes au sein de la notion de propriété définie par le droit romain ou le droit civil moderne (à savoir qu'il peut exister deux droits ou plus à la " propriété " d'une même chose) est évidemment la règle la plus générale parmi les institutions qui gouvernent la tenure foncière » (p. 74).

Marx, un siècle plus tôt, disait de façon plus lapidaire : « Un individu isolé ne peut pas plus être propriétaire d'une terre qu'il ne saurait parler. »⁶

Ainsi nulle part, même dans la société capitaliste la plus développée, n'existe de propriété individuelle de la terre dont l'individu puisse totalement user et abuser. Partout existe une forme ou une autre de limitation de son droit, fondée sur la priorité d'un droit communautaire, État, nation, couronne, etc. Le *jus uti et abutendi* définit un principe, une limite jamais totalement réalisée.

Lorsque, au cours de l'histoire, des individus possédèrent sur tout le territoire et sur toutes les ressources d'une société un droit prioritaire, tels le pharaon dans l'Égypte antique, ou l'Inca, ils ne les possédèrent pas à titre individuel, mais parce qu'ils étaient des « dieux » et personnifiaient à un degré supérieur la « souveraineté » de l'État et le pouvoir d'une caste/classe⁷ dominante sur tous les autres groupes et castes/classes de la société.

Dans ces exemples, la « propriété » d'un individu supérieur est à la fois la forme et l'effet de la concentration de la propriété foncière dans les mains d'une classe et/ou de l'État.

Nous pouvons maintenant décrire rapidement quelques formes de propriété du territoire que l'on rencontre dans les sociétés précapitalistes.

LE TERRITOIRE COMME RAPPORT ENTRE SOCIÉTÉS

a) Rappelons tout d'abord qu'il existe des sociétés qui ne « possèdent », semble-t-il, aucun territoire à elles. C'est le cas des Peul WoDaabe, pasteurs transhumants qui vivent aujourd'hui au Niger et qu'a étudiés Marguerite Dupire. Ils se sont lentement infiltrés sur le territoire de populations agricoles sédentaires, les Haoussa, qui leur permirent d'utiliser leur brousse ou les friches moyennant des taxes en bétail ou des services. Parfois, lorsque les Touareg, nomades eux-mêmes, contrôlaient les populations sédentaires sur le territoire desquelles transhumèrent les Peul, ceux-ci devaient à la fois aux Touareg et aux sédentaires des prestations en bétail et en services. Cette forme de transhumance collective n'implique donc aucune appropriation des pâturages, et, sur le territoire des mêmes populations agricoles, les parcours de populations pastorales distinctes, Peul, Bella, Touareg, s'enchevêtrèrent dans

une synchronisation fixée par l'usage pour éviter les conflits.

b) Il existe des cas, comme celui des Bassari, tribu du sud de l'Iran étudiée par Frederick Barth, où plusieurs sociétés pastorales nomades utilisent, chacune à tour de rôle et dans un ordre défini, le même territoire et les mêmes points d'eau. Chaque tribu se déplace le long d'une route (*il-rah*) qu'elle se représente comme un droit traditionnel d'utiliser certains pâturages à certaines saisons de l'année. En migrant ainsi, les nomades compensent les variations saisonnières des ressources écologiques de cette région (plaines torrides au sud, montagnes enneigées au nord) et ils en tirent le maximum d'avantages. Ce droit traditionnel inclut le passage sur des chemins ou routes aménagés, le pâturage sur les terres incultes ou en jachère, l'utilisation aussi bien des sources et rivières naturelles que des canaux d'irrigation tant de surface que souterrains (*ganats*).

Le déplacement de la tribu Bassari, en 1958, concernait 150 000 personnes et plus d'un million de têtes de bétail. D'hiver en été et d'été en hiver, ils avaient parcouru deux fois leur *il-rah*, route tribale de près de 500 km qui les avait menés des collines côtières du sud (650 m d'altitude) aux alpages du mont Kuhi-Bul au nord (4 000 m), soit une zone de transhumance de plus de 9 600 km². Les Bassari sont précédés au printemps et suivis en automne par la tribu des Kurdshuli-Lur. Ce système fluide aboutit à une utilisation quasi continue et presque maximale des ressources de chaque localité à chaque saison, ménageant l'avenir par un ajustement équilibré entre populations humaines et animales et ressources locales en pâturages et en eau. Ajustement aux contraintes techno-écologiques ne signifie pas absence de compétition entre les tribus, et si la population totale de la région (hommes + animaux domestiques) est déterminée par la capacité maximale de charge (*carrying capacity*) des pâturages locaux, les tribus les plus puissantes s'efforcent de faire coïncider leur arrivée sur ces

pâturages avec le moment où ces derniers sont à leurs capacités productives maximales.

Nous n'avons pas affaire à un déterminisme écologique mécanique, mais à des déterminations écologiques et technologiques (absence de procédés de stockage du fourrage, etc.) qui exigent une réponse adaptée au niveau des rapports de production et du pouvoir. Ces rapports impliquent évidemment une certaine politique vis-à-vis des communautés sédentaires locales dont les nomades parcourent les chaumes et avec lesquelles ils échangent des produits pastoraux et artisanaux contre des produits agricoles et industriels.

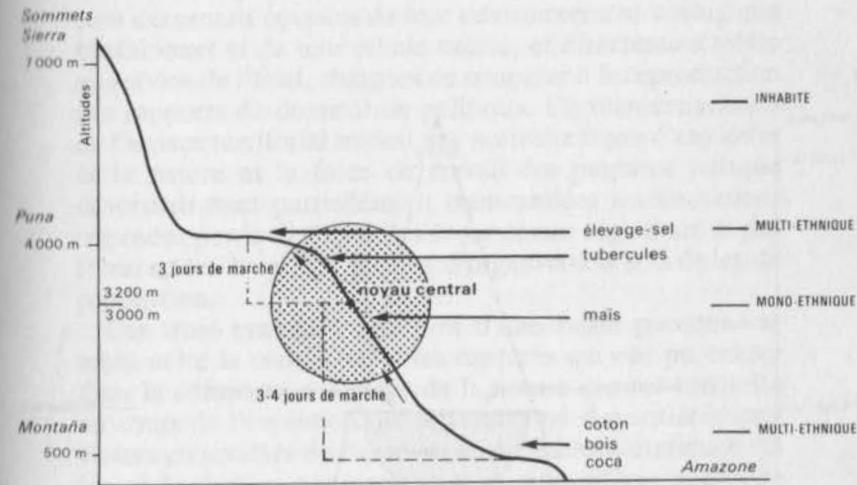
Owen Lattimore a montré qu'un système analogue existait chez les pasteurs mongols et que le pouvoir des *khans* reposait en partie sur la capacité de leur propre tribu de régler la succession des passages des autres tribus sur les pâturages et aux points d'eau qui étaient propriété commune de la confédération politique qu'ensemble elles formaient.

c) La structure territoriale des Bassari fait d'ailleurs partie d'une structure plus complexe. Les Bassari sont membres en effet d'une confédération tri-ethnique appelée Khamseh (de l'arabe « cinq ») qui comprend cinq « tribus » : trois tribus turcophones, Bahârîhu, Nafar, Inân-Lu, une tribu iranophone, les Bassari, une tribu arabophone. Or ces trois ensembles ethniques et linguistiques exploitent des étages situés à des altitudes différentes au sein des mêmes écosystèmes. Dans la partie haute, les turcophones élèvent des chameaux de Bactriane bien adaptés aux rigueurs de cette altitude. Plus bas les iranophones élèvent chevaux et petit bétail. Dans les zones de piedmont les arabophones vivent de l'élevage extensif des dromadaires.

d) A ces cas de sociétés qui exploitent simultanément des territoires conjoints, il faut ajouter celui de sociétés qui exploitent simultanément plusieurs territoires disjoints. John Murra en a montré un exemple, celui des sociétés andines incaïques et préincaïques. La communauté de

Chupaychu, décrite par le visiteur royal Inigo Ortiz lors de son passage dans la région de Huanuco en 1559, se répartissait comme suit sur trois territoires disjoints : à 3 200 m vivait le noyau de la population cultivant le maïs et les tubercules comme aliments de base. Là se trouvait le centre du pouvoir local et la population y était mono-ethnique. Deux types de centres périphériques complétaient la structure de la communauté. Dans la Puna, à 4 000 m, de petits groupes exploitaient le sel et se livraient à l'élevage extensif des lamas et alpacas. Dans la Montaña, zone située à quelques centaines de mètres au-dessus du bassin amazonien, d'autres familles cultivaient en permanence le coton et exploitaient les ressources en bois et en coca. Dans les centres périphériques, la population était multi-ethnique et l'espace était exploité simultanément par des groupes appartenant à plusieurs tribus. Cependant, les membres de chaque communauté qui vivaient de façon permanente dans ces centres périphériques à trois ou quatre jours de marche des divers noyaux centraux gardaient tous leurs droits sur les terres de leur village central. Chaque société formait ainsi un chapelet d'îles écologico-économiques dispersées autour d'un centre.

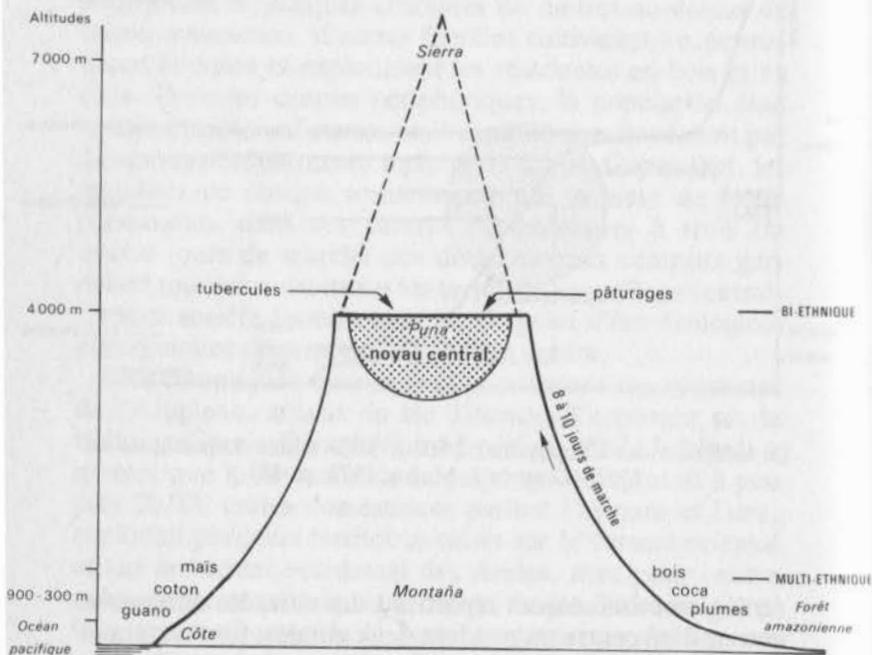
Plus compliquée encore était la structure des royaumes de l'Altiplano, autour du lac Titicaca. S'appuyant sur la visite de Garcia Diez de San Miguel en 1567, J. Murra a montré que le royaume de Lupaqa, qui comportait à peu près 20 000 unités domestiques parlant l'aymara et l'uru, exploitait plusieurs territoires situés sur le versant oriental et sur le versant occidental des Andes, avec pour centre politique et économique la région du lac Titicaca. Cette fois, aux ressources de la forêt amazonienne s'ajoutaient celles venues de l'océan Pacifique et des vallées irriguées du littoral. La distance entre le territoire central et ses noyaux périphériques était de dix à quinze jours de marche à travers des territoires étrangers. Dans l'ensemble, le royaume de Lupaqa présente la même structure territoriale que la communauté de Chupaychu : un chapelet d'îles



Le territoire des Chupaychu : 2 500 à 3 000 unités domestiques en 1562. (D'après J. Murra, 1972, p. 433.)

écologico-économiques réparties à des altitudes différentes autour d'un centre où résident deux ethnies, les Aymara et les Uru, se partageant les ressources ; la population dans les centres périphériques reste multi-ethnique. A l'organisation tribale et à la diversité ethnique, s'ajoute une différence « de classe » entre une aristocratie héréditaire et la masse des gens du commun. C'est dans ce cadre social que se traitent les problèmes d'accès aux ressources, tant au

centre qu'à la périphérie, et qu'est conduite une politique de guerre et de paix, de conflits et d'alliances entre les ethnies ou les royaumes. En même temps, la structure économique de la société s'est diversifiée et, à côté des agriculteurs et des éleveurs, des groupes spécialisés se consacrent à la production de céramiques ou à la métallurgie du cuivre, de l'argent et de l'or.



Le territoire du royaume de Lupapa : 20 000 unités domestiques en 1567. (D'après S. Murra, 1972, p. 441.)

Avec l'apparition du Tawantinsuyu, l'Empire inca des « Quatre quartiers » de l'univers, on assiste à une transfor-

mation nouvelle du modèle territorial andin. L'État déporte des populations entières pour briser leur résistance ou transfère à des distances immenses des communautés de colons militaires (*mitmaq*), choisis dans les tribus les plus fidèles, et les installe dans des positions stratégiques parmi les populations qui manifestent des signes de rébellion contre le conquérant. Des communautés humaines entières sont désormais coupées de leur environnement écologique traditionnel et de leur ethnie natale, et directement mises au service de l'État, chargées de coopérer à la reproduction des rapports de domination politique. Ce réaménagement de l'espace territorial traduit une nouvelle façon d'exploiter la nature et la force de travail des paysans, puisque désormais sont partiellement transcendées les limitations imposées par la diversité des écosystèmes régionaux et par le caractère local des formes d'organisation sociale et de production.

Ces trois exemples illustrent d'une façon particulièrement nette la continuité et les ruptures qui ont pu exister dans la définition et l'usage de la nature comme territoire au cours de l'évolution qui a transformé des sociétés sans classes en sociétés de classes et en formations étatiques. Et les archéologues nous apprennent aujourd'hui que cette évolution s'est d'abord accomplie dans quelques régions du globe : Mésoamérique, Pérou, Mésopotamie, nord de l'Inde et Chine antiques.

LE TERRITOIRE COMME RAPPORT ENTRE LES GROUPES ET LES INDIVIDUS QUI COMPOSENT UNE SOCIÉTÉ : LE TERRITOIRE, OBJET ET ENJEU DE PARTAGES À L'INTÉRIEUR DES SOCIÉTÉS

FORMES DE PROPRIÉTÉ ET RAPPORTS SOCIAUX DE PRODUCTION

Nous avons vu que les individus et les groupes qui composent une société déterminée accèdent aux ressources

de la nature et se les approprient au moyen d'une *forme sociale* de propriété (ou d'usage stable) d'un territoire, forme qui légitime cet accès et cette appropriation. Or on peut démontrer que, dans toute société, les formes de propriété du territoire revêtent la forme des rapports sociaux, quels qu'ils soient, qui y fonctionnent comme cadres de la production, i.e. comme rapports sociaux de production.

Montrons-le sur un exemple. Dans certaines tribus d'aborigènes australiens, il était légitime pour tout individu appartenant à l'un des groupes de descendance formant sa tribu (moitié, section ou sous-section, dans les tribus comportant ces divisions), de chasser sur tous les territoires de son groupe de parenté. Chacun savait également qu'en cas de nécessité, de disparition du gibier ou de l'eau due à une sécheresse exceptionnelle, il pouvait aller chasser sur les terres de ses alliés, aussi bien de ceux qui lui avaient donné sa mère que de ceux dont il avait reçu une épouse en échange d'une de ses sœurs, réelle ou classificatoire.

Nous sommes ici en face de ce que nous avons appelé la propriété « abstraite » de la nature, c'est-à-dire d'un ensemble de règles que tous, au sein d'une société, doivent connaître et que chacun apprend dans sa jeunesse, règles qui définissent l'usage « légitime et normal » d'un territoire et de ses ressources, non sans que soient prévues les conduites à tenir dans des circonstances exceptionnelles dans lesquelles sont menacées la survie d'un groupe local et, avec lui, la reproduction de la tribu tout entière. Le terme « tribu » est flou dans la littérature ethnologique. Il désigne plusieurs groupes qui, en se mariant exclusivement ou presque entre eux, forment une unité sociale, à la limite endogame, et se reconnaissent des intérêts et un territoire communs qu'ils protègent éventuellement les armes à la main⁸.

Ce système de règles abstraites d'appropriation de la nature présente dans l'exemple australien trois caractères

sur lesquels nous voulons attirer l'attention : d'abord cette « propriété » de la nature se présente aux yeux tant des aborigènes que des observateurs étrangers comme un aspect des rapports de parenté, comme un *attribut de la parenté* ; ensuite elle a la forme d'une propriété *commune* d'un groupe de parents pratiquant entre eux l'appropriation égalitaire des ressources ; enfin — et c'est le troisième point — si chaque groupe de parenté a la priorité dans l'usage d'une portion du territoire tribal, cela n'exclut pas totalement les autres groupes : ceux-ci partagent certains droits sur cette fraction du territoire, dans un système d'accès et de coopération réciproques. La priorité et la continuité dans l'usage sont les attributs de la parenté par filiation, alors que les droits qui garantissent l'accès réciproque — et qui, par conséquent sont loin d'être secondaires, surtout en période de sécheresse — relèvent des rapports d'alliance.

Tel semble être le modèle abstrait des règles d'appropriation de la nature, mais qu'en est-il en pratique, lors de l'appropriation concrète, quotidienne, c'est-à-dire de l'organisation de la chasse, de la cueillette dans le cadre des bandes locales qui nomadisent sur le territoire tribal ? Pendant longtemps les anthropologues avaient cru sur parole Radcliffe-Brown (1931, 1952) qui, sans jamais participer réellement à leur vie dans le désert, avait interrogé beaucoup d'indigènes et recueilli de leur bouche une description de leurs coutumes et pratiques. Il en avait conclu que, chez les Australiens, chaque patriclan avait un droit « exclusif » sur un territoire particulier dont il exploitait seul les ressources. Cela impliquait que chaque bande locale était un groupe patrilinéaire exploitant en commun un territoire légué par ses ancêtres. Mais les travaux de terrain qui, depuis 1930, se sont accumulés avec Elkin, Rose, Hiatt, Meggitt, Peterson, Turner..., ont montré que les bandes locales, loin d'être composées des membres d'un seul patriclan, comportaient des hommes appartenant à plusieurs patriclans et exploitant les ressources de plusieurs territoires. Une vive polémique fut déclenchée

contre Radcliffe-Brown et ses partisans (Stanner, par exemple). Certains comme Meggitt allèrent jusqu'à dire que les ressources d'une tribu étaient communes à tous les membres de la tribu et en conclurent que les aborigènes n'avaient jamais eu la notion de territoire au sens « économique » du terme. Pour eux, le territoire propre à leur section renvoyait à une série de sites sacrés totémiques, créés par la métamorphose d'un ancêtre mythique, et où les esprits des ancêtres du clan demeuraient en permanence en attendant de se réincarner dans l'un ou l'autre de leurs descendants. S'il semblait qu'un territoire, au sens économique du terme, existât pour chaque section, c'est que les membres de chaque section désiraient rester en contact permanent avec les esprits de leurs ancêtres chassaient de préférence autour des sites où ceux-ci demeuraient.

Sans vouloir trancher dans un débat de spécialistes dont les données se modifient sans cesse, sans non plus suggérer comme le fait Lévi-Strauss (*in* R. Lee et I. Devore, 1968) qu'on peut donner raison aux deux écoles parce qu'elles décrivent deux époques différentes de l'évolution des dernières bandes de chasseurs soumises à la pression croissante des Blancs, qui se sont emparés d'une partie de leurs terres et les ont regroupées dans des camps, nous pensons que la distinction entre propriété abstraite et appropriation concrète permettrait d'y voir plus clair et de résoudre certaines contradictions. Le fait de trouver des familles appartenant à plusieurs sections au sein d'une bande locale signifie que dans la vie quotidienne les rapports d'alliance sont la condition d'une coopération plus vaste que celle qui prévaut entre les membres d'un seul groupe de parenté. Le fait que cette bande utilise plusieurs territoires totémiques ne signifie pas que ces territoires ne soient pas en même temps des territoires « économiques ». Un détail de l'organisation de la chasse, connu des spécialistes mais qui n'a guère retenu leur attention, nous semble en fournir la preuve. Traditionnellement, en effet, quand une bande composite chassait au feu sur

plusieurs territoires, il était fait appel pour mettre le premier feu à un coin de la brousse à un homme appartenant à la section qui possédait des droits sacrés sur cette brousse-là. Cela n'indique-t-il pas la reconnaissance d'une priorité dans l'usage de ce territoire, d'un statut particulier de cette portion du territoire tribal provenant de l'association héréditaire de ce territoire avec l'un des groupes de parenté particuliers qui composaient la tribu ? Au delà de la coopération dans le « travail » qui ouvre certains droits au partage des ressources obtenues par la chasse ou la cueillette faites en commun, il semble qu'il y ait eu entre les chasseurs des différences de droit précédant leur « travail » et irréductibles à lui. Le fait d'appartenir à un groupe de parenté distinct avec ses totems propres leur crée vis-à-vis des autres groupes des droits et des devoirs particuliers. Ils sont obligés de veiller à l'usage et à la reproduction des ressources et réalités dont ils ont la charge, et qu'ils « donnent » réellement ou symboliquement aux autres groupes qui font de même. Souvent chaque groupe s'abstient de consommer l'animal ou la plante totémique qu'il « reproduit » magiquement pour les autres. Les obligations matérielles entre les groupes ne naissent évidemment pas seulement de leur coopération dans le travail, pas plus qu'ils ne se réduisent à cette forme de coopération.

Nous avons touché là un point qui revêt une grande importance théorique, car cet exemple nous met en présence de rapports de parenté qui, comme dans toute société, règlent la filiation, le mariage et éventuellement la résidence des individus qui composent la société, mais qui, de plus et en même temps, règlent l'appropriation — abstraite et concrète — de la nature ; ils sont ce que dans notre culture occidentale on appellerait la structure économique de la société et que les marxistes nommeraient des rapports sociaux de production.

Le terme de production est ici largement inadéquat puisque l'essentiel des activités économiques des aborigènes australiens consistait à s'approprier des ressources

produites par la nature et non par l'homme (lequel toutefois contribuait à leur reproduction par l'usage systématique du feu de chasse qui modifie le tapis végétal, etc.).

Nous retrouvons ainsi l'idée que nous avons avancée au chapitre précédent (pp. 75-76) selon laquelle la distinction entre infrastructure et superstructure, économie et parenté ou religion, est une distinction de fonctions et non d'institutions. Les mêmes institutions peuvent fonctionner comme structure économique et rapports de parenté, et il faut accepter comme principe d'analyse que les rapports sociaux sont ce qu'ils font, ou mieux ce qu'ils font faire aux hommes, et non ce qu'ils nous apparaissent qu'ils sont.

FORMES MATÉRIELLES ET FORMES SOCIALES D'APPROPRIATION DE LA NATURE : QUELQUES EXEMPLES

Sociétés de chasseurs-collecteurs

On peut comparer avec profit trois sociétés qui vivent dans des écosystèmes très différents : un écosystème généralisé de la forêt équatoriale (Pygmées du Zaïre), deux écosystèmes spécialisés, savane arborée du Kalahari (Bushmen), étendues désertiques du sud de l'Australie (Aranda).

Les Bushmen du Botswana et d'Afrique du Sud exploitent les ressources sauvages des zones les plus humides du désert du Kalahari où se trouvent des points d'eau permanents permettant leur survie en saison sèche. Richard Lee a étudié en 1964-65 un groupe de Bushmen !Kung qui vivait dans une région désignée par le nom de l'un des six points d'eau permanents qu'on y rencontre : la région Dobe, au nord-ouest du Botswana. Sur 336 individus recensés, 248, répartis en quatorze camps de 9 à 29 personnes, vivaient alors dans la région. En saison sèche, ces quatorze camps s'établissaient près des six points d'eau ; cinq se regroupèrent au même endroit, qui vint à compter 94 personnes, auxquelles s'ajoutèrent de temps en temps des visiteurs (13

au total). En définitive, en 1965, 55 !Kung d'autres bandes rendirent visite aux Dobe et 34 Dobe quittèrent la région pour aller vivre ailleurs chez des parents ou des amis. Durant la saison sèche, la zone exploitée autour de chaque point d'eau formait un cercle de 9,5 km de rayon en moyenne, distance qui pouvait être parcourue aller et retour en une journée. Pendant la saison des pluies apparurent d'autres points d'eau, et la zone exploitée par les camps s'élargit jusqu'à 32 km autour du point d'eau permanent de saison sèche. Les individus changeaient souvent de camp. Au sein d'une bande, tous les individus étaient en général parents par filiation ou par alliance, et ils avaient des liens de parenté avec des membres d'autres bandes. Mais les bandes en elles-mêmes n'étaient pas des groupes de parenté du type clan, lignage ou section.

Richard Lee a conclu de ses observations que ces zones exploitées « n'étaient pas véritablement des territoires au sens zoologique du terme puisqu'elles n'étaient pas défendues contre des outsiders » ; il affirma également que les Bushmen ignoraient les conduites agressives, la guerre, l'inégalité entre les sexes, etc. Tout cela fut vivement contesté par H. Heinz qui s'appuyait sur son expérience d'un autre groupe de Bushmen, les !Ko, également du Botswana. Selon lui chaque région humide y était partagée par plusieurs bandes associées dans l'usage d'un ou de plusieurs points d'eau permanents. Ces bandes n'étaient pas non plus des groupes de parenté, bien que leurs membres fussent tous plus ou moins apparentés. Plusieurs bandes associées formaient ce qu'il appelle un « nexus », un réseau d'intermariage. Malgré cela chaque bande chassait sur une portion qui lui était réservée au sein du territoire commun au « nexus », et elle établissait son camp à petite distance des autres lorsqu'elles se rassemblaient près du même point d'eau permanent. Enfin, chaque « nexus » de bandes était séparé d'autres « nexus » par une étendue de désert, *no man's land* que franchissaient rarement les

individus et plus rarement encore des bandes entières. Heinz affirme contre Lee que la guerre éclatait entre deux nexus si des membres de l'un étaient allés chasser sur le territoire de l'autre sans demander au préalable « la permission ». Il s'appuie sur les témoignages de G. Silberbauer sur les Bushmen !Gwi ou de L. Marshall sur les !Kung Nyāi-Nyāi pour réaffirmer l'existence de « territoires » chez les Bushmen, et l'existence de conduites agressives et d'actions armées pour les défendre. Il souligne que les !Kung Dobe vivent dans une région aux ressources plus abondantes que les autres groupes de Bushmen, ce qui pourrait expliquer un moindre souci de protéger leurs ressources.

On peut se demander aussi si les réalités qu'ont observées Lee et Heinz n'étaient pas différentes en ce sens qu'elles ne se situaient pas au même niveau de l'organisation sociale. Il semble que la facilité d'accès réciproque aux ressources existant, selon Lee, entre les membres des quatorze camps Dobe soit un fait normal à l'intérieur d'un même nexus, et que la facilité de quitter une bande pour aller vivre dans une autre indique que ces bandes composaient entre elles ce que Heinz appelle un « nexus ». Mais que se passait-il entre ces !Kung et d'autres groupes de Bushmen !Kung ? Nous ne le savons pas ; peut-être ce que Heinz affirme se passer entre deux « nexus » de bandes !Ko : hostilité potentielle et parfois réelle. Il faudrait donc plus de données empiriques et de précisions théoriques pour conclure, mais il semble que chaque bande locale ait priorité dans l'appropriation des ressources locales, ce qui n'exclut pas une grande flexibilité entre les bandes locales distinctes dans l'accès réciproque à leurs ressources.

Chez les Pygmées Mbuti qui vivent dans la forêt équatoriale du Zaïre, l'espace serait, selon Colin Turnbull, découpé en territoires distincts appartenant à des bandes locales portant le nom d'une rivière ou d'un accident de terrain, telle la bande Epulu (du nom de la rivière Epulu) au sein de laquelle Turnbull a vécu plusieurs années. Au

contraire de ce que R. Lee décrit pour les Bushmen, la notion de territoire serait « le seul concept grâce auquel une bande peut être définie » (Turnbull, p. 93). Car une bande est avant tout un groupe de familles nucléaires qui se partagent un territoire commun de chasse (p. 27). On a le droit de chasser dans une bande soit parce qu'on est né sur son territoire et qu'on y garde des droits, même si on n'y habite plus, soit parce qu'on a été accepté par les membres de cette bande et qu'on s'y est incorporé par des liens de parenté ou d'amitié. La bande n'est donc pas un groupe de parenté, même si ses membres sont presque tous apparentés. La superficie moyenne d'un territoire forme un rectangle mesuré en distances à pied : un jour de marche pour le petit côté, qui suit en général un sentier ou une route dans la forêt, trois à quatre jours de marche pour le côté qui s'enfonce dans la forêt, soit approximativement $15 \times 50 \text{ km} = 750 \text{ km}^2$. La bande chasse au filet ou à l'arc et déplace son camp de mois en mois à l'intérieur de son territoire quand le gibier (une variété d'antilope) est épuisé localement. Les individus changent de bande fréquemment, soit qu'ils ajustent leur nombre aux ressources, soit qu'ils préfèrent se séparer de certaines familles avec lesquelles ils se sont disputés. Les bandes et les territoires sont donc fixes et les individus mobiles. Chez les chasseurs au filet, les bandes locales comprennent de sept à trente familles nucléaires associées (soit de 35 à 150 personnes). Au-dessous de sept filets ou au delà de trente, la chasse au filet n'est plus praticable. Selon C. Turnbull (communication personnelle), au centre de la forêt il existe un *no man's land* qui ne peut être approprié par aucune bande. Cette exclusion se fait par accord tacite et elle est justifiée par l'idée que le dieu de la forêt y réside. Cette zone laissée inappropriée par toutes les bandes locales fonctionne donc au bénéfice de toutes, simultanément, comme une réserve où se reconstitue le gibier sauvage. Tout se passe comme si, à partir de ce lieu sacré et protégé, la Forêt, divinité bienveillante, envoyait à ses enfants, les Pygmées, le gibier qui les fait vivre.

Chez les aborigènes australiens, nous l'avons vu, le territoire tribal semble avoir été découpé en zones particulières sur lesquelles un groupe de parenté jouit de droits d'usages prioritaires transmis de génération en génération : priorité absolue, exclusive des autres groupes de parenté dans l'ordre des pratiques religieuses, cérémonielles, symboliques par lesquelles chaque groupe de parenté maintient son rapport invisible avec l'esprit de ses ancêtres mythiques ou réels, mais toujours vivants en certains lieux sacrés de leur territoire ; priorités relatives, non exclusives des autres groupes de parenté, dans l'ordre des pratiques de subsistance. C'est pourquoi les bandes locales sont composites et se meuvent sur plusieurs territoires dont l'appropriation rituelle, elle, est fixe.

	Territoires	Bandes	Individus
Australiens	fixes	mobiles	mobiles
Pygmées	fixes	fixes	mobiles
!Ko Bushmen	fixes	fixes	mobiles
!Kung	mobiles ? fixes ?	mobiles	mobiles

De plus, les droits chez les Australiens appartiennent à des groupes de parenté qui s'associent pour composer les bandes locales, alors que chez les Pygmées Mbuti et chez les Bushmen les bandes locales sont des groupes d'individus apparentés mais non des groupes de parenté. Nous sommes renvoyés à la nature des rapports de parenté qui existent dans ces trois sociétés, structurés de façon linéaire dans le cas des chasseurs australiens, de façon plus indifférenciée dans celui des Pygmées et des Bushmen (comme aussi des Hadza de Tanzanie, des Washo et des Shoshone d'Amérique du Nord, etc.).

Pour aboutir à des conclusions plus fermes, il faudrait poursuivre systématiquement cette typologie des formes de

territoires et celle des rapports de parenté chez les chasseurs⁹. Ce n'est pas ici le lieu de le faire, mais on aperçoit déjà combien il est hasardeux de parler, comme le fait par exemple Meillassoux, d'un mode de production « cynégétique ».

Pasteurs nomades

En analysant des sociétés pastorales nomades à la suite de sociétés de chasseurs-collecteurs, nous n'entendons pas reprendre à notre compte l'idée que ces deux modes matériels de production et de subsistance se seraient nécessairement suivis au cours de l'histoire. Il vaut peut-être la peine de s'arrêter sur cette idée déjà présentée par Discéarque au IV^e siècle avant J.-C. et, beaucoup moins nettement, par le poète Lucrèce au I^{er} siècle avant J.-C.¹⁰. Ronald Meeke a montré que l'idée réapparut au XVII^e siècle sous l'influence de la découverte des Indiens d'Amérique, mais resta seulement esquissée chez Locke alors que, vers 1750 en France et en Écosse simultanément, elle devint une théorie développée à la fois par des juristes, des philosophes et des économistes, dont les deux plus célèbres du temps : Quesnay et Adam Smith¹¹.

Cette théorie de la succession de la chasse, de l'élevage et de l'agriculture va traverser le XIX^e siècle, reprise aussi bien par Marx que par Spencer, par Morgan que par Taylor, et recevra toute la force de l'évolutionnisme triomphant. C'est en 1896 seulement que Hahn émet l'hypothèse contraire, selon laquelle l'élevage serait probablement apparu au Proche-Orient au sein de communautés sédentaires qui connaissaient déjà l'agriculture. Pour lui, l'élevage nomade se serait développé plus tardivement encore, avant de se répandre dans les steppes d'Asie et d'Afrique, moins propices à l'agriculture.

L'archéologie de l'Iran, de l'Irak et de la Palestine a confirmé depuis une partie de ces vues, tout en montrant que les choses avaient été beaucoup plus compliquées. Si

certaines sociétés de chasseurs-collecteurs semblent avoir domestiqué simultanément les céréales, la chèvre et le mouton, d'autres qui, dans la vallée du Jourdain, par exemple, pratiquaient une chasse sélective de troupeaux de bétail sauvage transhumant avec lesquels elles vivaient en une sorte de symbiose permanente, seraient passées directement à des formes de domestication et d'élevage indépendantes de l'agriculture¹².

Précisons que si l'idée d'une succession de stades nécessaires est aujourd'hui caduque, quelque chose persiste de la notion de *mode* de subsistance, l'idée que seules certaines formes de vie sociale, de pensée, de gouvernement sont compatibles avec ces divers modes de subsistance. C'est cette idée que Marx a retenue, allant, au delà d'Adam Smith, de la notion de mode de subsistance à celle de mode de production.

L'élevage pastoral n'est donc pas un système primitif d'exploitation de la nature, une forme passée et dépassée de l'évolution économique de l'humanité. Au contraire, pendant des millénaires, le système s'est perfectionné et, jusqu'à notre époque, il a très souvent été adopté en tant que type d'économie plus efficace et plus dynamique que bien des formes d'agriculture. De nombreux indices rassemblés par X. de Planhol situent au XIII^e siècle seulement l'adoption, par les sociétés agricoles sédentaires du Grand Lorestan, d'un système pastoral nomade à estivage et hivernage tel celui des Bassari ou celui des Baxtyâri d'Iran décrits par F. Barth et J.-P. Digard, pastoralisme emprunté aux Mongols qui cernaient alors ces régions de montagne. C'est au XIX^e siècle seulement que les Reguibat du Sahara cessent d'être des agriculteurs-éleveurs de moutons pour se lancer dans l'élevage à grande échelle des dromadaires. Et c'est au XVII^e siècle que les Bédouins Rwala, venus s'installer d'Arabie Saoudite en Libye et en Irak, s'étaient spécialisés dans l'élevage du dromadaire et le commerce caravanier.

P. Bonte et J.-P. Digard, en comparant les territoires des

Reguibat, des Rwala et des Baxtyâri, ont fait apparaître les différences suivantes.

Le territoire tribal des Reguibat est immense, sans limites précises. En été les groupes domestiques se dispersent au maximum pour se replier en hiver vers une région centrale, à condition que les pluies y aient été suffisantes. Il arrive qu'en dix ans, un groupe ne campe pas deux fois au même endroit, et les droits d'usage des pâturages semblent aller simplement aux premiers arrivants (P. Bonte). La société est divisée en lignées réparties en six fractions auxquelles s'ajoutent des groupes de clients et des étrangers, mais elle reste peu stratifiée.

Chez les Rwala (cf. J. Chelhod), le territoire est propriété tribale inaliénable. Ses limites sont précises et il est divisé en autant de lots d'importance inégale qu'il y a de clans d'effectifs différents. A l'intérieur de chaque lignage chacun peut faire paître son troupeau là où il le veut, dans les limites du lot commun. Chaque lignage est représenté par un chef (*cheykh*), entouré d'un conseil, dont le pouvoir peut être à tout moment remis en cause.

Chez les Baxtyâri, la terre reste propriété commune en ce sens qu'elle ne peut théoriquement être ni vendue ni échangée. Les chefs cependant ont transformé certaines des terres en domaines privés sur lesquels ils font pratiquer l'agriculture à leur profit. Les pâturages sont strictement répartis entre les groupes lignagers dans l'espace et dans le temps, « tel col, tel passage est réservé à tel groupe à telle date ». Cette stricte discipline de l'usage particulier des ressources tribales est placée sous le contrôle d'un pouvoir central tribal, sorte d'État miniature entre les mains d'une aristocratie soumise au *khan* de la tribu et de fonctionnaires locaux nommés par lui. Au nomadisme lâche des Reguibat s'oppose ici un cycle quasi invariable de passages obligés dans l'espace et dans le temps des diverses fractions de la tribu et de leurs troupeaux. Au droit d'usage temporaire accordé au premier arrivant s'oppose un droit d'usage permanent, exprimant un rapport inégal de pou-

voir et de richesse entre les divers segments de la société.

Ainsi se dessine une sorte de champ de variations et de transformations des formes d'appropriation de la nature chez les pasteurs nomades, champ dont il faudrait poursuivre systématiquement l'analyse. Dans toutes ces sociétés existe, semble-t-il, une dualité dans les formes d'appropriation de la nature. Pâturages et points d'eau sont en général la propriété indivise d'une communauté tribale, alors que les troupeaux sont la propriété de groupes beaucoup plus restreints, de groupes domestiques donc de parenté, mais composés de quelques unités segmentaires minimales qui constituent des unités de production et de consommation directes et très largement autonomes.

Cela étant, une grande variation se dessine à l'intérieur de toutes ces sociétés, selon que les groupes de parenté et les groupes domestiques locaux ont des droits équivalents ou non sur les ressources communes, pâturages et points d'eau. Dans certaines conditions qu'il faudrait pouvoir reconstituer, un clan au sein d'une tribu, ou une tribu au sein d'une confédération de tribus en vient à contrôler l'accès des autres clans ou tribus aux ressources communes et à s'identifier à leurs intérêts communs à travers ce contrôle des conditions communes d'existence. Au sein des tribus s'établit ainsi une hiérarchie entre lignages aristocratiques et lignages de gens du commun, ce qui, dans certains cas, peut déboucher sur la formation d'État tribaux (Maures, Baxtyâri) et d'empires (Mongols)¹³. Bien entendu ces processus ouvrent la voie à des formes variées d'exploitation de l'homme par l'homme ou les accompagnent. Ainsi chez les Qashqaï, voisins des Baxtyâri, les chefs avaient abouti à transformer les services qu'ils rendaient en une source directe de profits, puisqu'ils exigeaient des redevances en bétail lors de la redistribution périodique des pâturages, qui n'avaient plus de communautaire que l'apparence. Et l'on sait qu'en Afrique de l'Est, dans le royaume d'Ankole, le roi était propriétaire éminent de tous

les pâturages et de tout le bétail du royaume, comme le pharaon de l'ancienne Égypte.

Ces diverses transformations, allant dans le sens d'un développement des inégalités sociales à l'intérieur de formes communautaires tribales d'organisation sociale, s'effectuent à l'intérieur des deux formes d'appropriation de la nature dont elles accentuent les oppositions : l'appropriation « particulière », voire privée, du bétail facilite le développement des inégalités entre lignages, clans, tribus, alors que l'appropriation « commune » des pâturages et des points d'eau limite ce développement et s'oppose à lui.

Les agriculteurs

Pour les agriculteurs, nous prendrons le cas des communautés villageoises roumaines étudiées par H.H. Stahl. Ce dernier, au terme d'une analyse à la fois historique et anthropologique combinant l'observation des dernières communautés archaïques de Roumanie avec l'étude des documents historiques conservés depuis le haut Moyen Age, a classé les formes de ces communautés en quatre groupes traduisant les étapes d'une évolution historique très particulière. Dans les communautés les plus anciennes, exploitant les forêts de montagne à l'aide de techniques agropastorales extensives, il semble qu'à l'intérieur de chaque communauté il y ait eu égalité d'accès de toutes les familles à toutes les ressources. Troupeaux et champs se déplaçaient dans la forêt selon le bon vouloir concerté de leurs usagers. Dans ce cadre il n'existait même pas de règle d'appropriation « particulière » du sol, un peu comme chez les pasteurs Reguibat. Selon H.H. Stahl, ce modèle archaïque fit place rapidement à des communautés qu'il appelle « généalogiques ». Sous la pression de l'augmentation de la population, et pour maintenir l'égalité d'accès aux bonnes terres inégalement réparties sur la surface du territoire, les communautés divisèrent leur territoire en deux parties inégales. La plus grande resta accessible à tous

pour y pratiquer l'élevage, la cueillette, etc., sans aucun contrôle, comme dans l'ancien système, mais les bonnes terres de culture et les sites pour planter des vergers furent partagés à égalité entre toutes les familles sur la base de leurs liens généalogiques : chaque groupe de familles descendant d'un même ancêtre reçut un lot égal. Le principe de l'équivalence était donc maintenu.

Mais, du fait de l'évolution inégale de la démographie des familles, certaines se sont vues ultérieurement à la tête de beaucoup plus de terres par membre que les autres. Ainsi l'application d'un principe d'égalité dans l'appropriation du sol et de ses ressources aboutit, avec le temps et les hasards, à la répartition inégalitaire des bonnes terres. Ces deux types de communautés étaient cependant encore des communautés d'hommes « libres ». Or l'étude de leur évolution historique fait apparaître que, graduellement, deux formes successives d'asservissement se sont mises en place. Vers le ^xe siècle, certaines communautés de Valachie passent peu à peu sous le contrôle d'une aristocratie de boyards et de chefs de guerre (*voïvode*), ces boyards vivant eux-mêmes en communautés familiales et s'appropriant de façon communautaire les dîmes et les corvées qu'ils prélèvent sur les communautés paysannes. Ils partagent ces redevances sur le modèle de la répartition des bonnes terres entre les familles d'une communauté paysanne. Puis, peu à peu, la demande croissante de céréales liée au développement du capitalisme en Occident encourage les boyards à s'approprier personnellement les meilleures terres agricoles et à obliger les paysans à produire pour eux du blé qu'ils exportent. Progressivement les paysans perdent leur liberté individuelle, sont « asservis à la glèbe » et ainsi, lentement, la forme communautaire d'exploitation des communautés villageoises se transforme en une forme quasi féodale. Le boyard devient un propriétaire individuel à l'intérieur de communautés qui perdent presque toutes les formes de contrôle communautaire sur leurs terres. Mais ce n'était pas là le produit d'une évolution purement interne ; il avait

fallu le développement de la production marchande et du système capitaliste dans les pays de l'ouest de l'Europe pour que l'évolution se fit dans cette direction.

Un autre exemple nous est, une fois de plus, fourni par les Incas. On sait que ceux-ci, lorsqu'ils conquéraient des tribus ou communautés villageoises locales, les expropriaient totalement de leurs terres qui devenaient propriété éminente de l'Inca. Ce dernier faisait alors découper le terroir de chaque communauté en trois parties : l'une qu'il réservait à son « père » le Soleil, et dont les produits entretenaient les prêtres et le culte ; l'autre qu'il se destinait à lui-même, c'est-à-dire à l'État dans ses activités non religieuses ; et la troisième qu'il rendait gracieusement aux communautés locales pour leur permettre de vivre, à condition de cultiver pour les Incas les deux autres parts de leur ancien territoire. C'était la transformation d'un modèle ancien fondé non sur l'exploitation mais sur la réciprocité, et John Murra a montré qu'avant même l'arrivée des Incas, chaque communauté locale réservait une part de ses terres communes à la culture du maïs ou à l'élevage des lamas nécessaires au culte de ses ancêtres et de ses dieux, et une autre part aux besoins de ses chefs (*curaca*) et des nécessiteux, vieillards, orphelins sans ressources, etc. C'est à partir de ces formes de propriété commune que s'était développé le système d'exploitation des groupes locaux par l'État inca. Nous avons ici une forme d'exploitation entre « communautés » beaucoup plus complexe que celle des boyards roumains. Une fois de plus on constate que la diversité extrême des formes de propriété dans l'histoire naît de ce qu'elles traduisent une évolution des rapports non seulement avec la nature, mais également entre les hommes. La question se pose donc : peut-on découvrir quelques principes à cette diversité de formes d'appropriation de la nature et à ces évolutions ?

QUELQUES APERÇUS SUR LES RAISONS DE LA DIVERSITÉ DES FORMES DE PROPRIÉTÉ DE LA NATURE ET SUR LES RAISONS DE LEURS TRANSFORMATIONS

Nous n'avons, jusqu'ici, rien fait d'autre qu'esquisser un inventaire hasardeux de quelques formes de propriété de territoires et de leurs ressources, naturelles ou aménagées. Nous les avons, à dessein, regroupées autour de grands systèmes d'exploitation de la nature, de modes de subsistance et de modes matériels de production. Le mode social de production d'une société est caractérisé par les rapports sociaux qui y déterminent la (ou les) forme(s) d'accès aux ressources et aux moyens de production, y organisent les procès de travail et y déterminent la répartition et la circulation des produits du travail social. De ces trois fonctions des rapports de production, nous n'avons traité que de quelques formes concrètes de la première, bien que dans l'exemple des aborigènes australiens nous ayons poussé plus loin et suggéré comment les rapports de parenté pouvaient assumer ces trois fonctions et être ainsi le cadre et l'armature sociale de l'appropriation abstraite et concrète de la nature.

Il faudrait poursuivre l'entreprise qui ne peut être celle d'un seul chercheur, ni même d'une petite équipe, si l'on sait que les anthropologues disposent aujourd'hui de données — malheureusement de qualité fort inégale — portant sur près de 900 sociétés, dont quelques dizaines de sociétés de chasseurs-collecteurs en voie de disparition ou disparues au siècle dernier, une centaine de sociétés pastorales dont beaucoup passent aujourd'hui à l'agriculture ou à l'industrie, enfin plusieurs centaines de sociétés agricoles. Ces chiffres feront comprendre pourquoi nous accueillons avec prudence et scepticisme les articles de certains anthropologues et philosophes de l'histoire qui s'empressent d'ériger

un ou deux cas particuliers en archétypes du « mode de production cynégétique », du « mode de production pastoral », voire, comme M. Sahlins qui taille l'habit encore plus large, « du mode de production néolithique ». Car pour affirmer qu'il existe un ou plusieurs modes de production non pas cynégétiques mais propres aux sociétés de chasseurs-collecteurs, il faut d'abord les comparer toutes pour déterminer si leurs différences appartiennent à un même groupe de transformations possibles (ce que pour l'instant nous ne croyons pas). Notons que ces dénominations, mode de production cynégétique, pastoral, etc., ne disent rien des caractéristiques sociales des rapports de production, elles mettent l'accent sur les techniques, sur le mode matériel de production et sur le mode de subsistance, sur les rapports avec la nature. Cela dit, on peut, sans attendre la fin de ces comparaisons qui pourraient bien requérir, si elles étaient entreprises, encore une ou deux décennies, entrevoir déjà certaines des raisons de la diversité des formes de propriété de la nature, ou du moins certaines des directions dans lesquelles il faudra chercher pour les trouver.

Il semble qu'il existe des rapports étroits entre les formes à travers lesquelles se trouve définie et jusqu'à un certain point contrôlée l'appropriation de la nature par les individus et les groupes qui composent une société déterminée, et les capacités intellectuelles et matérielles dont cette société dispose pour agir sur la nature qui l'entoure, en maîtriser les processus, et la transformer en moyens matériels d'exister et de se reproduire dans des rapports sociaux et une culture déterminés.

Nous n'allons pas reprendre point par point la comparaison de nos trois sociétés de chasseurs-collecteurs, de leurs techniques, de leurs effectifs, des écosystèmes où elles vivent aujourd'hui, de leur histoire récente ou lointaine, mais nous allons raisonner abstraitement sur le fait commun à toutes les sociétés de chasseurs : elles dépendent pour vivre de la reproduction spontanée de ressources sauvages et elles ont peu de capacités d'intervention sur les

diverses conditions de cette reproduction. Ce faisant nous allons nécessairement donner l'impression qu'il existe un mode de production archétypal de toutes les sociétés de chasseurs-collecteurs et que nous sommes en train de le reconstruire, tombant ainsi sous les coups de notre propre critique. Ce n'est pas le cas puisque nous savons qu'une méthode qui fait abstraction des différences que présentent ces sociétés pour ne privilégier que leurs ressemblances ne peut, par principe, montrer si elles appartiennent ou non à un même groupe de transformations sociales.

Les contraintes objectives qui les caractérisent toutes (dépendance par rapport à des ressources sauvages, non cultivées mais souvent protégées par l'homme, faible capacité cependant pour l'homme d'intervenir sur la reproduction des espèces sauvages, animales et végétales) obligent les groupes humains à *se diviser* en bandes locales et à *se disperser* dans l'espace pour exploiter les ressources lorsque celles-ci sont elles-mêmes spontanément dispersées dans l'espace (et dans le temps). Le caractère limité de ces ressources, en quantité et qualité, et surtout les aléas de leur reproduction rendent nécessaires la coopération et le partage à l'intérieur de chaque groupe local, et obligent toutes les bandes locales à dépasser leur séparation et à coopérer. C'est semble-t-il en réponse à ces problèmes que les formes d'appropriation d'un territoire et de ses ressources sont *communautaires*, la propriété commune garantissant à tous les membres d'un groupe (jeunes, vieux, malades, bien-portants) l'accès aux ressources exploitables et leur partage. Mais ces formes d'appropriation communes à un groupe particulier sont elles-mêmes définies de telle sorte qu'une coopération plus vaste entre plusieurs groupes est toujours possible de façon permanente ou provisoire, en cas de sécheresse, de froid excessif, de disette, etc.

A la dispersion et aux aléas des ressources sauvages répondent les *limites* globales des effectifs des bandes locales (unités de production et de consommation directes, quotidiennes), la *diversité* sociale de leur composition

interne (facteur de coopération et de sécurité), la *flexibilité* des procès concrets de travail, le *nomadisme* du mode de vie. La forme commune d'appropriation du territoire, le fait qu'à l'exclusion des tribus ennemies voisines, plusieurs groupes peuvent dans certaines circonstances s'en partager les ressources, garantissent la continuité de l'appropriation de la nature et le partage répété de ses ressources entre tous les individus et tous les groupes qui forment ensemble une société globale (tribu, ethnie...).

De plus, à la différence du territoire qui est approprié en commun, les outils, les armes sont propriété individuelle, de même que les produits de la chasse et de la cueillette. L'existence de droits *personnels* sur telle ou telle fraction des produits de la chasse, de la cueillette, de l'artisanat domestique est d'ailleurs une des conditions de la répartition et de la circulation de ces produits au sein des bandes locales, ou entre ces bandes, par le jeu des *dons* et des contre-dons personnels. Ce partage par dons personnels est bien entendu à l'origine de réseaux fluides d'obligations mutuelles, mais il n'est pas la seule origine des obligations mutuelles, individuelles ou collectives. Celles-ci viennent également de ce que, à côté ou en sus de leur coopération directe dans la production (coopération qui peut ne pas exister), les individus et les groupes sont liés par des relations de parenté, par une mutuelle coopération pour la reproduction de la vie, pour assurer la descendance des groupes, leur permanence physique et politique.

Or ici surgissent des différences que les anthropologues sont encore incapables d'expliquer. Les groupes de parenté sont fermés chez les aborigènes australiens, puisque les individus appartiennent par la naissance à une « moitié » ou une « section », et doivent prendre épouse dans une autre section, en principe toujours la même. Les Pygmées au contraire ont un système de parenté ouvert et fluide qui, théoriquement, interdit de reproduire les alliances des générations précédentes (de reproduire le mariage de son père et de son grand-père paternel). Les Bushmen d'Afri-

que du Sud ont un système mi-fermé, mi-ouvert puisqu'un individu ne peut épouser quelqu'un qui porte le même nom qu'un de ses ascendants paternels et maternels, mais peut épouser n'importe qui d'autre. On reconnaît d'ailleurs ici l'un des principes des systèmes de parenté crow-omaha qui caractérisent certaines sociétés agricoles d'Afrique, d'Amérique et d'Asie. Ces trois systèmes de parenté appartiennent-ils à un même type, à un même groupe de transformations ? C'est possible, mais jusqu'à ce jour personne, à notre connaissance, n'a cherché à le montrer.

Or ces différences dans les rapports de parenté ont des effets sur les formes d'appropriation de la nature. Elles entraînent les Australiens à délimiter les territoires de leurs « ancêtres » qui, depuis les temps mythiques, sont métamorphosés en lacs, montagnes, désert, animaux, etc. où vivent et dont vivent leurs descendants. Dans ce cadre abstrait, fixé par des rapports et une théorie rigides de la filiation, les contraintes matérielles, écologiques et technologiques, qui imposent fluidité et coopération dans le procès concret d'appropriation de la nature, trouvent une réponse dans l'aménagement des obligations entre groupes alliés (dans les rapports d'alliance) et nécessairement aussi dans l'aménagement des rapports de filiation. Aram Yengoyan a d'ailleurs suggéré qu'il y avait peut-être eu un rapport étroit entre l'existence, dans les régions sub-désertiques et désertiques d'Australie, de conditions de vie plus aléatoires qu'ailleurs et la présence, en plus grand nombre qu'ailleurs, de systèmes complexes de parenté, les systèmes à sous-sections. Il a émis l'hypothèse selon laquelle la multiplication de ces groupes de parenté crée des réseaux plus complexes d'obligations et d'échanges réciproques qui seraient une réponse « adaptative » à des conditions matérielles de reproduction de la société souvent très incertaines. Cette hypothèse semble féconde, mais n'est pas encore démontrée.

Rien de tout cela n'existe chez les Pygmées. Les bandes locales semblent certes se fixer autour d'un noyau central

qui est un groupe de frères vivant avec quelques-uns de leurs descendants et de leurs alliés, mais le système de parenté n'engendre pas de vrais lignages patrilineaires. De plus, comme tous les frères ne vivent pas dans la même bande, que les fils peuvent quitter leur père pour aller vivre avec leurs beaux-parents, etc., les rapports de filiation n'ont pas le poids social qu'ils ont chez les aborigènes australiens. A la limite, comme C. Turnbull l'a montré, chez les Pygmées, ce qui est stable et fixe c'est le territoire des bandes, alors que leur composition sociale peut avoir complètement changé au bout de deux ou trois générations.

Nous en sommes là. Cependant un point théorique d'une grande importance semble maintenant acquis. Ces sociétés présentent des éléments communs qui *ne* peuvent s'expliquer directement par les déterminations de la nature qu'elles exploitent, puisqu'elles exploitent des écosystèmes différents : semi-arides spécialisés (Australiens, Bushmen), ou généralisés comme la forêt équatoriale (Pygmées)... Il apparaît donc que les éléments communs dépendent moins de l'environnement naturel que de *la capacité* (ou de l'incapacité) de ces sociétés à *agir sur lui pour reproduire* les espèces animales et végétales dont elles vivent. Nous avons donc affaire non pas à un déterminisme écologique, mais à des déterminations écologiques qui n'agissent sur les sociétés que conjuguées aux capacités productives dont celles-ci disposent. Quand nous parlons de « contraintes » matérielles nous entendons donc les effets conjugués, hiérarchisés et simultanés, de données de la nature et de données de la culture. Et dans cette synthèse, ce qui semble peser davantage sur le fonctionnement et l'évolution de ces sociétés vient de la culture, des capacités productives, plutôt que de la nature. Des données écologiques différentes peuvent donc poser des problèmes semblables compte tenu d'un même niveau des forces productives, et des problèmes semblables peuvent toujours trouver plusieurs solutions ; mais ces réponses possibles, en ce qui concerne

les formes d'organisation des sociétés de chasseurs, sont en nombre fini et ce nombre est petit : fixer les territoires sans fixer les bandes, fixer les bandes et les territoires, etc. ; reproduire les mêmes alliances et fermer les groupes de parenté, chercher à chaque génération de nouvelles alliances et laisser ouverts les groupes de parenté, etc. Ici se fait jour la nécessité de développer une méthode permettant de reconstituer les systèmes de réponses historiquement possibles à des « ensembles » de contraintes spécifiques.

Si l'on se tourne vers les sociétés pastorales nomades, on y perçoit plus clairement encore le rôle des forces productives, intellectuelles et matérielles, et l'effet de leurs limites dans la genèse des formes d'appropriation de la nature. Une partie de celle-ci — quelques espèces animales — a cessé d'être sauvage et ne peut se reproduire sans l'homme qui guide les troupeaux, aménage les points d'eau, protège les bêtes contre les prédateurs, les soigne en cas d'accident ou de maladie, etc. Cependant, l'herbe et l'eau restent largement hors du contrôle de l'homme, bien qu'il intervienne sur ces ressources en réglant la fréquence de ses passages en un même point et le nombre des animaux qui y paissent, en brûlant l'herbe pour régénérer le pâturage, en creusant des puits, etc. Mais pour l'essentiel, la reproduction de ces ressources dépend de processus que l'homme ne maîtrise pas et dont les effets sont en partie aléatoires. Or dans presque toutes les sociétés pastorales nomades on constate l'existence de deux formes de propriété correspondant à ces capacités inégales d'intervention sur la nature. La partie domestiquée de la nature, le bétail, est appropriée par de petites communautés locales, des groupes domestiques qui constituent les unités directes, quotidiennes, de production et de consommation. Parfois cette appropriation conduit à la propriété individuelle, sinon « privée », d'une partie du troupeau. La partie sauvage de la nature — l'herbe, l'eau, le territoire — est appropriée de façon communautaire, mais par l'ensemble des groupes sociaux

qui composent une tribu ou une confédération de tribus, etc.

De nouveau nous voyons apparaître un lien interne entre les capacités productives, d'une part, et les formes d'appropriation de la nature et d'organisation de la société, d'autre part. Comme les chasseurs, les sociétés de pasteurs nomades sont obligées de se diviser en unités locales de production et de consommation qui s'approprient séparément les ressources communes à tous les groupes. Là encore les rapports de parenté fonctionnent comme tout ou partie des rapports de production. Là encore, pour que se reproduisent pour *tous* les conditions de production, il faut que soit réglé *socialement* l'usage *particulier* des ressources communes. L'une des réponses habituelles, lorsque le territoire commun est limité, est, nous l'avons vu, l'instauration d'une règle de passage successif des groupes particuliers et de leurs troupeaux sur les mêmes espaces. Chaque groupe *coopère* donc avec l'ensemble *en s'abstenant* d'être présent en même temps que d'autres sur un herbage et autour d'un point d'eau donné. Nous nous trouvons, comme chez les chasseurs, devant une forme de coopération positive mais indirecte, puisqu'elle n'implique aucune coopération personnelle avec les autres groupes dans le procès quotidien d'appropriation concrète de la nature. A l'inverse, pour la défense de leurs intérêts communs, les sacrifices religieux, les mariages, la guerre, tous les groupes locaux sont amenés à coopérer directement et personnellement.

Pierre Bonte fut le premier, à notre connaissance, à rapprocher ces deux formes de coopération et de propriété chez les pasteurs des remarques que Marx avait faites en 1857 sur l'organisation communautaire et le mode de production des anciens Germains. Marx parle de communauté « en soi » pour décrire leurs groupes domestiques isolés dans l'espace, ne coopérant pas dans la production quotidienne, mais partageant la même langue, la même histoire, les mêmes coutumes. Il parle de communauté

« pour soi » pour désigner la réunion (*Vereinigung*) de ces groupes locaux, leur rassemblement lors de l'initiation des jeunes, de guerres, etc. La communauté existerait alors non comme une unité (*Einheit*) substantielle, mais comme une union (*Einigung*) reposant sur un accord (cf. *Grundrisse*, pp. 382-383). Ces remarques de Marx donnent à réfléchir, mais il ne faut pas perdre de vue qu'elles s'appliquent à des sociétés combinant l'élevage et l'agriculture au sein desquelles, jusqu'à un certain point, les groupes domestiques sont devenus propriétaires privés ou usagers permanents d'une portion du territoire tribal transformée en terres de culture. Au niveau de la production agricole, la communauté tribale supra locale semble n'avoir qu'un faible rôle économique direct si les terres de culture sont sorties de son contrôle direct.

En revanche, chez les pasteurs nomades, l'appartenance à une communauté supralocale est une condition directe de la production, non seulement en ceci que, de façon générale, l'usage des pâturages et des points d'eau dépend de cette appartenance, mais surtout en ce que l'usage de tel pâturage particulier à tel moment suppose l'accord tacite ou explicite des autres groupes qui pourraient vouloir utiliser ce pâturage au même moment. Il est donc faux de croire que si des groupes ne coopèrent pas directement dans la production, ils n'y coopèrent pas du tout. Cela conduit à considérer les rapports communautaires (rapports de parenté, classes d'âge, etc.) comme un ensemble de superstructures à côté (?), au-dessus (?) d'une infrastructure économique où ces rapports ne joueraient aucun rôle. C'est peut-être vrai de certains types d'agriculture fondés sur la propriété privée des terres de culture, mais non de la plupart des sociétés de pasteurs nomades.

Cette analyse ne doit pas faire oublier l'essentiel : l'existence d'une dualité des formes d'appropriation de la nature, les formes communautaires les plus larges servant à l'appropriation de la nature sauvage, les formes les plus étroites, centrées sur les groupes domestiques locaux, voire

sur les individus, servant à l'appropriation de la nature domestiquée. De cette différence peuvent naître des développements sociaux opposés, puisque les formes de propriété du bétail favorisent l'accumulation inégale entre les groupes domestiques, inégalité que le simple jeu des épizooties qui ravagent les troupeaux des uns et épargnent ceux des autres, des sécheresses qui tarissent un puits ici mais pas là, peut suffire à produire sinon à maintenir.

Mais face à ces facteurs d'inégalité, l'obligation pour qu'ils survivent de réserver à tous les groupes l'accès à une fraction des ressources communes en eau et en pâturages pèse dans le sens contraire, et favorise le maintien d'une certaine égalité. Là encore l'égalité a d'autant plus de chances de se perpétuer que les rapports de parenté qui président à la constitution et à la reconstitution périodique des groupes domestiques imposent l'entraide et la solidarité réciproques. Il y a donc une série de facteurs qui favorisent le maintien de l'équivalence sociale des segments locaux des sociétés pastorales et d'autres facteurs qui vont à son contraire. Dans quelles conditions disparaît cette équivalence sociale qui garantit l'égalité d'accès des groupes locaux aux ressources sauvages communes, dans quelles conditions ces ressources cessent-elles d'être véritablement communes ? Ce sont là des questions théoriques fondamentales sur lesquelles nous allons revenir. Mais ces transformations se font-elles à partir d'une même base ? Les sociétés pastorales sont-elles les variations d'un même type d'organisation sociale correspondant à un mode de production « pastoral » commun ? Dans la mesure où la production pastorale est organisée dans des unités de production domestiques, donc au sein de rapports de parenté, on peut essayer de répondre à ces problèmes en comparant les systèmes de parenté de ces sociétés pour voir s'ils apparaissent comme les variations d'un même type. Or rien ne le prouve pour l'instant.

On constate certes qu'à l'exception des Touareg, presque toutes les sociétés d'éleveurs nomades sont patrilinéaires.

res. Les rapports de parenté ont la forme de lignages regroupés en clans, lignages qui se segmentent de génération en génération. On peut avancer des hypothèses pour expliquer les caractères lignagers, segmentaires et même patrilinéaires de nombreuses sociétés pastorales (rôle des hommes dans l'élevage, capacité pour un groupe domestique isolé de vivre de son troupeau, etc.). Mais il y a deux faits qui font problème et sur lesquels, une fois de plus, P. Bonte a attiré l'attention tout en s'attelant avec J.-P. Digard et d'autres chercheurs à la tâche difficile d'y répondre. D'abord dans certaines sociétés (pasteurs de l'Afrique de l'Est) les rapports lignagers semblent avoir moins d'importance que les rapports entre générations ou ce qu'on appelle l'organisation en « classes d'âge » (des hommes surtout). Ensuite parmi les sociétés où l'organisation lignagère est dominante, on trouve deux modèles aux logiques opposées : un modèle où les segments lignagers sont exogames (Mongols et nomades des steppes de l'Asie centrale, Nuer d'Afrique), un modèle où les segments sont endogames (Bédouins Rwala, Touareg). Le cas le plus typique est celui des sociétés arabes où il existe un mariage préférentiel avec la cousine parallèle patrilatérale, la fille du frère de son père.

Or il n'existe pas encore en anthropologie d'explication satisfaisante des conditions d'apparition des systèmes générationnels, ni des conditions de développement des systèmes endogames parmi les systèmes lignagers. C'est se satisfaire de peu que d'affirmer que ce sont là des structures alternatives, puisqu'on ne sait même pas si ces structures sont des réponses aux mêmes problèmes. En outre il n'existe pas non plus d'explication théorique satisfaisante à la disparition de l'équivalence de segments sociaux dans l'accès aux ressources communes, c'est-à-dire de la formation de classes et éventuellement de l'État au sein des sociétés pastorales nomades¹⁴ même si la suggestion de Owen Lattimore au sujet des Mongols (cf. *supra*, pp. 119-120) jette quelque lumière sur la question.

Nous arrêterons là ces aperçus sur les rapports entre formes de propriété et capacités (intellectuelles et matérielles) des sociétés d'agir sur la nature. Bien entendu ces capacités varient immensément d'une société pastorale à l'autre, et les techniques d'élevage des Mongols sont beaucoup plus productives que celles des Masai de Tanzanie, pour ne prendre que deux exemples.

Nous n'analyserons pas ici les sociétés agricoles, au sein desquelles on trouve de multiples formes de propriété commune du sol, et une extrême variété de rapports de parenté et de rapports sociaux hiérarchiques : castes, classes, État... Selon l'absence ou la présence de ces rapports de castes, de classes, etc., les rapports de parenté y constituent le cadre général ou seulement un aspect particulier des conditions d'appropriation abstraite (forme de propriété) et concrète (organisation de la production) de la nature. Or les sociétés agricoles recèlent tous les rapports de parenté connus : systèmes patrilinéaires, systèmes matrilinéaires où ce sont les femmes qui transmettent les titres et les droits sur la terre, systèmes bilinéaires où les femmes transmettent la terre et les hommes les pouvoirs politiques, ou, inversement, systèmes non linéaires, dits indifférenciés ou cognatiques, où se constituent des parentèles, groupes de parents liés par la même ascendance à partir d'un ancêtre commun (le *clann* écossais ancien était probablement un groupe fluide de ce genre, alors qu'aujourd'hui le terme clan sert à désigner des groupes de descendance unilinéaire). Qu'on ne nous accuse pas — comme on l'a fait — de dire que les rapports de parenté fonctionnent partout comme rapports de production dans les sociétés non capitalistes ! Il faut dans chaque cas voir les choses de près et chercher quels sont les rapports sociaux qui organisent le procès de production. Mais qu'on ne nous demande pas non plus de croire en l'existence d'un mode de production agricole voire, bien que l'expression soit meilleure car elle désigne la nature sociale du rapport de production, d'un mode de production lignager.

Pour montrer comment la parenté peut fonctionner de *plusieurs* manières dans la même société et recouvrir des rapports de *classe*, nous rappellerons l'analyse de J.-P. Digard (1981) de l'organisation sociale des pasteurs Baxtyâri d'Iran. Cette tribu, organisée en une seule et immense architecture lignagère segmentée, compte 500 000 personnes environ, dont la moitié, aujourd'hui, sont sédentaires. La tribu (*il*) est divisée en deux sections (*buluk*) elles-mêmes subdivisée en *bâb*, puis en *tâyefa*, puis en *tira*, en *owlâd* et en *xânewâda*.

« Cette segmentation très poussée est censée correspondre à une organisation lignagère de type patrilinéaire avec mariage préférentiel entre cousins parallèles paternels [...]. En fait il s'avère pratiquement impossible d'obtenir des informateurs Baxtyâri des généalogies cohérentes dépassant les limites du *tash* ou au mieux du *tira* ; au-delà, les arbres généalogiques ne révèlent plus que le souci de traduire a posteriori les alliances politiques en termes de filiation » (p. 29).

La *xânewâda*, famille conjugale, est l'unité d'appropriation individuelle du bétail et de consommation. La famille élargie, *owlâd*, est l'unité de coopération directe dans le travail et préside à la formation des campements (trois à douze tentes). Le *tira*, lignage, correspond au regroupement, pendant la nomadisation, de plusieurs campements apparentés. A ces niveaux de segmentation, la parenté est à la fois le cadre de l'usage des pâturages, de l'organisation du travail et de la consommation des produits. Au delà, les divisions en *tâyefa* et *bâb* constituent des rapports *politiques* dominés par des familles aristocratiques ou des fonctionnaires qui reçoivent leur pouvoir du chef de la tribu, l'*il-khan*. On voit donc que des classes et un appareil d'État peuvent se former à l'intérieur d'une société qui reste tribale (idée que niait Morgan en 1877, mais qui était depuis longtemps acceptée par les tenants du mode de production asiatique, dont Marx en 1857), sans détruire la forme communautaire de l'appropriation de la nature ni la forme

générale de la société, qui garde l'apparence d'un vaste ensemble de groupes et de rapports de parenté. Chez les Mongols, par exemple, la distinction aristocratie/gens du commun garde la forme des rapports aînés/cadets.

Il y a donc un rapport étroit entre les formes de propriété de la nature et le développement des rapports de castes, de classes, etc.

Il est bien entendu impossible aujourd'hui, sans un travail de longue durée mobilisant un grand nombre de chercheurs, d'avoir une vue précise de l'évolution multiple des formes de propriété. Cependant comme tout système de propriété combine des principes différents selon les réalités diverses dont il faut régler l'appropriation (territoire de chasse, terres de culture, outils, gibier, produits agricoles et pastoraux, rituels, etc.), on peut avancer l'hypothèse selon laquelle le développement de systèmes nouveaux d'exploitation de la nature, de formes diverses d'agriculture et d'élevage, séparées ou combinées, a élargi le champ des inégalités sociales — qui, à l'intérieur des groupes de chasseurs-cueilleurs, se limitent à des inégalités dans le contrôle des produits et des rites (moyens imaginaires d'agir sur la reproduction de la nature) —, et ce champ s'est étendu jusqu'au contrôle de la terre et des moyens de production. Le bétail est à la fois un moyen de subsistance, un moyen de production, un bien échangeable et parfois un moyen de transport. La terre, elle, en devenant agricole devient moyen de production et peut moins aisément « circuler » entre les groupes.

Comment dans ces sociétés des hiérarchies sociales *héréditaires* se sont-elles formées ? Tel est le problème majeur à résoudre. Nous n'avons rien d'autre à proposer qu'une manière d'*imaginer* le mécanisme qui a pu mener graduellement à ces hiérarchies héréditaires. Il faut partir en effet de ce que dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, même les plus égalitaires (Pygmées du Zaïre par exemple), les groupes locaux, de temps en temps, s'interrompent de chasser ou de collecter pour leur reproduction quotidienne

immédiate, et chassent pour célébrer en commun des cérémonies religieuses, des rituels de mort, d'initiation, etc., bref pour prendre en charge des intérêts communs à tous les groupes locaux. Bien souvent ce « travail » extraordinaire se distingue du « travail » que consacrent habituellement les membres d'un groupe local à leur reproduction et à celle de leur groupe en ce qu'il est *directement* au service de la réalisation d'intérêts *communs* à tous les individus et à tous les groupes. En outre il est plus intense que le travail habituel, car il doit fournir les moyens de festins collectifs, de sacrifices, etc. (cf. le rituel *elima* pour la puberté des filles et le rituel *molimo* pour la mort d'un adulte chez les Pygmées Mbuti).

Il faut donc chercher les raisons et les conditions qui ont amené dans de nombreuses sociétés certains groupes à s'identifier aux intérêts communs à tous les groupes, de sorte que le travail *en plus* destiné à satisfaire ces intérêts communs a peu à peu été destiné à célébrer et à maintenir dans sa différence cette minorité détentrice du monopole des moyens (rituels ou autres) d'assurer pour tous la fertilité, la vie, la justice, etc. *Du travail en plus de tous pour tous* devenant du *sur-travail de presque tous pour quelques-uns*, telle semble être la transformation qui instaure de nouveaux rapports de production et se développe avec eux.

Cette transformation s'était opérée au sein de certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs-pêcheurs, qui s'étaient sédentarisées sur des bords de mer exceptionnellement riches en saumons, poissons, mollusques et autres ressources marines qu'elles exploitaient à l'aide de techniques complexes de capture et de conservation : citons les exemples bien connus des Kwakiutl de la côte nord-ouest des États-Unis ou les Calusa de Floride rapidement décimés par la colonisation française. P. Bonte (1975, 1976, 1978) a montré de son côté que, chez les éleveurs d'Afrique de l'Est où domine un système de classes d'âge, système qui reste fondé sur l'équivalence des individus répartis dans

les mêmes classes d'âge mais qui tolère de fortes inégalités entre ces classes d'âge (gérontocratie), le développement de classes sociales prend la forme du développement du prophétisme : un groupe social, celui du prophète, s'assure une relation privilégiée et de plus en plus exclusive avec le surnaturel, et à travers cette relation dispose finalement du contrôle ultime de la structure communautaire. Une partie de la circulation du bétail, effectuée autrefois aux fins de cette reproduction sociale — en particulier les sacrifices —, est détournée à son profit. Ce groupe en vient à occuper une place à part, visible en particulier dans les mariages : il reçoit des femmes en grand nombre, *sans contrepartie*. Ailleurs cette évolution a abouti à des formes de pouvoir étatique centralisé, aux royautes sacrées de l'Afrique de l'Est. Les travaux de Malinowski sur les chefferies mélanésiennes des îles Trobriand et de Firth sur la chefferie polynésienne de Tikopia ont fait apparaître des phénomènes analogues de monopolisation par une aristocratie des rituels de fertilité, de la communication avec les ancêtres et les dieux, de gestion des ressources communes et d'appropriation d'une grande part de la production (jusqu'à 20 %), richesse dont une partie est redistribuée ensuite sous forme de fêtes et services communautaires. Dans ces processus, la violence joue un rôle mais moindre, semble-t-il, qu'un certain consensus des dominés à leur domination, et c'est là l'un des paradoxes de la formation (et de la disparition future) des classes qui reste à expliquer.

*

En définitive, partout apparaît un lien intime entre la manière d'user de la nature et la manière d'user de l'homme. Mais si les historiens ont beaucoup réfléchi au chemin qui va des manières de traiter l'homme à celles de s'approprier la nature, rares sont encore les chercheurs qui ont exploré le trajet inverse : C. Lévi-Strauss, bien sûr, et

quelques anthropologues spécialisés dans l'étude des représentations indigènes de la nature, y compris de la nature de l'homme, dont Joseph Needham et surtout André G. Haudricourt¹⁵ auxquels on doit des vues synthétiques ouvrant de vastes perspectives sur les différences opposant la civilisation occidentale à la civilisation chinoise depuis le néolithique.

« Vis-à-vis du monde végétal et animal à partir du néolithique l'homme n'est plus seulement un prédateur et un consommateur, désormais il assiste, il protège, il coexiste longuement avec les espèces qu'il a "domestiquées". De nouveaux rapports se sont établis d'un type "amical" et qui ne sont pas sans rappeler ceux que les hommes entretiennent entre eux à l'intérieur du groupe [...], mais ce sur quoi je veux attirer l'attention, c'est que la diversité du monde végétal et animal sur la surface du globe, rend impossible l'identité qualitative de ces rapports "amicaux" dans toutes les civilisations » (p. 40).

Comparant les systèmes agraires de l'Occident méditerranéen, qui reposent sur la complémentarité entre agriculture et élevage, et l'horticulture chinoise qui a presque totalement éliminé le recours à l'animal, Haudricourt montrait l'opposition parallèle que recélaient les modèles de pouvoir, de traitement de l'homme. En Occident, les modèles du bon gouvernement sont à l'image des rapports avec la nature qui impliquent toujours une action directe, positive et brutale : le pasteur guide son troupeau de moutons la houlette à la main, l'agriculteur plante et récolte des céréales comme le blé ou l'orge qui peuvent être plantées et récoltées « en masse », le navigateur tient le gouvernail et dirige le navire que font avancer des rameurs. En Chine antique le bétail, le mouton disparurent rapidement devant une agriculture intensive qui tenait de l'horticulture : la céréale principale, le riz, était traitée individuellement presque avec la même « amitié respectueuse » que celle des Mélanésiens envers les tubercules qu'ils plantent et récoltent, un à un, avec soin. Le principe est le même : aménager la rizière ou le billon, c'est avoir une action

négative sur tout ce qui peut entraver la croissance des plantes, donc une action *indirecte* sur celles-ci, en contraste avec les diverses formes d'action positives, directes du pasteur ou de l'agriculteur céréalier occidental. A.G. Haudricourt cite « Le traité des fonctionnaires et traité de l'armée » du VII^e siècle après J.-C. où le chef chinois idéal est décrit comme celui qui intervient *le moins possible* sur la vie de ses sujets et laisse croître la prospérité et la tranquillité du peuple. Quel contraste avec Aristote pour qui : « Il n'y a point d'amitié possible envers les choses inanimées pas plus qu'il n'y a de justice envers elles, pas plus qu'il n'y en a de l'homme au cheval et au bœuf ou même du maître à l'esclave en tant qu'esclave. »¹⁶

Mais Aristote écrit au IV^e siècle avant J.-C., alors qu'au VI^e siècle déjà Solon avait aboli à Athènes l'esclavage pour dettes, si bien que pour se procurer des esclaves, les Athéniens étaient obligés d'acheter ou de réduire en esclavage d'autres Grecs et surtout des barbares. Comme en Afrique noire aux XVIII^e et XIX^e siècles, certaines tribus barbares se chargeaient de procurer aux marchands d'esclaves la marchandise qu'ils allaient vendre à Chios ou sur d'autres marchés grecs.

Empruntons maintenant le chemin qui va des manières de traiter l'homme aux manières de s'approprier la nature. Pour les historiens, l'esclavage n'aurait pris toute son ampleur et revêtu ses formes les plus dures qu'avec le développement en Grèce, puis à Rome, de la propriété privée du sol, propriété séparée de l'espace commun, *ager publicus*, mais liée aux formes communautaires d'appropriation de l'espace en ce que seul un citoyen pouvait posséder une parcelle du sol de la Cité. En étaient exclus les étrangers (les métèques), les esclaves. Cela n'impliquait pas que tout citoyen fût propriétaire. Celui qui ne l'était pas devait exercer un métier moins « noble » que l'agriculture, comme l'artisanat ou le commerce ; mais dès lors, il vivait sous la dépendance d'autrui. Seule l'agriculture, ou du moins la propriété d'un lot de terre d'une taille suffisante lui

garantissait l'indépendance, l'« autarcie », autrement dit un statut social supérieur d'homme libre et égal aux autres citoyens.

Avec le développement de la propriété privée donc, l'esclavage prend son essor, débordant à Rome les formes modestes de l'exploitation familiale grecque pour devenir le principal moyen de production de grands domaines qui ne produisent plus seulement pour la consommation locale, mais pour le marché, pour de l'argent. C'est l'esclave-marchandise, producteur lui-même de marchandise, qui a subi les formes les plus dures d'oppression et d'exploitation. Or produire des marchandises pour s'enrichir, c'est une manière nouvelle d'utiliser la nature, d'en exploiter les ressources, pour satisfaire non plus les besoins limités de groupes familiaux et de communautés locales, mais les besoins de groupes sociaux qui sont à la tête d'États qui dominent des empires. Séparation de l'homme des moyens de production, séparation de la propriété privée de la propriété commune, deux transformations des rapports des hommes entre eux et avec la nature, qui composent la figure originale des inégalités sociales, des structures de classes de l'Occident.

De même, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, p. 139), les Incas, chaque fois qu'ils soumettaient à leur puissance un royaume ou une tribu locale, l'expropriaient de toutes ses terres qu'ils lui rendaient ensuite mais amputées de deux parts — l'une pour le Soleil et le clergé, l'autre pour l'Inca — que les vaincus devaient cultiver en priorité et par corvées. Séparation de la communauté d'une partie de son territoire, de ses moyens d'existence, et obligation au sur-travail sont ici encore les deux côtés de l'exploitation de l'homme par l'homme (et de la nature par l'homme). Ces analyses convergent avec celles de Marx. Traitant de diverses formes de propriété du sol et d'extorsion d'un sur-travail, il distingue la forme « asiatique » dans laquelle l'État étant propriétaire éminent du sol, l'impôt et la rente foncière se confondent, et la forme féodale, dans

laquelle rente et impôt sont distincts ; puis il ajoute ceci, qui va bien au delà de ce contexte :

« C'est toujours dans le rapport immédiat entre le propriétaire des moyens de production et le producteur direct (rapport dont les différents aspects correspondent naturellement à un degré défini du développement des méthodes de travail, donc à un certain degré de force productive sociale), qu'il faut chercher le secret le plus profond, le fondement caché de tout l'édifice social et par conséquent de la forme politique que prend le rapport de souveraineté et de dépendance, bref, la base de la forme spécifique que revêt l'État à une période donnée. Cela n'empêche pas qu'une même base économique [...] sous l'influence d'innombrables conditions empiriques [...] peut présenter des variations et des nuances infinies que seule une analyse de ces conditions empiriques pourra élucider. » (*Le Capital*, III, 3, p. 172).

Marx pose ici un principe d'analyse de portée générale, puisqu'à côté des cas où propriétaire (collectif ou individuel) et producteurs sont distincts et dans un rapport de souveraineté et de dépendance, il y a tous les cas où les producteurs sont « propriétaires » de leurs moyens de production et conditions d'existence (propriété commune, propriété familiale, propriété individuelle, etc. des moyens de production). Or ce principe, que Marx avait généralisé lui-même dès *L'Idéologie allemande* (1847) et les *Formen* (1857), implique deux hypothèses sur les raisons de la diversité des « édifices sociaux » qui se succèdent dans l'histoire, hypothèses qu'il faut démontrer dans chaque cas : selon la première, on découvrira le secret le plus caché de la logique originale de chacun de ces édifices sociaux lorsqu'on aura découvert les rapports de production sur lesquels ils reposent ; et selon la seconde, ces rapports de production eux-mêmes ne naissent pas au hasard, mais correspondent à « la force productive » d'une société, à ses capacités intellectuelles et matérielles d'agir sur la nature pour la faire servir à ses fins.

Nous ne sommes plus tout à fait devant l'idée, féconde, du XVIII^e siècle qu'il existe pour chaque mode de subsistance

des formes correspondantes de pensée, de gouvernement, bref une logique globale, une cohérence interne des sociétés. On est passé avec Marx à l'idée qui la prolonge, mais la transforme en profondeur, l'idée d'une logique fondée sur la dynamique propre, contradictoire, des modes de production (qui ne se « déduisent » pas, mais que l'on découvre par l'analyse des réalités empiriques aux variations infinies). Ainsi passent au premier plan de l'analyse non plus les rapports des hommes avec la nature, leurs modes matériels de production et de subsistance, les diverses manières d'exploiter les ressources de la nature, mais les rapports des hommes entre eux, leurs diverses manières de coopérer ou de s'exploiter dans l'appropriation de la nature.

Dynamique contradictoire des modes matériels et sociaux de production dont les formes et les rythmes naîtraient, si rien d'une histoire extérieure ne venait les bouleverser, des transformations des rapports des hommes entre eux dans l'appropriation de la nature. Les dynamiques les plus spectaculaires naissent des formes les plus accusées de séparation entre la propriété de la nature (ceux qui la possèdent et en usent) et son appropriation concrète (ceux qui « produisent », agissent directement, concrètement sur elle). En outre, il faut se souvenir que l'exploitation de l'homme par l'homme implique tout autant la production que la destruction des richesses, si celle-ci est une condition de la reproduction des rapports de production. Rappelons pour mémoire l'exemple des Aztèques qui sacrifiaient chaque année à leurs dieux jusqu'à dix mille prisonniers de guerre, ou l'Égypte antique et la construction des pyramides et des sépultures des pharaons, incarnations d'Osiris. Mais faut-il aller chercher nos exemples aussi loin ? Aujourd'hui la logique du mode de production capitaliste l'oblige sans cesse à développer la productivité du travail social, à en diminuer les coûts, à « économiser » tout en se livrant à un gaspillage sans frein des ressources naturelles et de la force productive intellectuelle et maté-

rielle des producteurs. Usage de l'homme et usage de la nature sont liés, et il n'y a pas de crise dans l'usage de la nature qui ne soit une crise dans le mode de vie de l'homme.

L'anthropologie et ses matériaux ne nous éloignent qu'en apparence des problèmes de notre société. Elle nous y ramène sans cesse, à leur cœur même, mais avec une perspective qui permet de mieux situer les phénomènes dans l'espace et dans l'histoire, sans laisser prise aux généralisations illusives et abusives des « philosophies de l'histoire » qui ne peuvent être que myopes sur l'histoire, aveugles sur elles-mêmes et un obstacle dans l'action. Notre essai est à prendre comme le simple commencement d'une suite d'analyses concrètes encore à faire. D'immenses problèmes, la dimension des territoires, la productivité des systèmes d'exploitation de la nature, la guerre sont restés dans l'ombre. Le temps n'est plus où Hegel pouvait lire vingt-deux mille livres avant d'écrire l'*Encyclopédie des Sciences de la Nature* et se prendre, comme il le proclamait dans *La Science de la Logique*, pour « Dieu avant la création du monde ».

NOTES

* Ce texte est la version considérablement remaniée et amplifiée d'un rapport intitulé « Territory and Property in Primitive Society », présenté au symposium mondial organisé par la Weiner-Reimers Stiftung à Bad-Homburg, du 25 au 29 octobre 1977, sur le thème « Human Ethology : Claims and Limits of a New Discipline », et paru tout d'abord dans *La Pensée* 198, avril 1978 : 7-49.

1. « Soit que nous considérions la raison naturelle... soit que nous consultions la révélation qui nous apprend ce que Dieu a accordé en ce monde à Adam, à Noë et à ses fils, il est toujours évident que Dieu, dont David dit qu'il a donné la terre aux fils des hommes, a donné en

commun la terre au genre humain. Cela étant, il semble difficile de concevoir qu'une personne particulière puisse posséder rien en propre... mais je tâcherai de montrer comment les hommes peuvent posséder en propre diverses portions de ce que Dieu leur a donné en commun. Un homme qui se nourrit de glands qu'il ramasse sous un chêne se les approprie certainement par là... son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont communs ; il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère commune de tous, n'y a mis et par ce moyen ils deviennent son bien particulier... Le travail qui est mien mettant ces choses hors de l'état commun où elles étaient, les a fixées et me les a appropriées. » (John LOCKE, *Du gouvernement civil*. Paris, Éd. Servière, 1783, chap. IV, « De la propriété des choses », pp. 41-48.)

2. THUCYDIDE I, 6.

3. Dans *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.

4. Pour une analyse plus approfondie des droits des hommes et des femmes au sein de la société baruya, et de leurs places respectives dans le procès et les rapports de production, cf. M. GODELIER : *La production des Grands Hommes*. Paris, Fayard, 1982.

5. Cf. *infra*, chap. 3, pp. 167-220.

6. *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*. Préface de M. GODELIER. Paris, Éditions Sociales — CERM, 1970, p. 194.

7. Le mot classe est pris ici dans son sens générique. Cf. *infra*, chap. 7, Appendice, pp. 319-329.

8. Cf. notre analyse du concept dans *Horizons...*, *op. cit.*, pp. 188-235.

9. Depuis que ce texte a été écrit, un pas dans ce sens a été franchi avec l'ouvrage de A. TESTART : *Les sociétés de chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités* (Paris, Société d'Ethnographie, 1982).

10. LUCRÈCE : *De Natura rerum*, Livre V. Cf. à ce sujet : Arthur O. LOVEJOY and Georges BOAS : *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, Octagon Books, 1965, pp. 222 ; Frederick J. TEGGART : *The Idea of Progress*. Berkeley, University of California Press, 1969.

11. Ronald MEEK : *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (surtout chap. 3 et 4). Pour la France Meek cite des passages explicites de l'essai *Sur la géographie politique* (1751) du jeune Turgot, de *De l'esprit* d'Helvétius (1758), de *De l'origine des lois, des arts et des sciences*, de Goguet (1758) et de *La philosophie rurale*, (1761) de Quesnay et Mirabeau. En Écosse Adam Smith avait déjà esquissé l'idée dans son cours de philosophie morale à Glasgow. En 1757, Sir John Dalrymple la

formule explicitement dans son *Essay towards a General Theory of Feudal Prosperity in Great Britain*. En 1758 Lord Kames en fait l'un des thèmes de ses *Historical Law-Tracts*. En 1771, John Millar la transforme en une véritable philosophie de l'histoire dans *The Origin of Ranks*. Enfin Adam Smith la développe dans son *Traité de la richesse des nations* (1776) où il décrit la succession de quatre stades ou modes de subsistance : 1) la chasse, 2) l'élevage, 3) l'agriculture, 4) l'âge du commerce.

12. Cf. la synthèse de S. BOKONY : « Development of Early Stock Rearing in the Near East », *Nature* 264, nov. 1976, pp. 13-23.

13. Cf. Owen LATTIMORE : « The Steppes of Mongolia and the Characteristics of Steppe Nomadism », in : *Inner Asian Frontiers of China*. New York, American Geographical Society, 1951, pp. 53-102.

14. Cf. *Cahiers du CERM* 109-110 : *Études sur les sociétés pastorales nomades*, en particulier Pierre BONTE : « La "formule technique" du pastoralisme nomade », pp. 6-32 ; et Jean-Pierre DIGARD : « Contraintes techniques de l'élevage sur l'organisation des sociétés de pasteurs nomades », pp. 33-50 ; du même auteur, cf. aussi : « Histoire et anthropologie des sociétés nomades », *Annales ESC* 28^e année (6), 1973, pp. 1423-1435 et « De la nécessité et des inconvénients pour un Baxtyâri d'être Baxtyâri. Communauté, territoire et inégalité chez les pasteurs nomades d'Iran », in *Production pastorale et société. Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1-3 déc. 1976*. Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, 1981, pp. 127-139.

15. A. G. HAUDRICOURT : « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* II (1), janv.-mars 1962, pp. 40-50.

16. *Éthique à Nicomaque* VIII-II.

La part idéelle du réel

*« Le voyage de mille lieues commence
par un pas. »*

Lao Tseu, *Tao Tö King*,
poème LXIV.

Pourquoi mettre en exergue cette belle parole de Lao Tseu, le Vieux comme l'appelle Etienne ? Ce n'est pas pour « faire bien », mais pour montrer la limite de notre ambition au moment où, après tant d'autres, nous entreprenons d'écrire, non sur les idéologies, mais plutôt sur l'idéologique. Dans les deux premiers chapitres de ce livre, nous avons déjà abordé les problèmes théoriques auxquels nous voulons maintenant nous affronter directement. Nous ne pouvons bien sûr traiter de la représentation de la nature ou de ses formes d'appropriation sans situer la place de la pensée dans la production de la réalité sociale et de ses interprétations. Ici, quitte à revenir sur certaines démonstrations pour les affiner, nous voudrions faire un pas hors de l'ornière où s'enlisent la plupart des analyses pour continuer la route.

Quelque chose ne va pas dans les sciences humaines

quand il est question des idéologies. En caricaturant outrancièrement, on peut dire que deux thèses s'affrontent dans le vieux débat sur les rapports entre les idées et les réalités sociales, l'histoire :

Thèse 1. Les idées mènent le monde parce qu'elles façonnent, à l'origine, les réalités sociales et qu'elles poussent les sociétés et leur histoire dans un certain sens pour des millénaires. A l'appui on invoque l'islam, l'hindouisme, le christianisme, le maoïsme, soit de grandes idéologies religieuses ou politiques qui semblent avoir fabriqué les hommes à leur image, avoir été la source vive d'où jaillit la réalité et non le point d'arrivée, l'expression dans la pensée de réalités nées hors d'elle et sans elle.

Thèse 2. Une société ne se réduit pas aux idées que ses membres peuvent s'en faire. Il existe hors de la pensée des réalités qui ont plus de poids qu'elle dans l'histoire, au premier rang desquelles les réalités matérielles et les rapports sociaux qui les organisent. Bref, dans l'ordre des réalités sociales les réalités infrastructurelles ont le primat sur les superstructures et les idées. De toute façon, comme celles-ci ne viennent pas de nulle part, il faut bien qu'elles correspondent à une société et à une époque déterminées sur lesquelles elles agissent en retour : les dieux de l'Olympe sont morts avec l'Antiquité. On aura reconnu là des thèmes que l'on prête habituellement à Marx.

Les partisans de la première thèse répondent à ceux de la seconde que ces dieux n'étaient pas nés avec le mode de production esclavagiste, et que le christianisme, et son idéologie d'un Dieu en trois personnes mort sur la Sainte Croix pour sauver l'humanité, se porte encore fort bien, après avoir traversé, non sans quelques crises et métamorphoses, deux mille ans d'histoire et trois ou quatre modes de production. Où se trouve, dans ces deux cas, la correspondance entre infrastructure, superstructures et idéologies ?

En fait, ce dont il est question, c'est de l'existence et de la nature d'une logique dans le fonctionnement et l'évolution

des sociétés. Logique dont personne ne nie vraiment totalement l'existence car l'expérience prouve que toutes les activités sociales, tous les rapports sociaux ne pèsent pas du même poids sur l'organisation et la reproduction des sociétés. Toute société présente quelque chose comme une hiérarchie explicite entre les diverses activités sociales. Mais cette hiérarchie consciente, visible dans l'agencement des institutions, commande-t-elle réellement la reproduction de cette société ?

Le débat se noue là. Au primat de l'économique dans toutes les sociétés avancé par les marxistes, les non-marxistes opposent celui de la parenté chez les aborigènes australiens ou les Nuer (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), ou celui de la religion (L. Dumont) dans les systèmes des castes aux Indes, ou encore celui du politique dans l'Athènes du ^ve siècle av. J.-C. (K. Polanyi, Éd. Will)... Notons qu'en affirmant le primat de la parenté, de la religion ou du politique, on ne se contente pas de souligner la prééminence de systèmes d'idées, on affirme la prééminence d'idées incarnées dans des institutions, donc dans des rapports sociaux, des structures sociales, on affirme, autrement dit, contre les marxistes, le primat de ce que ceux-ci appellent les superstructures.

A y regarder de plus près, ce débat a toutes les chances de durer encore longtemps, et aucune de progresser. Car les deux camps partent de présupposés théoriques inconciliables, irréductibles, parce que leur confrontation ne se fait jamais sur le même plan.

Car que font les non-marxistes ? Bien que chacun d'entre eux oppose aux marxistes un primat différent selon la société à laquelle il se réfère, tous procèdent de la même façon et à partir du même présupposé : ils invoquent l'existence d'un ordre social visible, la domination apparente, dans la pratique et la conscience sociales des membres d'une société donnée, d'activités que les marxistes appelleraient superstructurelles, pour réfuter une hypothèse qui, elle, porte sur l'existence d'un ordre de causalités

qui n'est et ne peut être immédiatement perçu par les individus et les groupes qui composent cette société. Dans cette perspective, ils peuvent reconnaître à la thèse marxiste une certaine vérité : celle de correspondre à la logique de la société capitaliste, la seule où l'économie domine apparemment l'organisation et la marche de la société. Hormis ce cas particulier, l'hypothèse marxiste n'aurait aucune valeur explicative, aucune portée scientifique. Ce serait pour d'autres raisons, des raisons partisans, que les marxistes s'entêteraient à prendre une exception pour la règle, et s'acharneraient à y soumettre toutes les sociétés, l'histoire passée ou présente.

Cette argumentation, qui semble n'invoquer que des faits et en tirer sa force et son droit, repose sur une thèse théorique supposée démontrée alors qu'elle ne l'est pas. Cette thèse est bien connue, c'est celle sur laquelle s'appuie l'empirisme qui affirme que l'ordre visible des faits en montre par lui-même les raisons d'être et les rend intelligibles. Il n'y aurait donc pas à chercher derrière cet ordre visible un ordre caché qui le réfuterait ou l'inclurait dans une explication différente produite par la connaissance scientifique. C'est pourtant à partir de cette thèse non démontrée que les empiristes invoquent la domination de telle activité sociale dans telle société, comme si cette invocation suffisait à réfuter la thèse marxiste.

Les marxistes, eux, procèdent à l'opposé : l'apparence des faits ne révèle pas leur essence. (Ils ne sont pas seuls à le dire : C. Lévi-Strauss et les structuralistes, qui sont également par principe antiempiristes, les rejoignent.) Dès lors ils sont contraints non seulement de démontrer que la domination de telle superstructure ne réfute en rien l'hypothèse du primat des infrastructures, mais aussi de montrer comment le primat des infrastructures explique la domination de telle ou telle superstructure. Quadrature du cercle ? Un marxiste ne s'en sort jamais en attaquant pour se défendre, même s'il peut rétorquer aux empiristes qu'ils doivent eux aussi expliquer la domination de telle super-

structure, sans se contenter d'invoquer la force d'une idée — cette idée d'où viendrait-elle, d'où tirerait-elle la force de s'imposer, de façonner les hommes et la société ? Ces questions s'adressent à lui autant qu'aux autres. Elles ne font que formuler à nouveau le problème de la nature, du rôle et des fonctions des idées, des idéologies dans le fonctionnement et l'évolution des sociétés.

Si nous sommes à la fois conscient et de l'enjeu du débat et du dialogue de sourds auquel se réduit l'affrontement de ces thèses inconciliables, pourquoi donc nous embarquer sur cette galère en citant Lao Tseu et la perspective d'un voyage de mille lieues ? Parce que nous avons la conviction d'avoir fait un premier pas, celui qui consiste à transformer les termes mêmes du débat à partir de deux résultats théoriques.

Le premier a été acquis dans les deux chapitres précédents et peut se résumer ainsi : la distinction entre infrastructure et superstructures n'est ni une distinction de niveaux ou d'instances, ni une distinction entre des institutions, bien qu'elle puisse se présenter ainsi dans certains cas. Elle est, dans son principe, une distinction de fonctions. La notion de causalité en dernière instance, de primat des infrastructures, renvoie à l'existence d'une hiérarchie de fonctions et non à une hiérarchie d'institutions. Une société n'a pas de haut ni de bas et n'est pas un système de niveaux superposés. C'est un système de rapports entre les hommes, rapports hiérarchisés selon la nature de leurs fonctions, fonctions qui déterminent le poids respectif de chacune de leurs activités sur la reproduction de la société.

Le second, que nous n'avons pas encore abordé ici, est que tout rapport social, quel qu'il soit, inclut une part idéelle, une part de pensée, de représentations ; ces représentations ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience, mais font partie de son contenu. Il ne faut pas confondre idéelle avec idéale ou imaginaire : toutes les représentations ne viennent

pas rendre présentes à la conscience, comme après-coup, des réalités qui seraient nées avant elles, hors d'elles et sans elles. Loin d'être une instance séparée des rapports sociaux, d'être leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale, elles sont une part des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et elles sont une des conditions de leur formation. Mais s'il y a de l'idéal dans tout le réel social, tout n'est pas idéal dans ce réel.

Cela signifie-t-il que toute réalité idéale est idéologique ? Existe-t-il d'ailleurs des critères qui permettent de distinguer parmi les idées celles qui sont idéologiques de celles qui ne le sont pas ? Certainement pas si l'on se borne à baptiser idéologique n'importe quelle représentation tant soit peu organisée du monde. Faut-il alors suivre l'usage plus courant qui consiste à appeler idéologiques les représentations illusoires que les hommes se font d'eux-mêmes et du monde, et qui légitiment un ordre social existant, donc les formes de domination et d'exploitation de l'homme par l'homme qu'il contient éventuellement ? Cette définition restrictive semble marxiste, mais l'est-elle et comment s'accorde-t-elle avec l'idée que nous venons d'avancer selon laquelle tout rapport social comporte nécessairement une part de pensée qui n'est pas nécessairement illusoire ou légitimante, et qui appartient au contenu de ce rapport dès sa formation ?

Pour progresser vers la solution de ces problèmes, nous allons revenir sur ces divers points et analyser successivement les questions suivantes :

- 1) La nature de la distinction entre infrastructure et superstructures.
- 2) Les rapports entre détermination économique et domination de telle ou telle superstructure et le fondement de cette domination.
- 3) La part idéale du réel et la distinction entre l'idéologique et le non-idéologique.

4) Le paradigme (et les paradoxes) de la « légitimité » de la naissance des classes et de l'État.

Enfin, nous concluons par une brève analyse des rapports entre pensable et impensable, faisable et infaisable, dans un contexte structurel et historique donné ; c'est-à-dire une analyse de ce que l'on pourrait entendre par les mots mystérieux de nécessité historique.

LA DISTINCTION ENTRE INFRASTRUCTURE ET SUPERSTRUCTURES

Le premier point qui obscurcit toute la suite des débats et condamne dès le départ les adversaires à ne jamais s'entendre est que les uns et les autres sont d'accord pour voir dans la distinction entre infrastructure et superstructures une distinction d'institutions et non de fonctions. Mais d'abord, qu'entendons-nous par infrastructure ?

C'est la combinaison des diverses conditions matérielles et sociales qui permettent aux membres d'une société de produire et reproduire les moyens matériels de leur existence sociale :

- 1) les conditions écologiques et géographiques déterminées à partir desquelles une société extrait ses moyens matériels d'exister ;
- 2) les forces productives, c'est-à-dire les moyens matériels et intellectuels que les membres de cette société mettent en œuvre, après les avoir inventés, empruntés ou hérités, à l'intérieur des divers procès de travail par lesquels ils agissent sur la nature pour en extraire leurs moyens d'existence, moyens qui constituent alors une partie socialisée de la nature ;
- 3) les rapports de production, c'est-à-dire les rapports entre les hommes, quels qu'ils soient, qui assument la triple fonction de déterminer la forme sociale de l'accès aux ressources et du contrôle des moyens de production ; de

redistribuer la force de travail des membres de la société entre les divers procès de travail et d'organiser le déroulement de ces derniers ; de déterminer la forme sociale de la circulation et de la redistribution des produits du travail individuel ou collectif.

Pour nous comme pour Marx, seuls les rapports sociaux de production constituent au sens strict la structure économique d'une société : « Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft » (K. Marx : « Introduction à la Contribution de la critique de l'économie politique). Rappelons cependant que forces productives et rapports de production, quoique distincts, n'existent jamais à l'état séparé mais toujours combinés, articulés les uns aux autres d'une manière spécifique. Les diverses formes spécifiques de ces combinaisons constituent autant de formes matérielles et sociales de la production ou de modes de production. Les modes de production ne se réduisent donc pas aux diverses formes de la division du travail. Il n'y a pas de modes de production agricole, pastoral, artisanal, etc. On peut pratiquer l'agriculture, l'élevage et l'artisanat dans le cadre des mêmes rapports de production, qu'ils soient féodaux, capitalistes ou socialistes, etc. Les caractères spécifiques de chacune de ces activités productives peuvent entraîner des formes particulières de division du travail, sans impliquer des formes différentes de propriété des moyens de production et du produit.

Revenons un moment sur ces définitions. Elles sont formelles mais ne sont pas vides. Comme dans la réalité il n'existe que des formes particulières de production et des productions particulières, les notions générales de production, rapports de production, etc. ne sont que des résumés abstraits et commodes des aspects communs à toutes les structures économiques mais qui n'en caractérisent aucune en particulier ; les définitions sont donc à la fois des connaissances positives mais générales et des conditions formelles d'analyse des réalités concrètes qui sont toujours

spécifiques. Elles permettent de chercher, elles ne suffisent pas à trouver.

Cependant, telles qu'elles sont, ces définitions entraînent des conséquences sur lesquelles il est habituellement fait silence et qui contredisent la conception — « marxiste » — courante des rapports entre infrastructure, superstructures et idéologie.

FORCES PRODUCTIVES

Examinons en premier lieu la définition des forces productives : moyens matériels et intellectuels, etc. ; les moyens matériels sont d'abord l'homme lui-même, son propre corps et ses capacités physiques. Ce sont ensuite les moyens que les hommes interposent entre eux et la nature pour agir sur elle. Ces moyens peuvent être trouvés tout prêts dans la nature ou être fabriqués. Mais l'usage tant du corps que de moyens matériels implique la mise en œuvre d'un ensemble complexe de représentations, d'idées, d'idéalités : représentations du but, des étapes et des effets des activités — que nous appelons, nous, travail, mais qui apparaissent rarement comme tel dans de nombreuses sociétés primitives ou précapitalistes. Et ces représentations elles-mêmes renvoient aux règles de fabrication des outils, aux attitudes corporelles, et bien entendu, plus profondément, aux conceptions indigènes de la nature et des rapports de l'homme avec la nature.

Nous trouvons donc à l'intérieur même de toute activité matérielle de l'homme sur la nature un ensemble complexe de réalités idéelles dont la présence et l'intervention sont nécessaires pour que cette activité ait lieu.

Faire l'inventaire de ces réalités idéelles incluses dans les divers procès matériels, et qui diffèrent selon les cultures et les époques, est une tâche immense et extrêmement difficile, commencée depuis longtemps par les historiens et les anthropologues, mais qui reste cependant un domaine fort négligé des sciences humaines malgré les renouvellements

apportés par l'ethnoscience (H. Conklin) et par l'histoire des techniques et des sciences (B. Gilles, A.G. Haudricourt, A. Leroi-Gourhan, J. Needham, Ch. Parrain). Pour rester sur un plan général, il nous semble que les diverses réalités idéelles qu'on rencontre au sein d'un procès de travail peuvent se classer en deux grands types selon les fonctions qu'assument les représentations.

D'une part des représentations et des principes qui, en tant qu'interprétations du réel, ont pour effet d'organiser les formes prises par les diverses activités matérielles (procès de travail) et les phases de leur déroulement : ce sont les taxinomies de plantes, d'animaux, de sols, de phénomènes climatiques, les règles de fabrication et d'usage d'outils, les schémas d'actions matérielles et de conduites symboliques. D'autre part, des représentations qui expliquent pourquoi telle ou telle tâche doit être réservée aux hommes, aux femmes, aux jeunes, aux esclaves, aux gens du commun, aux maîtres, aux aristocrates, au roi... ; bref des représentations qui légitiment la place et le statut des individus et des groupes face à des réalités qui leur sont permises, interdites, imposées, etc.

Bien entendu, cette distinction n'existe que pour nous et n'a de valeur qu'analytique. Il serait absurde de voir dans *Les travaux et les jours* d'Hésiode un traité d'agronomie, comme on l'a souvent fait, parce qu'on y trouve de nombreux conseils techniques du poète-paysan à son frère sur la date des moissons, le choix des soles, etc. C'est en fait un poème religieux et politique ; écrit en pleine crise agraire de la Grèce du VII^e siècle av. J.-C., crise née, selon Hésiode, de la démesure des hommes entraînant la fuite des dieux vers le ciel. Ce qu'il préconise, par delà son frère, à tous les Grecs, c'est d'observer scrupuleusement les rituels qu'exige la mise en culture des champs. L'agriculture pratiquée ainsi deviendra une source de mérites, une école de vertu, et les dieux consentiront à nouveau à communiquer avec les hommes et à leur prodiguer leurs bienfaits.

Pour apprécier la portée de cet exemple, étudions de plus

près la notion de travail dans la Grèce antique, puis prenons deux autres cas très différents : la Chine ancienne et les Maenge de Nouvelle-Guinée.

En ce qui concerne la Grèce, nous nous appuyerons sur les travaux de J.-P. Vernant dont la démarche reste à nos yeux un modèle.

Il n'existe pas en grec ancien de mot pour désigner le « travail » en général ni de verbe pour traduire « travailler » au sens général et moderne du terme. On trouve les mots *ponos*, qui renvoie à toute activité pénible, et *ergon* qui veut dire « tâche » et s'applique aussi bien aux travaux agricoles qu'aux activités guerrières. Le verbe *poiein* veut dire « faire », « fabriquer », et *pratein* « faire » au sens d'agir (comme en anglais les verbes *to make* et *to do*). J.-P. Vernant a montré qu'au VIII^e siècle avant J.-C., les métiers de forgeron, de potier et de tisserand sont considérés de la même manière que ceux de devin, d'aède et de médecin (l'Afrique fournirait de nombreux exemples comparables). Toutes ces activités sont des *technai* ; elles supposent l'emploi de procédés secrets, un savoir spécialisé, fruit d'un long apprentissage, d'une initiation se déroulant hors de l'*oikos* (groupe familial). Elles s'adressent à tous les membres de la communauté, mais avant tout aux plus puissants et aux plus riches d'entre eux, les aristocrates ; ceux-ci aiment à s'entourer d'artisans qui produisent des objets de luxe, ou de musiciens et de chanteurs qui rehaussent leur statut. L'agriculture, elle, n'est pas considérée comme une *techné*, un métier. Chaque citoyen peut et doit la pratiquer. Elle n'exige pas d'apprentissage secret, mais avant tout une attitude vertueuse envers les hommes et de la piété envers les dieux. Telle était la leçon du poème d'Hésiode. Comme la guerre, l'agriculture est le lot de tous les hommes libres, et surtout elle permet à ces hommes libres de le rester, car, grâce à elle, ils peuvent subvenir à leurs besoins sans dépendre d'autrui, alors que l'artisan dépend pour vivre de ses clients. Bref comme la guerre, l'agriculture est une activité qui rapporte des mérites à son

auteur, à la fois dans la Cité et au regard des dieux. Elle n'est pas conçue comme une action sur la nature qui vise-rait à la transformer : « Cette transformation — dit J.-P. Vernant —, si même elle était possible, constituerait une iniquité. Le travail de la terre est une participation à un ordre supérieur à l'homme, tout à la fois naturel et divin... Un échange personnel avec la nature et les dieux, plutôt qu'un commerce entre les hommes. »¹

La fabrication d'un objet n'est pas non plus conçue dans l'Antiquité comme un travail de transformation de la nature. La fabrication, *poiesis*, est un mouvement (*kinesis*) qui vise à produire une forme (*eidos*) dans une matière. Le mouvement met en œuvre chez l'individu une forme dont le mode d'emploi est une *techne*, un ensemble de procédés plus ou moins secrets. Or la forme d'un objet est déterminée par l'usage de cet objet et l'usage par un besoin ; besoin et usage que seul connaît bien l'usager. L'artisan est donc doublement soumis à ce dernier : il travaille pour lui et c'est lui qui possède la connaissance de l'essence de l'objet dont il a passé commande. Pour un Grec, la véritable cause de l'objet fabriqué n'est pas l'artisan, qui apparaît seulement comme le moteur d'une activité, comme disait Aristote. La véritable cause est hors de l'objet et hors de l'artisan, dans la forme qui est à la fois l'essence et le but du produit fabriqué, c'est-à-dire sa cause formelle et sa cause finale. Or la forme et la science de la forme sont dans la tête du consommateur et non du fabricant. Selon la belle formule de J.-P. Vernant, « l'artisan grec socialement n'est pas producteur ». L'activité fabricante n'est pas productrice. Dans ce système social et mental, l'homme n'a pas conscience d'« agir » (*pratein*, *praxis*) quand il fabrique les choses mais quand il les utilise et « le vrai problème de l'action [...] ce n'est pas fabriquer des objets ni transformer la nature : c'est avoir prise sur les hommes, les vaincre, les dominer ». La forme suprême de la *praxis* c'est la politique, activité des hommes libres, membres de leur communauté, d'une Cité qui les a produits et qu'ils reproduisent.

A la limite, la seule activité digne d'un homme libre est l'activité politique qui implique le loisir, la séparation du travail manuel. Il est intéressant de rappeler qu'à Rome le citoyen jouit de l'*otium*, du « loisir », et que ceux qui travaillent vivent de *negotium* (*nec-otium*, privés de loisir, d'où plus tard le français).

Cependant, de démiurge au VIII^e siècle, l'artisan est devenu au V^e siècle un citoyen de statut inférieur. L'évolution des représentations de l'artisan correspond à celle de la Cité vers la démocratie, à la perte par l'aristocratie d'une grande partie de son pouvoir, et à la disparition partielle et concomitante de l'artisanat de luxe. L'artisanat a donc changé de statut en changeant de fonction et de place dans une société nouvelle. L'agriculture elle-même, qui était célébrée dans les premiers âges de la Cité comme l'école du citoyen, devient peu à peu une occupation presque indigne d'un homme libre et qu'un citoyen peut confier à ses esclaves, en se bornant à donner ses ordres à l'intendant qui les surveille. Ainsi l'évolution simultanée des représentations concernant les activités agricoles et artisanales, et du statut de leurs acteurs, traduit la marche de l'économie antique vers l'usage de plus en plus intense des esclaves et du travail servile.

Dans « Travail et idéologie dans la Chine antique »², Michel Cartier, analysant l'œuvre du philosophe Mencius, a cherché à reconstituer la manière dont le travail était conçu dans la Chine antique. Comme chez les anciens Grecs, les paysans sont soldats, mais ils ne vivent pas dans des cités, ils ne sont pas citoyens. La hiérarchie sociale distingue une classe de gouvernants, les *shih*, officiers, administrateurs, juges qui ont à leur tête le souverain, fils du ciel, à la fois maître de l'agriculture et chef de guerre ; au-dessous, une classe de paysans-soldats (*nung*) qui, par leur travail manuel, produisent la nourriture et les richesses du royaume ; au-dessous encore les artisans (*kung*) ; enfin, au bas de l'échelle des hommes libres, le groupe le plus méprisé, les marchands (*chang*).

La langue chinoise, à la différence de la pensée occidentale, utilise le même terme, *lao*, pour désigner à la fois les activités des gouvernants qui travaillent avec leur pensée et celles des paysans qui œuvrent de leurs mains pour produire des grains et faire la guerre. Toutes ces activités sont considérées comme pénibles mais rapportant des mérites à leurs auteurs. Les travaux des artisans et des marchands, en revanche, parce qu'ils exigeraient seulement de l'habileté et de la patience, créent des réalités artificielles n'apportant aucun mérite à leurs auteurs, et on utilise pour les désigner le verbe *ch'in*. Notons que toutes les activités féminines sont des activités *ch'in*.

Dans « Énergie et vertu : le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne »³, Michel Panoff a montré que pour désigner ce que nous appellerions « travail agricole », les horticulteurs maenge utilisent trois verbes aux connotations différentes : *lege* qui signifie « régler, équilibrer » des rapports ; *kuma*, « dépenser de l'énergie », la mobiliser de façon durable ; *vai*, « faire le nécessaire pour atteindre un but déterminé et, plus largement, façon d'agir, mœurs. Cultiver la terre pour un Maenge ce n'est pas « produire » ou « transformer » la nature, mais avoir une activité qui est pensée à l'intersection des trois champs sémantiques décrits ci-dessus. Or, à la rencontre de ces significations domine l'idée que pratiquer l'horticulture, c'est pratiquer un échange avec les ancêtres et avec les dieux ; ce n'est pas transformer la matière, c'est maintenir à travers cette relation un lien fondamental avec les forces invisibles de la nature qui comprennent les morts (toujours vivants) et les dieux (toujours puissants). Comme les anciens Grecs ou les paysans chinois, en soignant la beauté, l'ordonnancement, la bonne odeur même de leurs jardins, les Maenge accumulent des mérites. Et dans l'abondance ou la pauvreté de leurs récoltes, ils lisent la mesure de leur « vertu », la sanction par laquelle les ancêtres et les dieux consacrent l'aptitude de chacun à les honorer et à s'honorer.

Qu'ont donc pensé les Maenge lorsqu'un pouvoir colonial

les a contraints à construire des routes, ou à aller « travailler » contre de l'argent dans les plantations de coprah ou de caoutchouc possédées par les Blancs qui avaient envahi leur île ? A partir de leurs représentations de l'activité agricole traditionnelle, pouvaient-ils prendre conscience d'être « exploités » dans leur nouvelle activité productive, et dans la forme sociale, le salariat, que revêtait ce travail ?

Au cœur de la partie la plus matérielle de l'infrastructure des sociétés, au cœur des forces productives dont elles disposent pour agir sur la nature, nous découvrons donc une partie idéelle (connaissances ou représentations abstraites de toutes sortes prolongées par des savoir-faire qui sont en même temps des savoirs du corps). Cette *part idéelle constitue en quelque sorte l'armature, le schème organisateur interne de leur « mise-en-action »*. Mais les forces productives ne sont mises en action que dans le cadre de rapports sociaux déterminés qui imposent une forme déterminée de division du travail en attachant telle valeur à telle tâche et en liant telle tâche à telle catégorie sociale (hommes/femmes, aînés/cadets, maîtres/esclaves, etc.). Ces attaches, ces liens contiennent également une part idéelle faite des représentations qui *légitiment* les valeurs accordées aux diverses activités sociales.

Or ces représentations n'existent pas seulement dans la pensée. Elles sont aussi des idées exprimées dans une langue. Et c'est là une des conditions indispensables de l'apprentissage des techniques et de leur transmission, donc de la conservation des forces productives. Il faut que ces représentations soient communiquées de génération en génération par le langage et l'apprentissage corporel. Il faut donc inclure parmi les forces productives non seulement les idéalités que nous avons recensées mais les moyens, linguistiques ou non, nécessaires pour les exprimer socialement et les transmettre au sein d'une société et d'une culture.

Cette analyse nous amène donc à conclure que la pensée et le langage font nécessairement partie des forces productives. La distinction entre infrastructure, superstructures et

idéologie n'est donc pas une distinction entre réalité matérielle et immatérielle. C'est une distinction de fonctions. Enfin, si de la pensée existe au cœur de l'aspect le plus matériel des activités sociales, il ne peut a fortiori y avoir de rapport social qui ne comporte à l'intérieur de soi une part de pensée, une partie idéale. La pensée n'apparaît plus comme un niveau séparé d'autres niveaux : la mise en évidence de sa présence en tout lieu de la réalité sociale fait disparaître les notions de niveau ou d'instance.

RAPPORTS DE PRODUCTION

Spontanément, les économistes de profession et avec eux le grand public se représentent la structure économique de toute société à l'image de ce qu'elle est dans la nôtre : un ensemble d'institutions distinctes des autres rapports sociaux, politiques, familiaux, religieux, etc. Dans le cadre du mode de production capitaliste, le procès de production se réalise à l'intérieur de « firmes », unités sociales distinctes de la famille, des églises, des partis ou des communautés raciales. Ce n'est pas le cas au sein des sociétés précapitalistes ou non capitalistes. Sur ce point Marx (sinon les marxistes) fut le premier à condamner toute tentation d'appliquer à l'ensemble des sociétés notre vue particulière de l'économie. Un siècle plus tard, comme aussi chez Max Weber, on retrouve cette position chez Karl Polanyi et le courant substantiviste en anthropologie économique.

Historiens et anthropologues constatent en effet, lorsqu'ils cherchent à isoler la structure économique des sociétés précapitalistes, qu'il leur faut aller la chercher du côté des rapports sociaux que les marxistes classent comme superstructures. Pour illustrer ces diverses possibilités, nous choisirons trois exemples parmi la multitude de ceux que nous offrent l'histoire et l'anthropologie.

La plupart des anciennes sociétés aborigènes australiennes vivant de la chasse, de la cueillette, parfois de la pêche, étaient divisées en groupes de parenté échangeant entre

eux des épouses qui circulaient de génération en génération dans les mêmes directions (divisions en moitiés, en sections ou en sous-sections pratiquant une forme restreinte ou généralisée d'échange). Ces divisions sociales ne réglaient pas seulement le mariage et la filiation, ce qui est la fonction explicite et universelle des rapports de parenté, elles servaient également de cadre à l'exercice du pouvoir et aux pratiques rituelles destinées à agir sur les conditions de reproduction de l'univers et de la société, sur le soleil, la lune, la pluie, etc. Pouvoirs politiques, rituels et *autorité* se trouvaient en définitive rassemblés entre les mains des hommes âgés, maîtres des initiations, mariés à plusieurs épouses et représentant les divers groupes de parenté composant chaque tribu.

Mais, ainsi que nous l'avons démontré au chapitre 2, ces rapports de parenté servaient en même temps de cadre social à l'appropriation du territoire de chaque tribu et de ses ressources naturelles. Et cela de deux façons, l'une abstraite, l'autre concrète, qui mettent en œuvre de façon distincte mais complémentaire les deux aspects indissociables de la parenté, la filiation et l'alliance. D'une part chaque groupe de parenté héritait de ses ancêtres (réels ou mythiques) les « droits » d'user de certaines portions de territoire. Mais de l'autre, si ces droits étaient communs à tous les membres de chaque groupe de parenté, ils n'étaient pas exclusifs : en certaines circonstances les autres groupes, notamment les alliés, pouvaient les partager. De fait l'appropriation « concrète » des ressources s'opérait dans le cadre des bandes locales : elles nomadisaient en diverses parties du territoire tribal et, contrairement aux sections, constituaient les unités de production et de consommation directes. Ces bandes étaient composées d'un petit nombre de familles et d'individus appartenant à plusieurs sections, mais centrées autour d'un noyau patrilinéaire et patrilocal de familles appartenant à la section sur le territoire de laquelle se faisait habituellement l'exploitation des ressources naturelles. La bande s'autorisait de la présence de ces

alliés en son sein pour exploiter les ressources de plusieurs territoires quand les circonstances l'exigeaient.

Les rapports de parenté, de filiation et d'alliance servaient donc de support et de cadre à l'appropriation abstraite (propriété) et concrète (procès de travail) de la nature. Ces rapports, combinés avec les rapports entre les sexes et entre les générations, constituaient l'armature sociale des divers procès matériels de production. Ils fonctionnaient à la fois : 1) comme condition sociale de l'appropriation abstraite de la nature et de ses ressources, 2) comme base de l'organisation sociale et de la coopération des individus et des groupes dans les divers procès concrets d'exploitation matérielle des ressources (chasse, cueillette, pêche), et 3) comme cadre de leur partage. Les rapports de parenté assumaient donc bien dans ces sociétés les trois fonctions qui définissent des rapports de production. Ils en constituaient donc la structure économique, ils étaient le lieu et la forme de l'économie dans ces sociétés.

L'ouvrage d'Oppenheim sur la Mésopotamie antique nous ouvre les yeux sur une situation tout autre, qui n'est pas sans rappeler celle de l'Empire inca⁴. A Assur, la plus grande partie des terres est considérée comme propriété du dieu Assur. Au centre de la cité se dresse le temple, demeure du dieu et de ses prêtres. L'économie fonctionne en un vaste système centralisé au sein duquel les communautés locales et les individus sont sous l'autorité du temple et des prêtres auxquels ils doivent une partie de leur travail et de leurs produits. Ici ce sont les rapports religieux qui servent de cadre à l'appropriation des ressources, et constituent en même temps la structure économique de la société, les rapports sociaux de production.

Enfin, dernier exemple, dans l'Athènes du v^e siècle, ce sont les rapports politiques qui sont, de l'intérieur, des rapports de production. On est citoyen par la naissance, parce que de père athénien et on appartient de ce fait à une *politeia*, c'est-à-dire à une communauté d'hommes libres qui, ensemble, forment une *polis*, une Cité-État. Mais être

citoyen c'est aussi posséder le droit exclusif, mais pas nécessairement concrétisé, de détenir une portion du territoire de la Cité, c'est donc presque toujours être à la fois un homme libre et un propriétaire foncier — cultivateur direct s'il ne possède pas d'esclaves. S'il est propriétaire, le citoyen a accès à toutes les magistratures et à toutes les responsabilités politiques ; il a le droit de porter les armes et le devoir de défendre le sol sacré de la patrie ; enfin, seul il peut bénéficier de la protection des dieux de la Cité et leur rendre culte. Le citoyen non propriétaire n'a pas accès à toutes les magistratures et à toutes les prêtrises, mais il n'est pas exclu de toutes les charges à l'instar du non-citoyen. On voit clairement qu'ici le politique (le fait d'appartenir à une *polis*) déborde de toutes parts ce que nous entendons aujourd'hui par avoir des droits politiques.

Aux hommes libres étrangers à la Cité mais qui ont choisi d'y résider pour affaires, aux métèques donc, sont interdits l'accès tant à la propriété foncière (quelques dérogations seront chichement accordées à partir du iv^e siècle) qu'aux magistratures, aux temples et lieux de culte des dieux de la Cité, et au corps civique des hoplites. Une première division du travail en résulte puisque seules leur échoient les activités artisanales, commerciales et bancaires jugées peu dignes des citoyens, mais que ceux-ci toutefois exercent lorsqu'ils n'ont pas de terre à cultiver.

Les hommes libres, citoyens et métèques, pouvaient se faire remplacer dans toutes leurs activités économiques, y compris les activités bancaires, par des esclaves, qui parvenaient ainsi à s'enrichir et à racheter leur liberté ou encore à posséder eux-mêmes des esclaves.

L'esclavage, bien avant que ne soit établi le régime des Cités-États, existait déjà sous la forme de l'esclavage domestique ; mais changeant de fonction, il commença à peser d'un poids toujours plus lourd sur l'évolution de la société antique lorsqu'il se trouva associé au développement de la production marchande et devint un facteur essentiel d'accumulation de richesses et de création d'iné-

galités parmi les citoyens. Il devint alors le trait le plus dynamique et le plus contradictoire du système économique grec au ^v^e siècle. Pour comprendre l'originalité de ce système il faut se garder de penser que ce sont les formes de division du travail qui engendrent les formes de propriété des moyens de production et des produits. C'est l'inverse qui est vrai. C'est parce que l'appartenance personnelle à une *polis* fonctionnait en même temps comme condition sociale d'appropriation de la terre, que toutes les activités que nous considérons comme économiques se trouvaient réparties le long d'une hiérarchie de rapports et de statuts personnels, et valorisées ou dévalorisées par rapport au statut le plus élevé, celui de citoyen à part entière.

Remarquons au passage que dans les sociétés antiques comme dans de nombreuses sociétés primitives, par la nature même des rapports de production, le but premier de la production n'est pas l'accumulation de richesses, mais la conservation du statut des groupes et des individus au sein d'une communauté, la conservation de leurs rapports avec le reste de la communauté, donc la reproduction de la communauté elle-même. Comparons ces situations, où l'appartenance ou la non-appartenance à une communauté est le point de départ des rapports économiques, à une situation comme celle de la Chine socialiste où les ouvriers, les paysans, l'ensemble des travailleurs sont considérés comme les propriétaires en commun du sol, des moyens de production et des produits. Là aussi les rapports économiques sont en même temps des rapports politiques, mais cette fois la communauté que constitue la nation sociale est le point d'arrivée et non le point de départ des rapports économiques qui existent en son sein. Cette fusion d'un type nouveau entre ce que nous appelons le politique et l'économique n'a dans son principe rien à voir avec celle des anciens Grecs car théoriquement elle n'implique pas, pour se maintenir et se développer, la domination d'une minorité de « citoyens » libres sur le reste asservi de la société. Mais pour que le développement socialiste s'accomplisse sans

exploitation et sans création permanente de hiérarchies, il faut, outre des révolutions politiques et culturelles, un formidable essor des moyens matériels à mettre à la disposition de chacun par l'intermédiaire de tous.

Au terme de cette analyse où nous avons vu successivement des rapports de parenté, des rapports religieux et des rapports politiques constituer la structure économique de la société, nous aboutissons, comme dans notre analyse des forces productives, à conclure que la distinction entre rapports de production et superstructures est dans son principe une distinction de fonctions et non d'institutions. Les trois cas analysés, et particulièrement celui des aborigènes australiens, montrent clairement que la distinction des fonctions se fait au sein des mêmes rapports sociaux, des mêmes institutions. Dans quelques sociétés dont la nôtre, à ces fonctions distinctes correspondent des institutions distinctes, mais c'est une exception et non la règle, exception qui a permis à la pensée occidentale de percevoir plus clairement le rôle des activités matérielles et des rapports économiques dans l'évolution sociale, c'est-à-dire les rapports sociaux et matériels qu'entretiennent les hommes entre eux à partir de leur activité d'appropriation de la nature. Nous avons donc démontré ce que nous nous étions contenté d'affirmer au premier chapitre de ce livre (pp. 44-46 et 75-76), à savoir : au cours de l'histoire, les rapports de production (ou l'économique) n'occupent pas les mêmes lieux et par conséquent ne revêtent pas les mêmes formes ; ils n'ont pas le même mode de développement donc pas les mêmes effets sur la reproduction des sociétés.

Pour construire une analyse scientifique comparée des systèmes socio-économiques, des formes sociales, des modes de production, il faudrait donc découvrir les raisons et les conditions qui ont amené les rapports de production à changer de lieu au cours de l'histoire. Il va sans dire qu'une telle analyse ne peut être l'œuvre d'un seul homme ni d'une discipline unique, et qu'elle ne relève plus de ce que l'on entend habituellement par histoire économique et anthro-

pologie économique. Il est déjà très difficile de séparer pour la définir la structure économique d'une société ; c'est la grandeur de B. Malinowski, de R. Firth, d'Audrey Richards, de M. Gluckman et de bien d'autres d'avoir su le faire pour les sociétés qu'ils étudiaient. Mais il est beaucoup plus difficile de répondre à la question suivante : pour quelles raisons, au sein de nombreuses sociétés primitives et paysannes, les rapports de parenté entre les groupes et les individus sont-ils en même temps les conditions sociales de la production de leurs moyens matériels d'exister socialement (non pas de survivre mais d'accomplir tout ce qui est matériellement exigé d'un membre de la société) ?

Je ne tenterai pas ici de répondre. Je dirai seulement que dans une perspective « marxiste » je chercherai quelques-unes des raisons majeures du côté des contraintes imposées par le niveau des forces productives dont ces sociétés disposent, et notamment dans le fait que la force de travail vivante y compte plus que la force de travail accumulée (sous forme d'outils, de ressources aménagées, bref de moyens extérieurs à l'homme mais qui en prolongent et en accroissent l'action sur la nature). Il faut rappeler ce que nous indiquions déjà dans les premières pages de ce livre, à savoir que les moyens de production, chez les chasseurs-collecteurs comme chez les agriculteurs et éleveurs primitifs, sont essentiellement constitués par l'homme lui-même, auquel s'ajoutent quelques outils relativement faciles à fabriquer. Or dans toutes ces sociétés, les hommes se reproduisent dans le cadre de rapports de parenté. Les rapports de parenté ont donc peut-être fonctionné comme cadre principal des procès de production, parce qu'ils étaient le lieu de la reproduction du principal moyen de production qu'était l'homme lui-même. Il faudrait alors s'engager à faire la théorie de la domination masculine et de « l'échange » des femmes, et une analyse « marxiste » du tabou de l'inceste. Mais nous ne le ferons pas dans ce livre⁴.

Pour en revenir au thème principal de ce chapitre,

n'est-ce pas là verser l'eau au moulin des chercheurs qui rejettent le marxisme ? Ils vont inévitablement s'empresser de conclure qu'à l'exception des sociétés capitalistes, l'économique n'a pas joué dans l'histoire de rôle déterminant. C'est toujours autre chose qui « dominait ». Nous serions-nous « piégé » nous-même ? Peut-on confondre détermination et dominance, et conclure de la dominance d'une superstructure à la non-détermination de l'infrastructure ?

LE PROBLÈME DES FONDEMENTS DE LA DOMINANCE DES STRUCTURES NON ÉCONOMIQUES

Nous commencerons par une précision importante. La dominance au sein d'une société de telle ou telle activité sociale et des institutions qui lui correspondent ne se postule pas : elle se constate. Elle est une évidence d'abord pour les membres de cette société. Ils peuvent l'observer dans la configuration de leurs institutions, de leurs rapports sociaux, la penser et la vivre comme telle, bref la reconnaître en eux et hors d'eux, dans leur pratique individuelle et dans la pratique générale des autres membres de leur société. Ils sont donc à même de la désigner comme telle à l'étranger qui les questionne sur leurs coutumes. C'est pourquoi Hérodote a pu écrire dans ses Histoires que « les Égyptiens sont un peuple religieux à l'excès », et Aristote, macédonien venu à Athènes, attiré par la gloire de cette cité, place en tête de son traité sur *La Politique* ces propos qui font des Grecs les hommes par excellence : « L'homme est naturellement un animal politique, un être destiné à vivre dans une cité et celui qui, par sa nature et non par l'effet de quelque circonstance, ne fait partie d'aucune cité est une créature inférieure ou supérieure à l'homme. »

Au début de ce siècle, Radcliffe-Brown, enquêtant chez les aborigènes australiens, fut frappé de la dominance, chez

eux, des rapports de parenté : « Où qu'il aille, un aborigène australien ne rencontre que des individus qui lui sont apparentés par le jeu du système de parenté. Et plus encore, il les classe selon le système des sections. » Il est clair aujourd'hui que cette division en sections ne s'appliquait pas seulement aux humains mais à l'univers entier ; le soleil, la lune, la pluie, le sperme, l'éclair, le kangourou, etc., étaient eux aussi censés « appartenir » à l'une ou l'autre des sections qui partageaient ainsi les hommes pour l'accomplissement des rites⁵.

Mais il n'est pas toujours aussi aisé de repérer la « superstructure » qui domine au sein d'une formation sociale. Bien souvent la figure de la dominance est brouillée, peu discernable. Pour ne donner qu'un exemple, il est encore très difficile aux historiens de mesurer l'importance du christianisme dans le fonctionnement de la société médiévale. N'était-il pas devenu, au tournant de l'an mille, l'institution et l'idéologie dominantes de la société féodale ? L'Église étant encore le premier propriétaire foncier d'Europe, la théorie des trois ordres trouvait son achèvement dans la domination des *oratores* et des *bellatores* (de ceux qui prient et de ceux qui combattent) sur ceux qui travaillent, et plaçait au sommet de l'ordre humain les hommes au service de Dieu, les prêtres. Cependant le christianisme, à la différence de la religion dans l'antique Assur, n'était pas le cadre direct du contrôle et de l'exploitation des hommes et de la terre. En ce sens il ne contrôlait pas la reproduction de la société dans son ensemble. Celle-ci avait la forme d'une immense hiérarchie de rapports de dépendance personnels subordonnant les seigneurs entre eux et les paysans aux seigneurs ; l'assise, la structure mère de cette hiérarchie était précisément l'institution seigneuriale sous toutes ses formes : domestique, foncière ou banale.

C'est dans ce cadre et sur cette base que les seigneurs ecclésiastiques ou laïques prélevaient sur le travail de leurs paysans les moyens de glorifier Dieu, certes, mais aussi de

faire la guerre et de se glorifier eux-mêmes. L'institution dominante, celle des rapports féodaux, était née avant que ne s'achève l'évangélisation des paysans et des barbares, avant que l'Europe ne soit devenue la Chrétienté. Elle était née des efforts d'une aristocratie guerrière qui avait lentement organisé les formes de sa domination après que se fut close, à la fin du VI^e siècle, l'ère des grandes invasions — aristocratie laïque qui resta la part dominante de la nouvelle classe dominante. C'est par rapport à la domination croissante de cette institution que devrait se mesurer et s'expliquer la domination croissante du christianisme sur les esprits et la société, et non l'inverse⁶. Mais nous n'irons pas plus loin dans cette analyse pour revenir à nos premiers exemples, plus nets, et nous exercer à y voir clair. Comment expliquer la dominance soit de la parenté, soit du politique, soit du religieux et expliquer les changements de dominance au cours du temps ?

Écartons tout de suite l'argument de ceux qui nous « expliquent » d'abord que des rapports sociaux dominent le fonctionnement d'une société parce qu'ils assument plusieurs fonctions, pour « expliquer » ensuite qu'ils assument plusieurs fonctions parce qu'ils dominent le fonctionnement de la société ! Beaucoup plus intéressant est l'argument de ceux qui partent de la pensée et des idées qui peuvent la régir pour expliquer la dominance dans le fonctionnement de certaines sociétés de rapports sociaux relevant de la parenté, de la religion, etc. Précisons que nous ne nous intéressons pas dans cette analyse aux idées régissant pour un temps la pensée d'une société et « passant ensuite de mode », mais aux idées « incarnées » en quelque sorte dans des structures sociales durables, ou dont l'apparition entraîne un réaménagement en profondeur des rapports sociaux entre les hommes et des hommes avec la nature.

Or il est aisé de démontrer qu'on ne peut partir seulement de la pensée pour expliquer le contenu et la force relative des idées. A moins de supposer que les idées naissent de façon totalement arbitraire dans la pensée ou,

ce qui revient au même, sont introduites dans la pensée de l'extérieur (c'est-à-dire par des puissances extérieures à l'homme et pour des raisons qui leur seraient propres), à moins également de supposer que toute la force d'une idée repose sur le seul fait que la majorité, sinon l'ensemble, des individus qui composent les sociétés où elle domine la croient « vraie », il existe hors de la pensée, dans la nature même des rapports sociaux des hommes entre eux et avec la nature une part des raisons de son contenu et de son pouvoir de domination. Car affirmer une idée comme « vraie », c'est toujours affirmer que cette idée a la capacité d'expliquer l'ordre ou le désordre qui règnent dans la société et dans le cosmos, et c'est prétendre que cette explication permet d'agir efficacement sur les problèmes que pose le maintien de cet ordre ou l'abolition de ce désordre. Les preuves de la vérité d'une idée ne se réduisent donc jamais seulement à un fait de pensée. Il faut qu'à cette idée corresponde quelque chose au delà de la pensée dans la réalité sociale et cosmique. Jamais une idée ne contient en elle-même toutes les raisons de son poids et de son rôle historiques. Jamais la pensée ne produit seule ces raisons. Car le poids des idées ne leur vient pas seulement de ce qu'elles *sont*, mais de ce qu'elles *font*, ou mieux de ce qu'elles *font faire* dans la société, sur celle-ci ou sur le monde extérieur.

Pour cette raison, toute analyse qui commence par séparer la pensée des autres composantes de la réalité sociale (l'idéal du non-idéal) et entreprend ensuite de déduire celles-ci de celle-là (démarche idéaliste) ou celle-là de celles-ci (démarche matérialiste) s'enferme par son principe même dans une impasse. Certes on peut partir de la seule pensée pour analyser la dominance des rapports sociaux (comme on peut partir des seuls aspects matériels de ces rapports sociaux), mais on ne le doit pas car, si les idées dominent par ce qu'elles font et font faire tout autant que par ce qu'elles sont, la relation de causalité qui émerge est celle d'une hiérarchie entre des fonctions existant simulta-

nément et se présupposant mutuellement plutôt que celle d'une relation de causalité linéaire, de priorité logique et chronologique entre une cause et des effets hors d'elle. Mais dire qu'une relation fonctionnelle existe entre une idée et sa dominance ne se réduit pas à dire que si les rapports et l'idéologie de la parenté dominant au sein de nombreuses sociétés primitives et paysannes, c'est que les problèmes de filiation et d'alliance y ont plus de poids qu'ailleurs, ou que si à Athènes les rapports et les idées politiques dominant, c'est que les problèmes de statut personnel et de pouvoir y sont plus aigus qu'ailleurs. Il faut encore expliquer ce qui, dans chaque cas, confère davantage de poids à ces problèmes.

Revenons à nos exemples. Dans ces trois sociétés, la parenté règle la filiation et l'alliance, comme dans toutes les sociétés, et cependant elle ne domine pas dans toutes. La religion, comme partout, organise les rapports avec le surnaturel, et cependant elle ne domine pas partout. On peut donc logiquement et légitimement avancer l'idée que les fonctions explicites, universelles, de la parenté (qui sont d'ordonner socialement la reproduction de la vie en réglant le mariage et la filiation) ne suffisent pas à entraîner sa domination là où elle domine. Il en va de même du politique ou de la religion. Il faut donc quelque chose *en plus*, une fonction qui *ne soit pas* présente dans tous les cas de fonctionnement de la parenté, du politique, de la religion, mais qui le soit dans *chacun* des cas où ces rapports sociaux et les idées qui en font partie dominent le fonctionnement de la société.

Cette fonction nous la connaissons : dans chaque cas, les rapports dominants fonctionnent en même temps comme rapports sociaux de production, structure économique de la société, cadre de l'appropriation matérielle de la nature. Nous proposons donc de généraliser cette constatation en faisant l'hypothèse suivante :

Pour qu'une activité sociale — et avec elle les idées et institutions qui lui correspondent et l'organisent —

joue un rôle dominant dans le fonctionnement et l'évolution d'une société (donc dans la pensée et l'action des individus et des groupes qui composent cette société), il ne suffit pas qu'elle assume plusieurs fonctions, il faut nécessairement qu'elle assume directement, en plus de sa finalité et de ses fonctions explicites, la fonction de rapport de production.

Bien entendu, il faut plus de trois cas pour vérifier une hypothèse et il faut, en outre, être sûr que ces trois cas la vérifient. Acceptons-la provisoirement comme telle et tournons-nous immédiatement vers les conséquences théoriques qu'elle entraîne.

1) Cette hypothèse en elle-même ne dit rien sur la nature des rapports sociaux qui peuvent fonctionner comme rapports de production. Elle ne contient aucun préjugé, ethnocentrique ou autre, sur ce que « doit » être l'économique.

2) Cette hypothèse en elle-même ne dit rien sur les raisons et les conditions particulières qui font que les rapports de production changent de lieu et de forme au cours de l'histoire. Elle contient seulement l'indication générale qu'il existe un rapport étroit entre la topologie et la morphologie des rapports de production, et le niveau des forces productives.

3) Cette hypothèse dit quelque chose sur les raisons du poids inégal des rapports sociaux dans le fonctionnement et la reproduction des sociétés. Et ce poids dépend moins de ce qu'ils sont que de ce qu'ils font. Elle revient à dire que, de tous les rapports sociaux qui composent une société, ceux qui, entre autres fonctions, déterminent l'accès aux ressources et aux moyens de production et constituent la forme sociale de l'appropriation de la nature, ont plus de poids que les autres sur le fonctionnement et les transformations de cette société. Elle suppose donc l'existence d'une hiérarchie parmi les fonctions que doivent assumer les rapports sociaux pour qu'une société existe comme telle et se reproduise. Les rapports sociaux ont un rôle plus ou moins déterminant selon les fonctions qu'ils assument, et

les rapports « déterminants en dernière instance » seraient ceux qui fonctionnent comme rapports de production ; parce qu'ils fonctionnent comme rapports de production, ils dominent la reproduction de la société et, avec ces rapports, dominent les représentations qui les organisent et les expriment.

Nous rejoignons là par un autre chemin l'hypothèse de Marx sur le rôle déterminant en dernière instance des structures économiques et des conditions matérielles de l'existence sociale. Il est clair à nos yeux que cette notion de causalité en dernière instance ne renvoie pas à l'existence d'une hiérarchie de niveaux ou d'instances, ni même d'institutions qui partout serait la même, mais à l'existence d'une hiérarchie de fonctions qui partout donnerait plus de poids aux rapports sociaux qui servent de supports directs aux procès de production.

Il devient donc impossible, pour récuser Marx, de lui opposer le fait de la dominance de la parenté (Radcliffe-Brown), du politique (Éd. Will) ou de la religion (L. Dumont), puisque chacun de ces exemples vient confirmer son hypothèse. Hypothèse pour chercher, et non pas loi dont on déduirait mécaniquement la réalité.

Nous n'ignorons pas que notre manière de comprendre le marxisme n'est pas commune chez les marxistes qui comme Althusser se représentent encore les rapports de production comme séparés de la parenté, de la religion, du politique et qui projettent de façon ethnocentrique cette caractéristique de la manière capitaliste de produire et d'organiser la société sur toutes les sociétés. Ils sont amenés à concevoir la causalité en dernière instance comme le jeu de deux actions de l'infrastructure sur les superstructures, comme la sélection de l'une des superstructures et sa mise en position dominante (Balibar, Terray). Mais c'est supposer, comme nous l'indiquons p. 182, que rapports de production et superstructures sont toujours des institutions distinctes, et prendre l'exception de notre société pour la règle.

Pourtant, répétons-le, c'est cette exception qui a permis pour la première fois à l'humanité de mieux percevoir le rôle de l'économique et des conditions matérielles de la production (nature et efficacité des forces productives) sur la formation et les transformations des sociétés dans l'histoire. Là est la véritable coupure épistémologique réalisée par Marx. Le caractère nouveau et unique du mode de production capitaliste lui a permis de voir d'autres forces dans l'histoire que celles qui avaient été jusque-là apparentes à ses acteurs mêmes ; ou plus exactement de voir autrement ces forces évidentes, car, pour ne prendre qu'un exemple, il n'y a pas dans l'Antiquité de classes invisibles « dissimulées » derrière les ordres visibles entre lesquels se trouvait répartie, de façon intelligible à tous, la population d'Athènes : citoyens, métèques, esclaves, affranchis, etc.

Classes qui, paradoxalement, seraient restées dissimulées non seulement aux yeux des Grecs mais de tous les historiens à l'exception des marxistes. Le problème est un problème d'interprétation de la réalité sociale, de sa logique interne.

Cela signifie-t-il que toutes les interprétations que donnaient les Grecs des raisons de la dominance du politique dans leur société et de la domination des citoyens sur les autres parties de la société n'étaient qu'illusion et qu'ils vivaient dans un rapport idéologique, c'est-à-dire imaginaire (Althusser) avec eux-mêmes ? Illusion pour qui ? Pour les Grecs ou pour nous ? Illusion qui serait née de ce qu'on les aurait trompés, de ce qu'ils se seraient trompés, de ce qu'ils auraient voulu tromper ? On reconnaît là les questions qui se posent habituellement dès qu'on cherche à distinguer les idées idéologiques de celles qui ne le seraient pas. Avoir acquis une autre vue des raisons de la dominance des superstructures et des idées qui les organisent nous permettra-t-il d'y voir plus clair ?

LA PART « IDÉELLE » DU RÉEL (SOCIAL) ET LA DISTINCTION ENTRE IDÉOLOGIQUE ET NON IDÉOLOGIQUE

Lorsque nous avons analysé l'aspect le plus matériel des réalités sociales, les forces productives dont une société dispose pour agir sur la nature qui l'entoure, nous avons constaté qu'elles contenaient deux composantes intimement mêlées, une part matérielle (les outils, l'homme lui-même...) et une part idéelle (représentations de la nature, règles de fabrication et d'usage des outils, etc.). Ces représentations sont indispensables à la production et à la mise en œuvre des moyens matériels. Et cette mise en œuvre s'effectue par des suites d'actions enchaînées qui constituent ce que nous appelons des procès de travail.

Nous avons vu également à propos d'Hésiode qu'un procès de travail comporte souvent des actes symboliques par lesquels on agit non pas sur la nature visible comme on le fait avec les outils, mais sur des puissances invisibles qui contrôlent la reproduction de la nature et sont censées pouvoir accorder ou refuser à l'homme ce qu'il espère : une bonne récolte, une bonne chasse, etc. Cette partie symbolique du procès de travail constitue une réalité sociale tout aussi réelle que les actions matérielles sur la nature, mais sa finalité, ses raisons d'être et son organisation interne constituent autant de réalités idéelles dont l'origine est la pensée qui interprète l'ordre caché du monde et organise l'action sur les puissances qui le contrôlent. Des moyens matériels sont souvent impliqués dans l'accomplissement de ces rituels (objets sacrés, argiles pour se peindre le corps, etc.), mais ils ne possèdent de sens et d'efficacité qu'à l'intérieur du système d'interprétation de l'ordre social et cosmique qui les a sélectionnés.

Puis quand nous avons analysé la signification de l'absence d'un terme désignant le travail en grec ancien et les représentations attachées à la pratique de l'agriculture, de

l'artisanat, du commerce dans l'Athènes antique, nous avons vu apparaître un autre type de réalité idéale : des représentations qui attachent une valeur positive ou négative à un individu ou à un groupe selon la tâche (matérielle ou symbolique) qu'il accomplit et lui confèrent un statut dans une hiérarchie sociale. Ces représentations n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un système d'idées et de valeurs définissant et légitimant la répartition de toutes les tâches nécessaires à la reproduction d'une société entre les hommes et les femmes, les aînés et les cadets, les maîtres et les esclaves, les aristocrates et les gens du commun, les prêtres et les laïcs, etc. Ce système de valeurs constitue l'un des effets *dans* la division du travail du jeu des rapports de production. Enfin nous avons vu, avec l'exemple des aborigènes australiens, que leurs rapports de parenté sont en même temps des rapports de production et nous avons fait apparaître un ensemble de règles d'appropriation « abstraite » de la nature qui sont transmises de génération en génération le long des rapports de filiation. Ces réalités idéelles définissent et légitiment cette fois l'accès concret des individus et des groupes aux ressources matérielles et aux réalités surnaturelles qui composent leur territoire.

Nous pourrions continuer l'analyse, mais ce serait pour voir sans cesse surgir au cœur des multiples aspects de la vie sociale des réalités idéelles qui se distinguent par les fonctions qu'elles assument et apparaissent non pas comme des effets dans la pensée des rapports sociaux, y compris des rapports avec la nature, mais comme l'une de leurs composantes internes et comme une *condition nécessaire tout autant de leur formation que de leur reproduction*.

Un système de parenté quel qu'il soit ne peut exister ni se reproduire sans mettre en œuvre des réalités idéelles bien connues des anthropologues : les règles de filiation, d'alliance, de résidence, la terminologie de parenté, ainsi qu'un ensemble de principes qui définissent et légitiment les droits et devoirs personnels attachés à ces rapports, et déterminent ce que signifie socialement être parent par

rapport aux non-parents (amis ou ennemis) et aux étrangers. Bien loin que les rapports de parenté existent hors de ces réalités idéelles et sans elles, ils les présupposent sans cesse. Bien entendu les rapports de parenté ne se réduisent pas à cette part idéale, puisqu'ils sont aussi un ensemble de rapports personnels de dépendance ou d'obligation matérielle (ou non) réciproque (ou non). Ils ne sont donc pas seulement ce qu'ils sont dans la pensée (idéellement), mais ce qu'ils font faire (concrètement).

Cela apparaît avec plus d'évidence dans le cas des activités religieuses. Que le pharaon soit considéré comme un dieu, incarnation provisoire et résurrection permanente d'Horus fils d'Osiris, qu'il soit maître du sol et de la vie de ses sujets, ce sont là des représentations, réalités idéelles qui légitiment son pouvoir tout en servant de principe à l'organisation du royaume, à la répartition des tâches et des obligations matérielles et spirituelles, au travail des paysans pour la gloire des dieux, du pharaon et de tous ceux qui en reçoivent pouvoir et richesses.

Bref, il y a de l'idéal dans tout le réel (social), ce qui n'implique pas que tout soit idéal dans le réel. Les idées ne sont pas une instance séparée des rapports sociaux, les re-présentant comme après coup à la pensée. L'idéal est la pensée dans toutes ses fonctions, présente et agissante dans toutes les activités de l'homme, lequel n'existe qu'en société. L'idéal ne s'oppose pas au matériel, puisque penser c'est mettre en mouvement la matière, le cerveau : l'idée est une réalité mais une réalité non sensible. L'idéal est donc ce que fait la pensée, et sa diversité correspond à celle des fonctions de la pensée. Quelles sont donc les fonctions de la pensée et de ses représentations ?

La première fonction des représentations, que nous appellerons f1, est de rendre présentes à la pensée les réalités extérieures ou intérieures à l'homme, dont la pensée elle-même ; ces réalités peuvent être matérielles ou intellectuelles, visibles ou invisibles, concrètes ou imaginaires, etc.



Mais présenter à la pensée une réalité, c'est toujours de la part de la pensée interpréter cette réalité. Et c'est là la seconde fonction des représentations (f2). Interpréter, c'est définir la nature, l'origine et le fonctionnement d'une réalité présente à la pensée. Il ne peut exister de représentation qui ne soit en même temps une interprétation et qui ne suppose l'existence d'un système de représentations, i.e. d'un ensemble de représentations réglées par une logique et une cohérence spécifiques, quelles qu'elles soient. Ces interprétations n'existent que par et dans la pensée. Dès qu'elles représentent un monde ou un être invisibles, ce monde invisible commence à exister socialement, même s'il ne correspond à rien de tangible dans la réalité représentée.

La troisième fonction des représentations-interprétations (f 3) est de permettre à la pensée d'organiser les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec la nature : la pensée leur sert d'armature interne et de finalité abstraite. Elle existe alors sous forme de règles de conduite, de principes d'action, de permissions ou d'interdits, etc.

Enfin, quatrième fonction (f 4), les représentations de la réalité sont des interprétations qui légitiment ou illégitiment les rapports des hommes entre eux et avec la nature.

Ce sont ces quatre fonctions principales de la pensée qu'assument de façon distincte ou mêlée les diverses réalités idéelles que nous avons fait apparaître dans l'analyse de nos exemples. Ces fonctions sont présentes à des degrés divers dans toutes les activités sociales et elles se composent avec d'autres fonctions des rapports sociaux qui ne se réduisent pas à des idées : produire et contrôler les moyens matériels d'exister, assurer la permanence et l'unité des groupes humains malgré d'inévitables contradictions (d'intérêts, de pouvoir) et, à travers elles, agir sur l'ordre visible et invisible du monde, etc. Ces fonctions ne peuvent être assumées sans la pensée, mais elles ne se réduisent pas à des faits de pensée et la pensée ne saurait simplement les

déduire d'elle-même. Elles ne naissent pas seulement dans la pensée, elles prennent leurs racines dans le fait que les hommes appartiennent à une espèce sociale qui, de l'évolution préhumaine de la nature, a hérité la possibilité d'agir sur ses conditions matérielles et sociales d'existence pour les transformer. La pensée exerce les possibilités du cerveau, elle ne les crée pas.

Or représenter, interpréter, organiser, légitimer sont autant de manières de produire *du sens*. Toutes les fonctions de la pensée confluent donc vers la production de sens pour organiser ou réorganiser, à partir des significations produites, les rapports des hommes entre eux et avec la nature. Mais en même temps la nature et l'homme, en tant qu'être vivant en société et capable de produire de la société, sont des réalités qui précèdent le sens que la pensée peut leur donner et qui ne dépendent pas de ce sens pour exister.

Cette analyse permet-elle de distinguer, parmi les réalités idéelles, celles qui sont idéologiques et celles qui ne le sont pas ? Existe-t-il un critère formel ou fonctionnel qui permette de les discriminer ? Nous avons affirmé au début de ce chapitre que la réponse est négative si l'on se borne à baptiser idéologique n'importe quel système, même peu organisé, de représentations. Peut-il de toute manière exister des représentations qui ne se rattacherait à aucune autre, ne fût-ce que pour s'y opposer, qui resteraient à l'état « libre » comme des particules errant dans le vide interstellaire ?

Il faut donc une définition plus restrictive de l'idéologie ; prenons la plus courante et qui a toutes les apparences d'une définition marxiste : sont considérées comme idéologiques les représentations illusoire que les hommes se font d'eux-mêmes et du monde, et qui légitiment un ordre social né sans elles, faisant ainsi accepter les formes de domination et d'oppression de l'homme par l'homme sur lesquelles repose cet ordre.

Que devient cette définition confrontée à notre analyse

des quatre fonctions de la pensée et au fait que tout rapport social contient une part idéelle qui l'organise de l'intérieur et est une des conditions mêmes de sa formation ? Faudrait-il considérer comme idéologiques les représentations qui légitiment les rapports sociaux ($f1 + f2 + f4$) et comme non idéologiques celles qui les organisent ($f1 + f2 + f3$) ? Si oui, tenant compte du fait que la légitimation s'appuierait sur des interprétations illusoire, il faudrait distinguer dans $f2$ les interprétations illusoire ($f2^i$) de celles qui ne le seraient pas ($f2^{non-i}$). On obtiendrait alors la formule suivante :

idéel non idéologique	idéel idéologique
$f1 + f2^{non-i} + f3$	$f1 + f2^i + f4$

Dans cette optique, les représentations religieuses deviennent en quelque sorte le paradigme de toutes les représentations illusoire que l'homme s'est fait, se fait et se fera de lui-même et du monde, à chaque fois différent, dans lequel il vit.

Or, parmi toutes les représentations que l'homme se fait de lui-même et du monde quand il chasse, pêche, cultive, etc., et qui lui servent à organiser ces activités, tout n'est pas illusoire, même aux yeux d'un Européen. Elles renferment un trésor immense de « vraies » connaissances et de connaissances vraies qui constituent une véritable « science du concret », selon l'expression de C. Lévi-Strauss à propos de la pensée sauvage. Mais ce qui est illusoire en elles l'est pour qui ? Non pour ceux qui y croient, mais pour ceux qui n'y croient pas ou plus, pour nous par exemple qui pouvons leur opposer des interprétations différentes du monde qui nous semblent mieux vérifiées, plus vraies, sinon les seules vraies. Par définition un mythe n'est un mythe que pour ceux qui n'y croient pas et les premiers à y croire sont ceux qui les inventent, c'est-à-dire les pensent et les formulent comme des vérités fondamentales qu'ils imaginent leur être inspirées par des êtres surnaturels, dieux, ancêtres, etc. Ce

serait donc toujours à d'autres que les représentations idéologiques apparaîtraient comme telles, c'est-à-dire comme des interprétations fausses mais qui demeurent méconnues comme telles. On peut donc écarter d'emblée l'idée étroite, répandue au XVIII^e siècle, que la religion n'est que mensonges inventés par des prêtres qui n'y ont jamais cru pour tromper le peuple ignorant et le soumettre à sa domination (cf. Condorcet).

Nous ne nions pourtant pas que de nombreux prêtres ou idéologues ne croient pas, ou plus, aux idées qu'ils professent, ni que le mensonge ne soit un moyen utilisé par les dominants pour maintenir leur domination. En outre, à côté des mensonges déclarés, il y a les mensonges par omission, les silences, les oublis dans le discours qui sont autant d'aveux. Le problème n'est donc pas seulement d'expliquer comment des observateurs étrangers à une société, qu'ils en soient ou non les contemporains, peuvent ne pas partager les croyances tenues pour vraies dans cette société et les considérer comme fausses, mais d'expliquer comment dans une même société, à la même époque, certaines idées tenues pour vraies par la majorité des membres de cette société sont tenues pour fausses par diverses minorités. D'où viennent ces contradictions, se réduisent-elles à des vues opposées sur les mêmes choses ou expriment-elles des intérêts opposés, des contradictions qui débordent la pensée et sont contenues dans le fonctionnement même des rapports sociaux entre les hommes de cette société, et avec la nature qui les entoure ? A Athènes, Aristote exprimait certes l'opinion dominante lorsqu'il affirmait que les barbares sont « naturellement » nés pour « être esclaves » mais il avait contre lui certains sophistes, Antiphon par exemple, qui proclamaient que les hommes sont par nature tous identiques et en tout, et que l'on n'est pas de naissance destiné à être libre ou esclave. Cette critique de l'esclavage ne se réduit donc pas à une différence entre des idées. Elle a son fondement dans les contradictions mêmes des rapports de production esclava-

gistes, bien que jamais dans l'Antiquité les hommes libres dans leur immense majorité aient jamais pu imaginer sérieusement que leur société pût exister sans l'esclavage.

Nous rejoignons ici les conclusions de notre analyse des fondements de la dominance des rapports sociaux. Il ne peut exister de critère formel qui suffise à distinguer les idées idéologiques de celles qui ne le sont pas, et le fait que certaines idées paraissent plus vraies que d'autres dans la même société ne tient pas seulement à leur vérité abstraite, mais à leur rapport avec les diverses activités sociales hiérarchisées selon la nature de leurs fonctions, et parmi elles la fonction de rapport de production. Ce rapport est tel que les idées semblent d'autant plus vraies qu'elles légitiment les rapports sociaux existants et les inégalités qu'ils contiennent. Serait-ce là le critère ultime qui distinguerait les idées idéologiques de celles qui ne le sont pas ? Celles qui expriment et défendent l'ordre social existant seraient idéologiques par cette fonction même ? Accepter un tel critère fonctionnel est une façon partielle et partielle d'aborder le problème puisque sont négligées toutes les représentations qui considèrent cet ordre comme illégitime et qui légitiment le retour d'un ordre ancien disparu ou la venue d'un ordre futur. C'est oublier aussi toutes les utopies qui sont pensées dès le départ comme une « réalité qui n'a jamais existé et n'existera jamais nulle part (U-topie), mais qui permet de faire entendre contre l'ordre existant un " principe d'espérance " »⁷. Là encore ce qui distingue ces représentations entre elles n'est pas seulement un contenu d'idées différent mais un rapport différent avec l'ordre social existant, un rapport qui naît des contradictions qu'entraîne le fonctionnement de cet ordre.

Dès lors, à prendre les idéologies dans toutes leur diversité, il devient impossible d'y voir seulement des illusions qui viendraient comme après coup légitimer des rapports sociaux concrets qui auraient existé avant et sans elles. C'est lorsqu'elles n'apparaissent pas aux exploités comme des illusions ou des instruments de leur exploitation

qu'elles sont à même de leur faire accepter cette exploitation. Il faut donc que des idées soient tenues fondamentalement pour « vraies » par la majorité des membres d'une société, par les dominants comme par les dominés, pour qu'elles deviennent dominantes. Et comment peuvent-elles l'être si, objectivement, elles contredisent les intérêts des dominés ? Seule une réflexion sur les composantes et les fondements de tout pouvoir de domination et d'oppression peut nous faire entrevoir la réponse.

PARADIGME ET PARADOXES DE LA « LÉGITIMITÉ » DE LA NAISSANCE DES CLASSES DOMINANTES ET DE L'ÉTAT

Tout pouvoir de domination se compose de deux éléments indissolublement mêlés qui en font la force : la violence et le consentement. Notre analyse nous conduit nécessairement à affirmer que des deux composantes du pouvoir la force la plus forte n'est pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur domination. Pour porter et maintenir au pouvoir une partie de la société (les hommes, un ordre, une caste ou une classe), la répression fait moins que l'adhésion, la violence physique ou psychologique moins que la conviction de la pensée qui entraîne avec elle l'adhésion de la volonté, l'acceptation sinon la coopération des dominés.

Qu'on nous entende bien et qu'on ne nous cherche pas de querelles de mauvaise foi. Nous laisserons de côté pour un moment les cas de domination imposée directement par la violence réelle (guerre) ou virtuelle (menace d'utiliser la force...). Ils entraînent des consentements forcés qui ne sont que d'instables compromis entre des forces inégales. Nous y reviendrons. Nous visons les formes de consentement en quelque sorte spontanées, telles la croyance en la divinité du pharaon dans l'Égypte ancienne ou même l'acceptation par la majorité des femmes, dans presque toutes les

sociétés, de l'autorité masculine, laquelle varie d'ailleurs des formes les plus douces, de la quasi-égalité, à l'oppression la plus vive. Bien entendu, il y a loin de l'acceptation passive au consentement actif. Bien entendu aussi un consentement actif spontané n'est jamais tout à fait spontané, puisqu'il est le résultat d'une éducation, d'une culture, d'une formation d'hommes et de femmes capables de reproduire leur société. Bien entendu encore le consentement, même passif, n'est jamais partagé par tous les individus et tous les groupes d'une société et, quand il est actif, il est rarement dénué de réserves, de contradictions. Toute société — y compris les sociétés primitives les plus égalitaires — contient des intérêts communs et particuliers qui s'opposent et se composent quotidiennement. Sans cela il n'y aurait jamais eu d'histoire.

Mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel est que violence et consentement ne sont pas, dans leur fond, des réalités mutuellement exclusives. Pour durer, tout pouvoir de domination — surtout s'il jaillit de la force brutale de la guerre et de la conquête — doit comporter et composer ces deux conditions de son exercice. Bien entendu les proportions varient selon les circonstances et les résistances, mais même le pouvoir de domination le moins contesté, le plus profondément accepté, contient toujours la menace virtuelle du recours à la violence si le consentement faiblit ou fait place au refus, voire à la résistance. Il n'y a pas de domination sans violence, même si celle-ci se borne à rester à l'horizon. Il est donc vain d'imaginer un pouvoir de domination durable reposant sur la seule violence ou sur un consentement total. Si ces cas limites existent, ils ne peuvent renvoyer qu'à des états transitoires, sinon éphémères, de l'évolution historique.

Ces précisions étant apportées pour prévenir tout malentendu, il ne reste qu'un moyen d'expliquer comment des individus et des groupes dominés peuvent consentir « spontanément » à leur domination : il faut que celle-ci leur apparaisse comme un *service* que leur rendent les domi-

nants, dont le pouvoir dès lors paraît si légitime qu'il semble aux dominés de leur devoir de servir ceux qui les servent. Il faut donc que dominants et dominés *partagent* les mêmes représentations pour que naisse la force la plus forte du pouvoir des uns sur les autres, le consentement reposant sur la reconnaissance des bienfaits, de la légitimité et de la nécessité de ce pouvoir. Prenons l'exemple de deux sociétés avec lesquelles nous nous sommes déjà familiarisés au cours des précédents chapitres : les So et les Incas.

Les So, installés sur les pentes des monts Kadam et Moroto en Ouganda, vivent de sorgho, de bétail et d'un peu de chasse, mais leur situation est précaire. Leur agriculture est périodiquement menacée de sécheresse ou de diverses maladies qui attaquent les plantes. Leur bétail est régulièrement volé par les pasteurs karimojong qui vivent dans la plaine. La forêt recule devant le brûlis, le gibier a presque disparu. Au nombre de 5 000 environ, ils sont divisés en clans patrilineaires dispersés. Dans cette société les hommes dominent les femmes et les aînés les cadets. Mais parmi les aînés qui représentent chacun son lignage et son clan, il existe une petite minorité de quelque 50 hommes qui dominent tout le reste de la société : les initiés (*kenisan*) qui ont le pouvoir de communiquer avec les ancêtres (*emet*) et d'obtenir d'eux tout ce qui rend la vie heureuse : bonnes récoltes, paix, santé, etc. Les ancêtres eux-mêmes communiquent avec Belgen, dieu lointain. A la mort de chacun, son âme (*buku*) devient un *emet* ; les aînés des lignages se remémorent les noms de leurs *emet*, mais seuls les *kenisan* peuvent les appeler par leur nom et leur parler face à face. Le non-initié qui oserait le faire serait immédiatement frappé de folie, se mettrait à manger ses excréments, à se comporter comme un animal et mourrait. Cette menace qui plane sur la population entoure d'un cordon de violence virtuelle la personne et les actes des *kenisan* qui accomplissent leurs rituels en un lieu sacré, proche de la maison du dieu Belgen, et caché au public.

Quelles sont les fonctions de ces aînés-initiés ? L'une de

leurs tâches est d'enterrer les morts importants, hommes et femmes, et d'assurer le passage de l'âme du défunt à l'état d'*emet*. Ils interviennent également à chaque fois que la société est menacée, soit par des sécheresses excessives, soit par des épidémies, soit par des ennemis extérieurs, soit par des conflits internes. Dans ce dernier cas, ils érigent une sorte de cour de justice qui désigne les coupables après avoir consulté les ancêtres. Leur pouvoir de sorcellerie les fait craindre des ennemis eux-mêmes, les Karimojong qui razzient leur territoire. Quand la sécheresse, les insectes, les vers, la moisissure dévastent leur récolte, ils accomplissent des cérémonies pour faire venir la pluie ou pour bénir le sorgho. Une chèvre est sacrifiée aux *emet*, une partie de la viande est déposée sur leur autel et le reste consommé par les *kenisan*. Le rituel destiné à faire tomber la pluie et le site où il s'accomplit appartiennent à certains clans, dont un seul possède le pouvoir de faire tomber la pluie pour toute la tribu, les *kenisan* de ce clan accomplissant alors seuls le rituel.

Ces quelques hommes fondent leur pouvoir sur le fait qu'ils ont un accès privilégié aux ancêtres et au dieu Belgen qui détiennent en leurs pouvoirs la capacité de reproduire la vie des plantes, des animaux, des hommes, de faire régner la prospérité, la justice et la paix, de triompher des ennemis et de toute adversité. Ils ont donc en quelque sorte le monopole de l'action sur les conditions (imaginaires pour nous) de reproduction de la société. En exerçant leurs pouvoirs et en sacrifiant aux ancêtres, ils servent l'intérêt général et ils s'identifient, aux yeux des vivants et des morts, aux intérêts communs à tous les membres de la société, hommes, femmes, aînés, cadets, fortunés, infortunés. Ils personnifient leur société, ils l'incarnent. En échange de leurs services, ils bénéficient du prestige le plus grand, de l'autorité et de quelques avantages matériels.

Nous ne nous attarderons pas sur l'exemple des Incas, beaucoup plus connu par les travaux de J. Mason, J. Murra, J. Earls, Zuidema, etc. Les Incas rendaient un culte aux

morts et à leurs ancêtres dont certains reposaient, parfois momifiés, dans des tombes sur lesquelles ils leur offraient en sacrifice des lamas, de la bière de maïs, des tissus, etc. La Terre-Mère, le Soleil, la Lune et une multitude de divinités chtoniennes ou célestes étaient vénérés sur des autels consacrés, les *huacas*. Les ancêtres comme les dieux possédaient des terres et des troupeaux qui fournissaient le maïs et les animaux des sacrifices, et étaient cultivés ou gardés en priorité par les membres des diverses communautés locales. Avec le développement de l'Empire inca, l'Inca lui-même apparut comme un dieu vivant, fils du Soleil, et de ce fait comme le maître des conditions de reproduction de la vie, de l'univers entier comme de chacun des peuples et des individus qui lui étaient soumis. Dans le jardin du temple du Soleil étaient conservés, en offrande aux dieux, de multiples exemplaires en or de toutes les plantes et de tous les animaux utiles du Tawantinsuyu, l'Empire des Quatre-Quartiers, au premier rang desquels des épis de maïs et des figures de lamas et de bergers. Dans un autre jardin, l'Inca et ses parents les plus proches semaient, arrosaient, soignaient et récoltaient eux-mêmes le maïs destiné aux grandes fêtes du dieu-soleil. Quand l'Inca était gravement malade, on offrait des sacrifices humains au soleil pour que celui-ci ne cessât pas d'éclairer le monde. La croyance en la divinité de l'Inca, en sa maîtrise des conditions de reproduction de l'univers, en sa générosité, était partagée par une grande partie de la population paysanne soumise à son pouvoir.

Que les services rendus par l'Inca nous semblent imaginaires et que les corvées en travail sur les champs de l'Inca, ou sur les chantiers de construction de routes, de temples, de villes, de greniers nous apparaissent au contraire fort réelles, montre au moins d'une part que cet imaginaire n'était pas conçu comme irréel ou opposé au réel par les Indiens, qu'il n'était donc pas illusoire ; d'autre part que le monopole par l'Inca et sa parenté des conditions imaginaires de reproduction de la vie a été très tôt une des

conditions fondamentales de leur droit à s'approprier une partie du sol et du travail des communautés villageoises. La croyance en l'efficacité surnaturelle de certains lignages aristocratiques — croyance largement partagée dans les populations indiennes bien avant l'apparition de l'Empire inca — n'a pas seulement permis de légitimer des rapports de production nés sans elle (lorsque les Incas imposèrent à tous les peuples conquis d'honorer le Soleil en plus de leurs dieux propres), elle a été l'une des conditions de l'apparition d'un pouvoir d'oppression qui fit de la religion non pas un reflet mais une part de l'armature interne des rapports de production.

L'Inca exigeait de ses sujets qu'ils travaillent ses terres et celles du Soleil en habits de fête, en chantant et en s'accompagnant de musique. Il leur faisait alors servir un repas et de la bière de maïs, comme tout Indien le faisait lorsqu'il bénéficiait de l'aide de ses voisins pour cultiver son champ ou construire sa maison. Mais le maïs que donnait l'Inca aux Indiens était du maïs que les Indiens eux-mêmes avaient cultivé sur des terres qu'il leur avait prises en échange de leur vie sauve. Cependant, comme le souligne fortement John Murra, ce qui est fondamental, c'est que l'Inca organisa toujours ses exactions en utilisant la terminologie et les formes de la réciprocité andine traditionnelle.

Nous formulons donc l'hypothèse suivante : *pour se former ou pour se reproduire de façon durable, des rapports de domination et d'exploitation doivent se présenter comme un échange et un échange de services*. C'est ce qui entraîne le consentement actif ou passif des dominés. Nous faisons également l'hypothèse selon laquelle, parmi les facteurs qui, au cours de l'histoire, ont entraîné la différenciation interne des statuts sociaux et la formation de hiérarchies fondées sur des divisions en ordres, en castes, en classes, *le fait que les services des dominants aient concerné avant tout les forces invisibles qui contrôlent la reproduction de l'univers a toujours été essentiel*. Car dans la balance qui s'institue entre

les services échangés, ceux que rendent les dominants apparaissent comme d'autant plus fondamentaux qu'ils sont plus imaginaires, et les services des dominés d'autant plus triviaux qu'ils sont plus matériels puisqu'ils ne concernent que les conditions, visibles de tous, de la reproduction de la société.

La formule générale des liens de dépendance et d'exploitation est la *dette* que contractent les dominés vis-à-vis des dominants. Et à l'égard de l'Inca ou du pharaon, dont la force vitale anime tous les êtres de la nature, la dette contractée par chacun de leurs sujets n'est autre que celle de leur existence même. Rien ne semble pouvoir éteindre entièrement une telle dette : ni l'offrande de leur travail, ni celle de leurs biens, ni la fidélité et le dévouement personnels, ni même peut-être le sacrifice de la vie, puisque la dette renaît de génération en génération. Plus la composante imaginaire est forte, plus les pouvoirs sur l'invisible des dominants sont puissants et plus les services que peuvent leur rendre les dominés apparaissent dérisoires, leur relation prenant la forme d'un échange inégal, plus avantageux aux dominés qu'aux dominants. A la limite, le fardeau des exploités devrait leur apparaître comme un bienfait et le pouvoir des dominants être vécu par ceux-ci comme un fardeau. On sait d'ailleurs que certains rois africains étaient mis à mort lorsqu'ils vieillissaient ou tombaient malades, leur faiblesse faisant peser sur leur royaume la menace de mauvaises récoltes, d'épidémies ou d'autres catastrophes.

Pour durer, tout pouvoir de domination, même né de la violence, doit prendre la forme d'un échange de services. Ainsi, comme l'a montré J. Soustelle, pour les Aztèques, la victoire par les armes leur donnait droit de vie et de mort sur les vaincus, mais la plupart du temps ils leur proposaient de racheter leur vie. Une sorte de contrat était passé alors entre vainqueurs et vaincus, qui fixait le tribut que ceux-ci devaient désormais verser régulièrement à ceux-là, et les obligations réciproques que les deux peuples se devaient de

remplir. Une sorte de consensus entre les uns et les autres s'instituait qui prenait la place de la violence initiale désormais tenue en réserve et constituait un mécanisme qui organisait et légalisait, sans tout à fait la légitimer, l'exploitation des uns par les autres. Ce fut le cas également des Babyloniens, des Mèdes, des Mongols, etc.

Autre exemple, plus frappant encore, les cérémonies d'intronisation d'un nouveau roi chez les Mossi du Yatênga. Les Mossi descendent de cavaliers venus du Ghana qui, vers le milieu du xv^e siècle, conquièrent le bassin de la Volta. Ils soumièrent des populations agricoles autochtones appelées « fils de la terre » ou « gens de la terre » et qui ont gardé tous leurs pouvoirs rituels sur la terre. A la mort d'un roi mossi, un nouveau roi est désigné par les seuls Mossi, descendants des conquérants, parmi tous les fils du souverain. Puis le roi, seul, vêtu pauvrement, entame un long voyage d'intronisation (*ringu*) qui le ramènera au bout de cinquante jours à la porte de sa capitale pour faire à cheval, revêtu d'un habit blanc, une entrée triomphale, une entrée de roi. Ce voyage le mène de village autochtone en village autochtone, là où résident les maîtres de la terre qui lui enseignent les uns après les autres les interdits qui pèsent sur sa fonction après l'avoir fait participer, seul de tous les Mossi, seul des « étrangers », à des rituels qui s'adressent aux ancêtres des populations soumises et à la terre. Comme le montre remarquablement Michel Izard⁸ : « Le nouveau roi des étrangers se présente seul, humblement, devant les représentants des plus anciens occupants du pays pour leur demander d'accepter son autorité, de lui donner la légitimité que seule peut conférer la terre et il leur offre ou leur promet des présents. Un jeu s'instaure entre le roi et les fils de la terre ; le nouveau roi est humilié, on le fait attendre, [...] on le raille, on ne se soucie ni de sa nourriture ni de son logement. » En lui faisant ensuite place dans leurs rituels, les prêtres et les chefs de lignages autochtones, soumis depuis la conquête au pouvoir des Mossi, font reconnaître le roi comme un des leurs par leurs ancêtres et par la Terre :

ils donnent à son pouvoir une légitimité que la conquête lui interdisait de posséder pleinement. Et cette reconnaissance les oblige à faire désormais don au roi d'une part de leur travail et des produits de la terre. Mais en même temps, cela va de soi, leur pouvoir se trouve une fois de plus reconnu par le roi des anciens conquérants.

Commencé dans la solitude, le voyage se termine dans la plénitude de la fonction royale. Inaugurée par la violence des armes, la royauté se transforme en institution sacrée et légitime. Seul le roi unifie dans sa personne la communauté des conquérants et celle des conquis. Seul il personnifie l'unité et l'opposition de ces deux communautés. Il représente à un degré supérieur la société tout entière et il est à lui seul l'État. Sa personne devient sacrée, précieuse, d'où les interdits qui le frappent, ainsi que toute personne qui l'approche. (De même au Pérou, nul, quel que fût son rang, ne pouvait approcher l'Inca sans se déchausser et, symbole de soumission, sans porter un fardeau sur l'épaule. Personne ne devait regarder l'Inca en face.)

Dans l'exemple mossi, une fois encore nous voyons la violence se transformer en échange réciproque, le pouvoir politique et économique se légitimer, chercher le consentement par des actions sur les forces invisibles qui contrôlent la reproduction de la vie. Une fois encore nous constatons que les rapports sociaux dominants sont ceux qui fonctionnent comme rapports de production, contrôlant la terre, les personnes, les produits, et que les idées dominantes sont celles qui sont liées à la nature et à la reproduction de ces rapports dominants.

Enfin, dernier exemple plus proche de nous et plus paradoxal encore : celui de l'esclavage gréco-romain, pour lequel nous utilisons les analyses pénétrantes de J. Maurin. Séparé par la force de sa communauté d'origine, parfois par cette communauté même qui le vend, l'esclave appartient totalement à son maître qui, s'il le veut et sans raison aucune, peut le mettre à mort. L'esclave n'a aucun droit dans la Cité antique. Il n'existe pas, ou du moins pas

autrement qu'un animal ; il ne peut se marier, fonder des rapports de parenté ; ses enfants ne lui appartiennent pas. En même temps qu'à la domination et à la violence de son maître, il est soumis à celles de tous les citoyens. Malgré les apparences, l'esclavage n'existe jamais par rapport à un maître unique et Vendredi ne deviendra pas l'esclave de Robinson. Né de la violence, le rapport maître/esclave ne peut reposer en permanence sur la contrainte physique. Dans la familia, l'esclave est traité comme un enfant, *puer servus*, différent du fils de citoyen (*puer filius*) qui sera émancipé à seize ans et deviendra un citoyen (*vir*), apte à porter les armes et à fonder une famille, à produire des citoyens. A l'esclave traité comme un quasi-enfant, le maître offre la perspective d'être un jour affranchi au cours d'une cérémonie qui copie les *liberalia*, cérémonie de présentation du jeune citoyen à la Cité et aux dieux du forum par son père. Il faut donc que s'atténue la violence et que s'instaure une quasi-parenté pour que l'esclave coopère avec le maître à sa propre exploitation, pour que le maître en tire tous les services et tout le travail qu'il en attend. Le pseudo-Aristote⁹ l'avait d'ailleurs très bien dit : « Trois choses sont à considérer dans l'esclave : le travail, le châtement et la nourriture [...] il est juste et avantageux de poser devant eux la liberté comme prix de leurs peines car les esclaves acceptent volontiers la fatigue quand ils ont une récompense en vue et que leur temps de servitude est limité. Et les enfants que nous leur permettons d'avoir doivent être pour nous autant de gages de fidélité. »

Ce texte donne raison à notre analyse : il montre bien la violence et le contrat se mêler indissolublement pour permettre le fonctionnement et la reproduction des rapports de production esclavagistes. Le châtement (la violence) ne suffit pas. Il faut y ajouter la promesse de la liberté pour inciter l'esclave à consentir, à identifier son propre intérêt à celui de son maître et à coopérer ainsi à son propre asservissement. On constate donc l'impossibilité de séparer les représentations qui légitiment de celles qui

organisent, et de les opposer en tant qu'idéologiques et non idéologiques, puisqu'on ne peut organiser de pouvoir oppressif durable sans lui donner la forme d'un échange, autrement dit sans le légitimer, d'une certaine manière, en le transformant en un engagement réciproque des dominants et des dominés. Cet engagement, donc la légitimation en tant que force sociale, pose une limite au recours à la force brutale, à la violence physique, violence oppressive des dominants, violence rebelle des dominés. Mais cette force sociale s'ajoute à la violence tout en s'opposant à elle et contribue à maintenir l'affrontement entre dominants et dominés dans des formes et des proportions compatibles avec la reproduction durable de la domination des uns sur les autres.

Il faut donc des conditions très particulières pour qu'il y ait prise de conscience chez des dominés du caractère illégitime de leur domination, pour que leur consentement s'effrite et s'efface, et que naisse l'idée de recourir à la violence non plus pour contenir mais pour abolir la domination qui pèse sur eux. Il faut aussi qu'ils sachent par quoi la remplacer et que cette idée puisse passer dans la réalité. Il faut donc que, au delà de la pensée, des conditions supplémentaires existent et soient capables de porter le mouvement à son terme.

EXISTE-T-IL DES « NÉCESSITÉS HISTORIQUES » ?

Les analyses que nous venons de développer jettent peut-être quelque lumière sur le processus qui a incité, il y a quelque 10 000 ans, l'humanité à s'engager dans la voie de la différenciation sociale et de la naissance des ordres, des castes, des classes et de l'État, sur les raisons qui permettent, aujourd'hui seulement, d'envisager comme possible et non utopique l'abolition graduelle des rapports de classe. Reprenons l'exemple d'Athènes. Le champ du pensable et du faisable y était déterminé par le fait que les rapports

politiques y fonctionnaient comme rapports de production, et dominaient la pensée et l'action des membres de toute la société, hommes libres et esclaves. Ainsi la nature même des rapports de production interdisait aux contradictions entre hommes libres et esclaves d'apparaître directement sur le plan politique et, de ce fait, il était presque impensable aux esclaves eux-mêmes de prendre une conscience politique de leurs problèmes et de mener des luttes directement politiques pour mettre fin à leur servitude. Et même lorsque les esclaves s'insurgèrent en masse comme à Rome, sous la République, ils voulurent non pas abolir radicalement l'institution de l'esclavage mais la retourner contre leurs maîtres, au sein d'un « royaume du soleil », tel que l'imaginait Spartacus.

Les contradictions qui, en revanche, occupaient le devant de la scène de l'histoire étaient celles qui opposaient les hommes libres entre eux, les riches aux pauvres, les propriétaires fonciers aux marchands. Cependant, à mesure que se développait l'utilisation à grande échelle des esclaves, le système social accumulait des contradictions fondamentales qui allaient l'affaiblir à long terme et finalement le faire stagner. Il faudra cependant qu'entrent en jeu de nombreux autres facteurs, dont les invasions barbares, pour que les rapports esclavagistes fassent place à d'autres formes de domination. Le pensable déborde donc bien le faisable, mais le faisable ne déborde pas la nature des rapports de production et des forces productives qui existent dans une société. C'est cela la nécessité historique. Et de nos jours c'est seulement à l'intérieur du fonctionnement des rapports de production capitalistes que l'idée d'abolir un jour toutes les formes de domination, de classes, de castes, de sexe, etc., est née et a pris force. Et c'est le développement contradictoire de ces rapports qui crée les conditions matérielles, politiques et intellectuelles de leur abolition.

Mais s'il peut sembler possible et légitime aujourd'hui que disparaissent les rapports de castes, de classes, etc.,

n'était-il pas tout aussi légitime et nécessaire historiquement qu'ils soient apparus ? Notre analyse nous semble éclairer les processus les plus anciens de formation de hiérarchies stables de statuts et de pouvoirs, non plus entre les sexes ou les générations comme c'était le cas dans les sociétés de chasseurs-collecteurs nomades, mais entre des groupes sociaux entretenant entre eux des rapports de parenté au sein de la même unité sociale globale. L'archéologie nous apprend qu'ils commencèrent avec la sédentarisation de certains groupes de chasseurs-collecteurs, mais qu'ils ne prirent d'ampleur et de diversité qu'avec le développement de l'agriculture et de l'élevage. La nécessité de contrôler rituellement et matériellement une nature de plus en plus domestiquée sans laquelle l'homme ne peut se reproduire, mais qui est de moins en moins à même de se reproduire sans l'homme, les possibilités matérielles offertes par les nouvelles capacités productives de différencier et d'opposer les intérêts et la richesse des individus et des groupes ont fait naître des hiérarchies qui ont pu apparaître comme un avantage pour tous, des différences qui servaient l'intérêt général et par conséquent paraissaient légitimes.

Il faut donc bien que tous les services des dominants n'aient point été purement imaginaires, illusoire, pour qu'aile de l'avant le mouvement qui engendrait des ordres, des castes, des classes et l'État lorsqu'il apparaît dans certaines sociétés de classes — car, on l'ignore trop souvent, il a existé, il existe des sociétés de classes sans État, les Touareg par exemple.

Il faut aussi que le pouvoir sur l'invisible fasse les preuves de sa réalité, de sa vérité dans le monde visible ; il faut, si leur pouvoir se présente comme un contrat d'engagement réciproque, que les dominants tiennent leurs promesses. Or nous sommes ici en face de pouvoirs et de représentations symboliques, et nous savons que tout, ou presque tout, peut symboliser ces pouvoirs, fournir les preuves de leur vérité. La crue annuelle du Nil, en inondant la terre, ne venait-elle pas apporter la vie et prouver que le pharaon était bien un

dieu — et un dieu bienfaisant puisque c'était lui qui, par l'accomplissement des rites, avait fait revenir les eaux dans le lit asséché du fleuve ? Aussi quand le désordre, la misère, la famine s'installaient, c'était soit que le pharaon n'était pas informé, soit qu'il était un usurpateur.

Cependant tout n'était pas que symbole dans ce pouvoir et dans cette représentation du pharaon dieu. N'avait-il pas fallu la royauté et l'unification des royaumes de haute et de basse Égypte pour que les hommes parviennent à endiguer le cours du Nil et en régulariser le flot qui apportait chaque année les alluvions nourricières, la terre « noire » et fertile qu'entourait la terre « rouge » du désert ? L'Inca n'aurait-il pas ses greniers aux indigents et, en cas de catastrophe, à tous sans discrimination ? N'avait-il pas entrepris ces grands travaux de terrassement qui avaient conquis à la culture du maïs les pentes incultes des montagnes ? Bien sûr, le maïs était la plante des libations aux dieux et des cérémonies rituelles ; il était en outre facilement stockable et transportable en ville, au palais, pour répondre aux besoins de l'Inca, de l'administration, de l'armée. Mais tout le maïs produit ne l'était pas seulement pour l'Inca et la classe dominante.

Il faut donc plus que la religion pour que la religion domine les esprits et la vie sociale. Il faut quelques conditions supplémentaires pour qu'elle devienne la forme de la souveraineté¹⁰ : il faut qu'elle soit devenue la forme des rapports de production et l'une de leurs composantes internes. Or cela ne tient pas qu'à elle, car les représentations n'existent pas seulement comme ce qui intériorise dans l'individu des rapports qui seraient nés sans elle¹¹ : *les rapports sociaux naissent toujours simultanément hors de la pensée et en elle*. Ainsi que nous essaierons de le montrer au chapitre suivant, *la pensée est toujours dans un rapport de co-naissance avec le réel social*. Elle ne peut voir plus clair que le réel qu'elle voit et qui la fait voir. Et nous terminerons par ces mots de Marc Augé analysant le développement du prophétisme chez les Alladian, les

Avikam et les Ébrié de Côte-d'Ivoire, soumis aux aléas du cours du cacao et des transformations de leur pays en une nation capitaliste héritée de l'Afrique coloniale : « Le cours du cacao : un reflet dans la caverne. Vie en double aussi, sinon en triple, que celle du pêcheur ébrié contemplant dans l'eau de la lagune l'image brouillée des tours d'Abidjan. » (*Théorie du pouvoir et idéologie*, p. XXIII.)

Il faudra encore beaucoup de temps pour que le malheur et le bonheur ne soient plus le fait de dieux morts qui ne veulent pas mourir et n'ont jamais cessé de se nourrir de la chair et de la pensée des hommes vivants, de leurs rapports, de nos rapports.

NOTES

* Une version abrégée de ce texte est parue, sous le même titre, dans *L'Homme* XVIII (3-4), 1978, pp. 155-188.

1. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, Maspero, 1966, p. 205.
2. In M. CARTIER, ed., *Le travail et ses représentations*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1983. Cf. aussi N. LORAU, « Ponos. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail », *Archeologia e Storia Antica* IV, 1982, Napoli, Istituto Universitario Orientale (Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico) ; J. MAURIN, « *Labor, opus, operae*. Représentations du travail dans la Rome antique », à paraître ; et « *Labor matronalis*, aspects du travail féminin à Rome », in Ed. Lévy, ed., *La femme dans les sociétés antiques*, Strasbourg, Université des Sciences humaines de Strasbourg, 1983, pp. 139-155.
3. *L'Homme* XVII (2-3), 1977, pp. 7-22.
4. Cf. *supra*, chap. 1, pp. 83-86, chap. 2, p. 149.
5. Quelques éléments de cette théorie ont été esquissés dans notre ouvrage *La Production...*, *op. cit.* Cf. aussi, C.G. von BRANDENSTEIN, *art. cit.*
6. G. DUBY : *Guerriers et paysans, VII^e-XII^e siècles*. Paris, Gallimard, 1973.
7. Cf. Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
8. M. IZARD : « Le royaume du Yatènga », in R. Cresswell, ed., *Éléments d'ethnologie*. Paris, Armand Colin, 1975, I, p. 234 (coll. U).

9. PSEUDO-ARISTOTE : *Les Économiques*. Paris, Librairie philosophique Vrin, 1958, p. 25.

10. G. DUMÉZIL : *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard, 1977.

11. Pierre BOURDIEU : *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Librairie Droz, 1972.

4

Le rôle de la pensée dans la production des rapports sociaux

Tout rapport social, nous venons de le voir, existe à la fois dans la pensée et hors d'elle, et la part de lui-même qui est dans la pensée est donc de la pensée, une réalité idéelle. De la pensée, mais sous quelle forme ? de l'idéal, mais de quel type ?

La part idéelle d'un rapport social, c'est d'abord l'ensemble des représentations, des principes, des règles qu'il faut « mettre-en-actions » pour engendrer ce rapport *entre* les individus et les groupes qui composent une société, en faire un mode concret d'organisation de leur vie sociale. Prenons un exemple : on ne peut imaginer que des individus se marient sans savoir ce qu'est le mariage, ou en ignorant les règles du type de mariage pratiqué dans leur société, ou sans connaître les conséquences que leur alliance aura sur leur descendance, autrement dit, les règles de la filiation. On voit donc que la part idéelle de tout rapport de parenté, c'est d'abord l'ensemble des règles d'alliance et de filiation que les individus et les groupes doivent mettre en pratique pour produire ce type de rapports entre eux. Bien entendu l'alliance et la filiation ne sont pas les seules composantes des rapports de parenté. Il faut y ajouter les règles de résidence, d'héritage des terres, des statuts, etc. Mais ce n'est pas ici le lieu d'en débattre.

Ce qui vient d'être montré à propos de la parenté pourrait l'être de n'importe quel type de rapport social, et

l'on peut donc avancer que la part idéelle de tout rapport social, c'est d'abord l'ensemble des représentations, des principes et des règles qu'il faut mettre en actions *consciemment* pour engendrer cette relation dans la pratique sociale, individuelle et collective.

Mais ce rapport social est toujours appréhendé, vécu, pensé comme plus ou moins légitime, ou même illégitime, par les individus et les groupes qui composent la société dont il est un des modes d'organisation. De ce fait la part idéelle d'un rapport social se compose également des valeurs, positives ou négatives, qui sont attachées à ce rapport, et donc aux règles et principes idéels qui permettent de l'engendrer. « Valeurs » signifie ici tout autant des principes que des jugements, et des représentations chargées d'une force d'attraction ou de répulsion.

Ces deux composantes idéelles des rapports sociaux sont donc liées au fait que ces derniers ne sont produits et reproduits que par la combinaison et l'articulation de deux types de pratiques, individuelles *et* collectives : l'une au sein de laquelle un rapport social existe comme un moyen pour atteindre certaines fins, tels les rituels d'initiation qui sont conçus comme un moyen nécessaire pour permettre à de nouvelles générations d'accéder aux savoirs secrets de leurs aînés et de partager avec eux des pouvoirs cachés ; l'autre qui pose (ou refuse de poser) ce rapport social comme une réalité-bonne-à-reproduire, comme la manière obligatoire d'organiser une partie des relations des hommes entre eux et avec la nature, donc comme un rapport exclusif d'autres rapports, comme une Norme, comme une Fin.

Tout cela n'implique pas que la part idéelle de la réalité sociale se réduise à sa part consciente. Nous avons employé le terme de pensée, et il va de soi que, pour nous, la pensée déborde largement la conscience (et le langage). La pensée est un ensemble de mécanismes qui fonctionnent le plus souvent sans qu'on en ait conscience. Dans son fond, nous savons que la pensée dépend d'un fragment complexe de la matière vivante, le cerveau, qui a, entre autres, la capacité

d'appréhender des relations d'équivalence et de non-équivalence entre des « objets », des rapports, des rapports de rapports, et qui peut élaborer, construire des ensembles organisés de représentations de ces objets, rapports, rapports de rapports, représentations qui, elles, sont présentes dans la conscience, agissent en elle et sur elle. Et nous savons aussi que cette capacité d'appréhender des rapports d'équivalence n'est pas produite par l'histoire d'aujourd'hui, par les contextes, les problèmes sur lesquels elle s'exerce. Nous en héritons et, si nous voulions en retrouver la genèse, nous serions renvoyés à une histoire qui précède de longtemps celle de l'homme : celle de la nature avant l'homme, même si l'homme, ensuite, dans ses interactions avec la nature qui l'entourait, a ajouté sa part à l'évolution de son cerveau.

Mais rappeler que la pensée déborde la conscience ne doit pas nous faire oublier que c'est la part idéelle *consciente* des rapports sociaux qui sert de point d'appui majeur au processus d'apprentissage de ces rapports par les enfants, au processus de formation sociale des individus, processus qui ne se réduit pas, bien entendu, à la transmission et à l'« intériorisation » conscientes des règles de production de ces rapports et des valeurs sociales, morales, affectives et autres qui leur sont attachées. Contrairement à ce qu'affirment encore certains sociologues et psychologues, la formation sociale des individus ne se réduit pas à l'intériorisation par l'enfant de normes de comportement extérieures à lui qui deviendraient progressivement des habitudes rarement remises en question. Car, même pour l'enfant, les rapports sociaux au sein desquels il naît n'existent jamais totalement hors de son moi. C'est aussi la raison pour laquelle il faut plus qu'une évolution de la pensée en elle-même et sur elle-même pour que des rapports sociaux cessent d'apparaître comme légitimes, et que, dans ce processus, la pensée en vienne à s'opposer à elle-même.

Mais c'est aussi par la pensée et dans la pensée qu'une réalité sociale, historiquement datée, contient d'autres

sociétés, d'autres rapports sociaux à l'état de possibles, imaginés et souhaités ou refusés. Même s'il n'existe au sein d'une société qu'un seul système de parenté, qu'une seule organisation de la production, mis en œuvre et reproduits chaque jour, ce système, cette organisation n'existent réellement jamais seuls. Ils coexistent toujours idéalement avec un ou deux autres systèmes possibles, connus, mais que la pensée et la pratique sociale (qui sont nécessairement la pensée et la pratique sociale d'individus et de groupes sociaux historiquement déterminés) repoussent, excluent, ou au contraire s'efforcent, avec plus ou moins de succès, de faire venir au monde. En fait, « autour » de chaque rapport social existe une série, plus ou moins nombreuse et plus ou moins élaborée par la pensée, d'autres rapports sociaux qui sont avec lui dans des rapports de transformation logique et n'existent qu'idéellement. Ces rapports idéels se présentent par exemple soit comme l'image inversée du rapport « réel », soit comme l'une de ses déformations possibles sous tel ou tel de ses aspects.

C'est ainsi que dans une société matrilinéaire où la norme, pour un homme, est de transmettre ses biens au fils de sa sœur, les gens n'ignorent pas qu'on pourrait faire autrement et les transmettre à son propre fils. Dans certaines circonstances cette idée, habituellement exclue, ne l'est plus. Elle devient une tentation à laquelle cèdent un homme, puis un autre, puis un autre encore ; ils s'opposent sur ce point à la logique globale de leur système de parenté auquel, pour le reste, ils continuent d'adhérer. A la longue cette pratique peut subvertir en profondeur ce système qui, peu à peu, fait place à un système patrilinéaire ou à une formule mixte, la terre passant de père en fils alors que le pouvoir politique continue à se transmettre d'oncle à neveu utérin.

Il existe également, dans de nombreuses sociétés, des représentations qui décrivent un monde lointain ou aboli où les choses se passent à l'inverse de ce qui se fait réellement en leur sein. On rencontre ainsi dans des sociétés à forte

domination masculine des mythes qui décrivent une époque depuis longtemps révolue où les femmes dominaient les hommes. Bien entendu, loin de faire l'apologie du pouvoir des femmes ou d'être la trace objective d'une époque passée, ces mythes sont un instrument supplémentaire de la domination masculine, puisque le plus souvent ils montrent les désordres et les calamités qu'entraîne l'exercice du pouvoir par les femmes. Pour y remédier, les hommes ont dû leur prendre ce pouvoir et l'exercer depuis lors à la satisfaction générale, tout en s'efforçant d'empêcher le retour à ces anciens errements¹.

Ainsi tout rapport social réel, réalisé, coexiste dans la pensée et par elle avec d'autres rapports sociaux possibles ; ceux-ci sont en nombre fini et gardent toujours en eux la marque des rapports sociaux concrets dont ils se distinguent et auxquels parfois même ils s'opposent idéellement.

L'erreur serait cependant d'opposer le réel au possible, puisque celui-ci fait partie du réel. En effet un rapport social ne peut commencer à exister « réellement » ou à se transformer sans que naissent en même temps d'autres formes sociales possibles qui, loin d'être inertes dans la pensée, la « travaillent » en permanence, et par là agissent en lui et sur lui.

Nous avons déjà rencontré un exemple de ce travail du possible dans le réel quand nous avons évoqué — au sein des sociétés matrilinéaires — la tentation pour un père de faire hériter son fils aux dépens de son neveu utérin, seul héritier légitime. Mais il y a plus simple et plus universel. C'est l'idée, présente dans toutes les sociétés, qu'un individu (dans ce cas l'individu de référence est de sexe masculin) pourrait commettre l'inceste avec sa mère ou avec sa fille. Idée présente partout et partout interdite à la pratique.

En fait, comme l'a montré Lévi-Strauss, la pratique de l'inceste subvertirait tous les systèmes de parenté quels qu'ils soient ; ceux-ci ne peuvent donc exister que si cette possibilité d'agir est interdite, si cette idée est censurée et

refoulée. La production et la reproduction mêmes des rapports de parenté reposent sur la négation de l'inceste. Belle preuve apportée à l'affirmation de Spinoza que toute détermination est une négation ; or tous les rapports sociaux sont dans le même cas, et ils ne peuvent se reproduire que si les individus et les groupes agissent en permanence sur eux-mêmes et sur leurs rapports aux autres pour interdire, refouler, exclure d'autres manières possibles de faire, d'autres formes possibles d'organisation de la société qui sont présentes dans la conscience sociale, mais apparaissent comme une menace pour la reproduction de la société.

Bien entendu, dans l'histoire il ne suffit pas qu'un possible réel menace une société pour que celle-ci se transforme. Il faut que ce possible devienne le but d'une fraction de cette société, d'individus et de groupes qui se mettent à agir pour le réaliser, qui transforment cette pensée en une force collective qui agit dans la société et sur elle, et lui fait prendre une autre direction. Cela est vrai du moins si l'on se borne aux aspects endogènes du développement d'une société ; mais c'est exclure les cas, plus nombreux, où une société est soumise à une autre qui lui impose ses propres formes d'organisation. Il faudrait donc distinguer parmi les possibles inclus dans le réel social ceux qui en soutiennent l'existence à condition de ne jamais passer à l'acte (telle la possibilité de l'inceste) et ceux qui — sans en menacer immédiatement l'existence — désignent déjà à la pensée et à l'action des voies où s'engager pour le transformer et lui substituer un ordre social anticipé. En fait il ne peut y avoir de transformation des conditions d'existence en de nouveaux rapports sociaux ou en des formes nouvelles de rapports anciens sans un travail d'interprétation par la pensée de ces conditions nouvelles, interprétation qui leur donne sens et s'accompagne d'un travail d'organisation de la société qui leur confère une forme et une structure institutionnelles.

Il faudrait aussi rappeler que, dans de nombreuses

sociétés, il n'existe pas une seule, mais plusieurs formes sociales de production, pas un seul, mais plusieurs systèmes de parenté et que, en général, l'une de ces formes domine les autres. C'est ainsi qu'au Moyen Age le travail salarié existait comme une forme, occasionnelle et d'importance mineure, d'utilisation de la force de travail d'autrui. Il a fallu bien autre chose que des efforts et des transformations de la pensée pour que cette forme d'organisation du travail devienne la forme dominante qui règne aujourd'hui dans nos sociétés. Mais cela ne s'est pas fait non plus sans un effort de la pensée pour élaborer consciemment ce type de rapport de production et l'amener peu à peu à prendre en charge la transformation des conditions et des finalités de la production.

Remarquons au passage que ce n'est pas le capitalisme qui a inventé le travail salarié, encore moins l'usage de l'argent pour le profit, et moins encore la propriété privée. Avant lui, ces rapports sociaux étaient nés plusieurs fois dans l'histoire et dans des sociétés différentes. Leurs genèses dissemblables ne constituent donc pas une généalogie du système capitaliste, né par contre de la combinaison de plus en plus fréquente, à partir du début du xv^e siècle, de ces rapports distincts aux genèses distinctes. Mais cette combinaison ne s'est pas faite comme la rencontre aveugle de plusieurs navires avançant chacun de son côté dans les brumes de l'histoire². L'histoire n'est pas seulement le produit d'encastres et de destructions involontaires. Elle naît des effets de deux types de rationalités, les unes intentionnelles, les autres inintentionnelles. Et l'inintentionnel ne se réduit pas aux conséquences involontaires des actions humaines ; il renvoie à un domaine qui déborde l'action des hommes. C'est le domaine constitué par les propriétés mêmes des rapports sociaux, par leurs capacités de reproduction dans certaines limites, propriétés et limites dont la source ultime n'est pas dans la pensée. L'inintentionnel n'est donc pas une réalité qui précéderait l'histoire ou la suivrait. Il est cette histoire même, née des actions

des hommes, mais en tout ce qui déborde leurs intentions et leurs efforts.

On voit les difficultés qui se dressent dès qu'on cherche à saisir les rapports existant entre des structures sociales et leur contexte historique, et lorsqu'on veut analyser le rôle que joue la pensée dans la transformation de ces contextes et de ces structures. Car il faut prendre en compte, dans l'analyse, les divers décalages qui existent entre une structure et son contexte : le fait qu'elle ait pu naître plusieurs fois et dans des contextes historiques différents ; le fait qu'elle coexiste avec d'autres structures nées avant elle ou après elle, et qu'elle domine ou qui la domine ; le fait qu'elle soit elle-même entourée d'un anneau de formes possibles, d'un anneau de rapports sociaux idéels, les uns réalisables, les autres non (purements imaginaires, utopiques ?), et dont certains, donc, quand les circonstances s'y prêtent, peuvent se mettre à exister. Il faut donc élaborer la théorie de ces « circonstances ».

Les sociétés nous apparaissent toujours dans un rapport instable, plus ou moins solide ou précaire, avec leurs propres conditions de reproduction. C'est ce qui les fait bouger, se mettre en mouvement, le plus souvent jusqu'à disparaître et s'effacer même de la mémoire humaine. Ce sont celles qui ont pu nous léguer leur histoire avant de disparaître ou ont pu continuer à exister sous d'autres formes jusqu'à nous, qui sont devenues l'objet de nos métiers d'historiens ou d'anthropologues, le champ d'exercice de toutes les sciences sociales.

NOTES

1. Nous avons analysé un de ces mythes dans *La production...*, *op. cit.*

2. Nous développons l'analyse des processus de transition entre systèmes économiques et sociaux dans un autre ouvrage en cours d'achèvement.

Troisième Partie

CONSIDÉRATIONS CRITIQUES MAIS NON POLÉMIQUES

Karl Polanyi et la « place changeante » de l'économie dans les sociétés *

« Ce sont les économistes qui ont défini les problèmes sociologiques qui existent à l'intérieur de la sphère de l'économie. Le résultat est qu'aujourd'hui nous ne savons presque rien des économies autres que la nôtre. Même celle-ci nous ne la comprenons qu'en partie faute d'une sociologie de l'économie de marché. »

Terence K. Hopkins.

La question posée par l'ouvrage collectif *Trade and Market in Early Empires*, né des travaux d'un groupe de chercheurs réunis autour de K. Polanyi, ressort bien de cet exergue tiré du livre : elle est de savoir si les théories développées depuis le début du XIX^e siècle pour expliquer le fonctionnement de l'économie capitaliste industrielle et marchande fournissent aux historiens et aux anthropologues les concepts et les méthodes dont ils ont besoin pour rendre compte des logiques originales de fonctionnement et d'évolution des multiples formes d'organisation économiques et sociales qu'ils étudient, et dont la plupart ont à

jamais disparu ou sont condamnées à disparaître sous le formidable effet d'érosion, de mutation ou de destruction qu'entraînent la domination, aujourd'hui sur la plus grande partie du monde, de ce même système capitaliste, et celle, sur le reste, du système « socialiste ».

La réponse de Polanyi et de son groupe fut négative ; la question comme la réponse n'étaient cependant pas nouvelles puisqu'un siècle exactement auparavant, en 1857, paraissait la *Contribution à la critique de l'économie politique* où Marx ne se contentait pas de contester qu'on pût « généraliser » les théorèmes de l'économie politique aux modes de production précapitalistes, mais refusait même à l'économie politique de son temps la capacité d'expliquer la logique profonde du mode de production capitaliste, la nature cachée de son moteur essentiel : le profit et les conditions sociales de son accumulation, l'exploitation des travailleurs salariés par le capital.

Pour comprendre les raisons qui poussèrent Karl Polanyi à critiquer la pensée économique de son temps et les limites de sa critique qui, en fin de compte, ne remet pas en cause la validité des théories économiques en ce qui concerne l'économie marchande capitaliste, il n'est pas inutile de rappeler, en nous aidant de l'article de S. C. Humphreys, quelques moments significatifs de sa vie et de son œuvre. Né en 1886 à Budapest au sein de la fraction radicale de la bourgeoisie hongroise — qui, tout en contestant de plus en plus durement la domination politique et économique de l'aristocratie terrienne magyare, se montrait incapable de passer à l'action politique —, Polanyi fit des études de droit et d'économie politique. A cette époque en Allemagne et en Europe centrale, l'intelligentsia trouvait dans la sociologie et le marxisme des théories qui n'avaient pas droit de cité à l'université, mais qu'elle utilisait à analyser les problèmes politiques et économiques qui se posaient avec urgence. Dès 1922, alors que la révolution soviétique s'orientait à peine vers un développement planifié de son économie et que d'éminents économistes libéraux — Hein-

rich von Hayek, Michael Polanyi, Gaétan Pirou et quelques autres — lui déniaient toute chance de survie et moins encore de progrès, Karl Polanyi s'efforce de démontrer la supériorité « sociale et morale » d'une économie socialiste planifiée, guidée par la « demande sociale », sur l'économie de marché et le système de la libre entreprise pour promouvoir le développement économique et social des pays arriérés de l'Europe centrale.

En 1933, il fuit le fascisme et l'antisémitisme, et émigre en Angleterre alors que les pays capitalistes sortent à peine de la « grande dépression ». Il y enseignera l'histoire économique et s'efforcera de s'expliquer les causes du fascisme, de la crise économique, puis de la guerre mondiale. Il se sent alors très proche du socialisme anglais et, pendant la guerre, il sympathise avec certaines de ses fractions les plus utopistes qui élaborent des programmes de reconstruction de la société pour l'après-guerre. En 1944, sous le titre *The Great Transformation*¹, il publie aux États-Unis ses conclusions sur la naissance et la chute du capitalisme libéral qui lui semble chaque jour reculer devant le rôle grandissant de l'État. Il affirme une fois encore la supériorité d'une économie planifiée, guidée par un humanisme socialiste, car ainsi la société pourra à nouveau dominer l'économie au lieu d'être dominée par elle, comme c'est le cas depuis le XIX^e siècle avec l'économie de marché.

Car pour Polanyi, en s'organisant entièrement sur la base du marché, l'économie s'est séparée radicalement des autres institutions sociales et, en s'établissant à part, a contraint le reste de la société à fonctionner en se pliant à ses propres lois. Or c'est ici, à la jointure de l'analyse scientifique et de l'utopie, qu'apparaissent, en mineur, les premières références aux sociétés primitives et aux travaux de quelques anthropologues, Thurnwald, Malinowski, Radcliffe-Brown. Dans ces sociétés l'économie n'existe pas à part ; elle est « encadrée » dans d'autres institutions comme la parenté ou la religion. De plus — et ici s'exprime

une vision romantique des primitifs — ces sociétés ne connaissent guère la compétition et les conflits sociaux. Elles sont « intégrées ».

En 1947, Polanyi est nommé professeur d'histoire économique générale à l'Université Columbia de New York² et reprend, dans un violent pamphlet contre notre « *obsolete market mentality* », les thèses qu'il avait développées dans *The Great Transformation*. Il se fixe comme programme de recherches les origines des institutions économiques et, se détachant de plus en plus des problèmes des économies contemporaines, capitalistes ou socialistes, il se tourne vers l'anthropologie et l'histoire antique. Peu à peu, un groupe se forme autour de lui, comprenant des anthropologues, des historiens de l'Antiquité, des sociologues et des économistes, et il oriente leurs travaux dans trois directions : la critique de la théorie économique, la construction d'une typologie des systèmes économiques, l'origine et l'histoire des institutions économiques, en particulier le commerce administré, le marché libre, les usages divers de la monnaie, etc. En 1957, ces travaux sont réunis dans le livre dont ce texte a constitué, en 1975, la présentation pour le public français.

Après 1957, Polanyi se consacre à l'étude de l'histoire économique et sociale du Dahomey pour laquelle il avait, dès 1949, commencé à rassembler des matériaux ethnographiques et historiques. Il laissera presque achevée une monographie, *Dahomey and the Slave Trade*, que Dalton publiera après sa mort. Mais en même temps il revient aux problèmes de l'économie planifiée et apporte son aide à la fondation de la revue *Co-Existence* au sein de laquelle — avec Paul Medow, l'un de ses disciples économiste et mathématicien — il recherche un dialogue avec les économistes des pays socialistes et un débat sur l'humanisme socialiste. Il meurt en 1964.

Pour Polanyi, la tâche consistait « non pas à rejeter l'analyse économique, mais [à en] fixer nommément les limites historiques et institutionnelles [... et à] transcender

ces limites dans une théorie générale de l'organisation économique »³. La formule est sans équivoque. Par « analyse économique », il entend le corpus entier des théories économiques enseignées dans les universités, à l'exception du marxisme qui lui semble conduire à une conception erronée de la valeur et des prix. Il ne met donc pas en doute le caractère scientifique de ce corpus théorique qui, en gros, coïncide avec le néomarginalisme contemporain. Ce qu'il dénie, c'est que ces théories puissent s'appliquer hors du contexte institutionnel et historique particulier des économies de marché généralisé. Il serait donc absurde et vain de les utiliser pour interpréter le fonctionnement des économies pré-marchandes, et même les mécanismes marchands qui existent au sein de sociétés dont l'économie relève essentiellement de mécanismes non marchands. N'ayant pas de portée historique générale, les théories économiques contemporaines ne peuvent constituer les fondements d'une théorie générale des institutions économiques. Une telle théorie ne saurait être qu'une théorie comparée et une théorie comparée doit prendre ses matériaux et ses modèles chez les historiens et les anthropologues. Toutefois, ces deux disciplines ne sont pas mises sur le même plan par Polanyi. Pour lui, en dernière analyse, l'anthropologie est appelée à fournir à l'histoire les modèles qui lui sont nécessaires pour rendre compte du fonctionnement original des institutions antiques et de leur évolution. Donc non seulement l'anthropologie offre les modèles clefs de l'histoire, mais, à la limite, anthropologie et histoire économique sont destinées à se fondre en une discipline nouvelle à créer, l'anthropologie économique, appelée à devenir à la fois théorie générale de l'économie et histoire comparée des institutions économiques de l'humanité.

On aperçoit immédiatement le réseau complexe des idées et des écoles que Polanyi et son groupe venaient heurter de plein fouet. Les discussions, voire les querelles, allaient s'allumer sur tous ces fronts et, à travers les revues et les ouvrages, s'étendre jusqu'à nos jours où, bien que les

principaux protagonistes ne soient pas encore près de désarmer, pour beaucoup de spectateurs ce sont là des combats largement dépassés (ou dans l'impasse). Les premiers visés étaient évidemment les économistes qui prétendaient avoir défini les principes universels de la rationalité économique et jeté les bases d'une théorie générale de l'économie. Mais du même coup c'était atteindre tous les sociologues, anthropologues, historiens qui les avaient crus sur parole et avaient partagé leur « myopie ethnocentrique ».

Les plus coupables étaient, bien entendu, les anthropologues tels C. S. Coon, R. Firth, D. M. Goodfellow, G. Wagner, M. J. Herskovits qui avaient commencé à développer une anthropologie économique à partir des thèses formalistes des économistes. Et aux yeux de Karl Polanyi, ils étaient d'autant plus coupables de s'être fourvoyés que la bonne voie, celle qui part d'une définition substantive de l'économie, leur avait été montrée dès 1921 par leur maître à tous, Bronislaw Malinowski. Polanyi revendiquait donc l'héritage conceptuel d'un des héros fondateurs de l'anthropologie moderne, l'homme du « terrain » par excellence, à l'encontre de ses héritiers naturels devenus sourds sur ce point à ses enseignements. Mais le projet de comparer des systèmes économiques allait aussi à l'encontre des multiples historiens et anthropologues « culturalistes » tels Sombart ou Linton, pour qui le caractère unique de chaque culture rendait vaine et absurde toute tentative de les comparer. Cependant Polanyi se retrouvait d'accord avec tous ceux, culturalistes ou non, qui rejetaient l'hypothèse d'une évolution nécessaire des institutions sociales. Celles-ci ont certes une histoire, mais qui n'exprime ni les lois ni les stades d'une évolution nécessaire. Et puisque le marxisme, qui se présentait souvent à l'époque sous la forme vulgaire d'une interprétation de l'histoire de l'humanité en cinq stades nécessaires, se distinguait fort mal de l'évolutionnisme, Polanyi avait là une raison supplémentaire de le rejeter.

Mais sa critique la plus vive, la plus développée (puisqu'elle fait l'objet d'un chapitre entier et de la moitié de deux autres) est dirigée contre Talcott Parsons et, à travers lui, contre son maître Max Weber. Celui-ci, beaucoup plus âgé que Polanyi (il était né vingt-deux ans avant lui), avait laissé inachevé, lorsqu'il mourut en 1920, un gigantesque ouvrage consacré au thème même des recherches de Polanyi, *Wirtschaft und Gesellschaft (Économie et société)*, dont les fragments les plus importants avaient été traduits et commentés pour le public américain par Talcott Parsons lui-même. Or, en 1953, alors que Polanyi qui vient de prendre sa retraite décide de poursuivre ses recherches sur les conditions d'une « théorie générale de l'organisation économique », Talcott Parsons présente dans une suite de conférences, les « Marshall Lectures » dédiées à la mémoire d'Alfred Marshall et de Max Weber, les lignes d'ensemble d'une « sociologie économique générale » qu'il voulait applicable à toutes les économies, marchandes et non marchandes. C'était là l'objectif même que poursuivaient Polanyi et son équipe, mais pour Parsons ce n'était qu'un aspect de l'élaboration d'une œuvre beaucoup plus ambitieuse et qui devait dominer pendant deux décennies la sociologie empirique américaine, sa *Théorie générale de l'action* dont le texte allait paraître en 1954. Et en 1956, un an avant l'ouvrage de Polanyi, Parsons publiait, en collaboration avec Neil J. Smelser, le texte remanié des « Marshall Lectures », sous un titre, *Economy and Society*, qui n'était autre que celui de l'ouvrage de Max Weber. Entre-temps, il en avait communiqué le manuscrit à Polanyi qui n'y répondit pas lui-même. Ce furent Terence K. Hopkins et Harry W. Pearson qui le firent, avec courtoisie mais sans ménagements.

Tout d'abord, ils soulignèrent les points d'accord entre les deux approches. L'analyse ne doit pas partir des individus mais des sociétés envisagées comme des totalités. L'économie d'une société fonctionne donc toujours à l'intérieur d'un contexte structural global. La fonction

universelle de l'économie est de fournir à la société les moyens d'atteindre ses objectifs, tout en s'adaptant au contexte d'un environnement extérieur. Or, comme de multiples niveaux d'organisation de la société peuvent « participer » à l'accomplissement de cette fonction, aucune institution, aucune unité sociale concrète ne peut être entièrement et seulement économique, mais est une réalité « multifonctionnelle ». Cependant, pour Parsons et Smelser, toutes les sociétés globales « tendent à se différencier en sous-systèmes aux fonctions spécialisées ». Pour Polanyi au contraire, que l'économie puisse exister sous forme d'institution séparée, spécialisée dans cette fonction, est une exception historique et non la tendance de toute société globale à se différencier.

L'essentiel du différend n'est pas là. Parsons, plus radicalement que Max Weber, avait toujours combattu l'approche « institutionnaliste », celle des Allemands comme celle des Américains, notamment de Thorstein Veblen, sous prétexte qu'elle faisait perdre à l'aspect économique de l'action sociale sa « spécificité théorique » et éliminait les théories des économistes néomarginalistes. Parsons, au contraire, faisait de Pareto et des thèses des économistes formalistes le point de départ de toute analyse des réalités économiques. On connaît ces théories qui figurent dans les premières pages de tous les manuels scolaires d'économie politique du monde occidental et ont reçu de Lionel Robbins leur formulation la plus courante. L'activité économique est une réponse à la rareté des moyens de satisfaire nos besoins. L'activité économique rationnelle est celle qui cherche à « combiner le mieux possible des moyens rares pour atteindre des fins alternatives ». Le marché dès lors apparaît comme l'institution économique par excellence puisqu'il fournit le contexte social le plus favorable à l'exercice d'une activité économique rationnelle. Les thèses formalistes des économistes se révèlent être en même temps une apologie de l'économie de marché, un préjugé ethnocentrique en

faveur de leur propre système économique posé sinon comme le seul rationnel, du moins comme le plus rationnel.

Hopkins montre que la théorie générale de l'économie de Talcott Parsons est privée d'avance de toute généralité puisqu'elle participe de ce préjugé ethnocentrique qui fait implicitement du marché le prototype de toute institution économique rationnelle. Avec elle s'anéantit également la généralité de la fameuse « Théorie générale de l'action » et ce d'autant plus facilement que l'échange marchand « rationnel » avait servi implicitement à Parsons de paradigme pour toutes les relations sociales d'échange. Enfin, plus grave encore, Hopkins montre que toute la théorie de Parsons suppose qu'il envisage la société comme un « agent », ce qui correspond à une conception non scientifique de la société et de la sociologie. En définitive, Parsons n'aurait réussi à remplacer les catégories « non pertinentes » des économistes que par des catégories sociologiques « vides » et l'œuvre entière n'est qu'« une série de constructions métaphoriques erronées dans leur principe comme dans leurs conclusions ». *Exit* l'empirisme abstrait et ethnocentrique de Talcott Parsons.

Que propose donc Polanyi ? Un empirisme également mais qui, dès le départ, se veut débarrassé de tout a priori ethnocentrique concernant les lieux qu'occupe, les formes que prend, les effets qu'exerce l'économie au sein des multiples sociétés qui sont apparues dans l'histoire. Cet empirisme s'établit donc à partir d'une critique, limitée certes mais réelle, de quelques-uns des présupposés idéologiques des économistes libéraux, de leur attitude apologétique implicite à l'égard de l'économie de marché et de leur impuissance à reconnaître l'étroitesse du champ d'application de leur propre doctrine théorique. Cette critique des économistes libéraux ne porte pas sur le contenu de leurs théories, mais seulement sur leur aveuglement et leur prétention à s'en servir hors des limites où elles s'appliquent, l'économie de marché généralisée. Toutefois, Polanyi

critique explicitement le système lui-même, l'économie de marché, mais cela sur un plan moral et politique, lorsqu'il dénonce le fait qu'au sein de ce système, au lieu que l'économie soit subordonnée aux hommes, les hommes sont subordonnés à l'économie. Il va cependant moins loin que le jeune Marx de 1844 qui, venant à peine de lire en philosophe les grands économistes classiques, dénonçait quelque chose de plus que les méfaits du marché : ceux de la propriété privée.

Dans quelle direction allait donc se développer l'empirisme critique de Polanyi ? Il lui fallait au départ se donner une définition générale de l'économie qui pût en subsumer d'avance toutes les formes possibles et fût vierge de tout préjugé concernant ces formes possibles. Il fallait également que cette définition ne désignât pas des principes formels du comportement des individus, mais une fonction spécifique de certains rapports sociaux. Il propose donc comme définition « substantive » de l'économie :

« ... procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels permettant la satisfaction des besoins » (p. 242).

On notera sans peine que cette définition concorde avec la notion spontanée que le sens commun se fait de l'économie, et avec les notions générales plus élaborées que les économistes classiques plaçaient en tête de leurs ouvrages et que Marx avait reproduites et analysées dans son « Introduction » à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. L'activité économique est un processus, c'est-à-dire, comme le souligne avec force Polanyi, un ensemble de « mouvements » de production, de circulation et d'appropriation de biens matériels. Mais ce procès n'a « d'unité et de stabilité » que parce qu'il est « institutionnalisé », fonctionne à travers des institutions, c'est-à-dire des rapports sociaux généraux des hommes entre eux au sein d'une société donnée.

Nous sommes donc ici en présence de concepts empiriques généraux, « abstraits », qui résument un certain nombre de caractères communs à un ensemble de réalités concrètes. Ces concepts ne sont ni vides ni inutiles. Ils constituent, pour reprendre les termes de Marx à propos des concepts de « production », de « consommation » et même de « travail », des « abstractions rationnelles qui évitent des répétitions inutiles ». Dans la réalité, chacun sait qu'« il n'existe pas plus de production en général que de production générale » et les concepts abstraits « ne correspondent à aucun stade historique réel de la production ».

« Le travail semble être une catégorie toute simple. La représentation du travail dans cette universalité — comme travail en général — est elle aussi des plus anciennes. Cependant, conçu du point de vue économique sous cette forme simple, le "travail" est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction simple. [...] Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que même les catégories les plus abstraites, bien que valables — précisément à cause de leurs abstraction — pour toutes les époques, n'en sont pas moins sous la forme déterminée de cette abstraction même le produit de rapports historiques et n'ont leur entière validité que pour ces rapports et à l'intérieur de ceux-ci. » (*Contribution à la critique de l'économie politique* ⁴, pp. 169-170.)

Marx ne tombe donc pas sous le reproche de « myopie ethnocentrique et d'éclectisme aveugle » que Polanyi adresse aux économistes libéraux. Non seulement il s'interdit lui aussi de projeter sur toutes les formes de société les rapports capitalistes et les catégories qui les expriment, bien ou mal, mais il recommande les plus grandes précautions dans l'usage de concepts plus généraux, en apparence plus neutres idéologiquement, tel le concept de travail. Et il en va de même des catégories de monnaie, d'échange, de capital, etc.

Pour Polanyi comme pour Marx, un procès économique n'a de « réalité véritable » que sous une forme sociale

concrète, spécifique ou, pour employer son vocabulaire, « institutionnalisée ». Sous cette forme il s'inscrit dans un « contexte de structures sociales » qui constituent en quelque sorte « la sémantique » de ses formes et de ses fonctions, et lui assurent « unité et stabilité ». Allant plus loin, Polanyi constate que, « selon les temps et les lieux », le procès économique peut « s'enchaîner et s'enchaîner » dans les institutions les plus diverses, la parenté, la politique, la religion, donc des institutions qui ne sont pas seulement « économiques ». Il insiste sur le fait qu'il « importe de tenir compte de l'aspect non économique. Car il se peut que la religion et le gouvernement soient aussi capitaux pour la structure et le fonctionnement de l'économie que les institutions monétaires ou l'existence d'outils et de machines qui allègent la fatigue du travail » (p. 244). La tâche d'une anthropologie économique d'un type nouveau, qui devrait conjindre la théorie économique et l'histoire économique, est précisément :

« L'étude du déplacement de l'économie dans la société [qui] n'est [...] rien d'autre que l'étude de la manière dont le procès est institutionnalisé à différentes époques et en divers lieux » (p. 244).

Trouver des réponses à ce problème crucial implique tout autre chose que la construction d'une discipline de plus, l'anthropologie économique, même investie du privilège de fournir à l'historien les modèles clefs nécessaires pour penser ses matériaux. Mais avant d'ouvrir ce débat décisif, revenons rapidement sur la notion d'économie « encadrée et enchaînée » ou non à d'autres institutions sociales.

L'idée n'était pas nouvelle. E. Evans-Pritchard, en 1940, l'avait reprise dans sa monographie sur les Nuer, montrant que dans cette société les rapports de parenté fonctionnaient comme une sorte « d'institution générale », puisqu'ils réglaient non seulement les rapports de filiation et d'alliance, mais aussi la vie économique et politique. Mais si nous voulions en retrouver la piste de M. Mauss à

F. Tönnies, de L. H. Morgan à H. S. Maine, de K. Marx à G. W. F. Hegel, l'idée nous entraînerait certainement jusqu'au XVIII^e siècle et même, à en croire Polanyi, jusqu'à Aristote. Bien entendu, il n'est pas question de tout mettre sur le même plan et d'oublier ce qui sépare la distinction faite par Tönnies entre *Gemeinschaft* (communauté) et *Gesellschaft* (société) de la formule célèbre de Maine selon laquelle « le mouvement des sociétés en évolution a été jusqu'ici un mouvement allant du statut au contrat ». Et la pensée de Maine n'est pas celle de Morgan et moins encore celle de Marx.

Mais ce que l'on retrouve sous la diversité des formules et des perspectives est une donnée d'expérience presque banale à force d'être soulignée à propos de multiples sociétés antiques ou exotiques, à savoir la difficulté d'y découvrir des institutions économiques séparées et distinctes d'autres institutions. A partir de là, les interprétations divergent. Pour les uns les diverses formes d'économies, « encadrées » ou « désencadrées », correspondent à des stades nécessaires et successifs de l'évolution économique de l'humanité. Pour d'autres, et pour Polanyi lui-même si l'on en croit certains passages, cette diversité n'est qu'un effet contingent de l'histoire des sociétés. Il n'y a donc pas à chercher de mécanismes et encore moins de « lois » de passage d'une forme à l'autre, d'un lieu à un autre ! Il faut se borner à en faire l'inventaire le plus complet possible et à découvrir les effets que telle ou telle « place » de l'économie dans la société, tel « encastrement » dans tel ou tel « contexte structural » déterminent sur ses principes et ses mécanismes de fonctionnement.

Aussi, à aucun moment Polanyi ne pose-t-il vraiment la question des raisons pour lesquelles l'économie occupe tel ou tel emplacement dans la société, fonctionne « encadrée » ou non à l'intérieur soit de rapports de parenté, soit de rapports politiques ou religieux. Certes, pour expliquer comment l'économie moderne s'est peu à peu « désencadrée » du reste de la société et s'est mise à fonctionner

comme une institution quasi autonome dominant notre société, il mentionne le fait que « la force de travail avait été transformée en une marchandise libre que l'on pouvait acheter sur le marché ». Mais il ne dit rien de plus de ce problème complexe des conditions d'apparition du capitalisme moderne dans l'agriculture et surtout l'industrie, le problème que les économistes classiques avaient baptisé d'une formule restée célèbre : accumulation primitive du capital. Et cependant Polanyi rejoignait là Marx pour qui :

« Le fait *typique* ce n'est pas que la marchandise force de travail soit à vendre, mais que la force de travail apparaisse comme une marchandise. » (*Le Capital*⁵, II, 1, p. 32.)

Cependant la notion d'« encastrément » (*embeddedness*) elle-même fait problème et aurait mérité discussion. Car on ne peut imaginer que n'importe quelle forme d'économie puisse être compatible avec n'importe quelle forme de parenté, de religion ou de gouvernement et réciproquement. Dans leur préface, les auteurs semblent ne pas le penser et posent, au moins une fois, clairement le problème :

« Dans le monde occidental où cette institution [le marché libre] était arrivée à émerger et à trouver son expression la plus raffinée dans une Grande-Bretagne dominée par l'École de Manchester, au XIX^e siècle, *était-ce uniquement par suite d'un accident historique* que vinrent à *coïncider* des éléments tels que la " libre entreprise ", une démocratie libre et égalitaire, un système de classes " ouvert ", un libre choix dans l'appartenance à une religion ou à une association, et un libre choix du conjoint au sein d'une structure familiale restreinte et centrée sur l'individu ? » (P. 36 ; souligné par nous.)

Malheureusement, sous prétexte que leurs recherches « ne leur avaient pas permis de prendre position sur d'aussi

vastes problèmes d'histoire et de sociologie », ils ne fournissent pas de réponse au lecteur.

En fait, s'il existe réellement des rapports de compatibilité réciproque entre certaines formes d'économie et certains autres types de rapports sociaux, il faut alors en chercher le fondement. Or ce fondement, à nos yeux, ne peut être que dans les propriétés mêmes de ces rapports sociaux. Étant des propriétés de rapports, ces propriétés existent indépendamment du mode de représentation que peuvent avoir les individus qui vivent au sein de ces rapports. Cela ne veut dire en aucune façon que les rapports eux-mêmes n'évoluent pas sous l'action consciente des hommes. Mais si les modes de conscience font évoluer les rapports sociaux, ils n'en font changer d'aucune manière les propriétés immanentes. Ce sont ces propriétés qui sont la *cause inintentionnelle*, la source des *effets* que chaque type de rapport social peut avoir sur l'organisation *interne* des autres rapports sociaux, lesquels se combinent au sein d'un même système social. Et c'est le *réseau complexe des effets réciproques de leurs propriétés* qui *articule* les uns aux autres, d'une façon spécifique et plus ou moins stable, les structures sociales au sein d'un système social qui *reçoit* précisément de cette articulation son unité et une stabilité relative, c'est-à-dire historiquement provisoire⁶.

Par conséquent, lorsqu'on se propose d'édifier une théorie comparée de la « place » changeante de l'économie dans la société, on ne peut s'abstenir — même par manque de temps pour y répondre — de poser la question du « rôle » des rapports économiques, de leurs « effets » sur le fonctionnement et l'évolution des sociétés. Le problème fondamental alors est de savoir jusqu'à quel point et par quels mécanismes les rapports économiques, les rapports des hommes entre eux dans la production et la redistribution de leurs conditions matérielles d'existence déterminent le fonctionnement de cette évolution. Mais c'est poser en même temps le problème du poids spécifique de tous les types de rapports sociaux sur la reproduction des systèmes

auxquels ils appartiennent, sur la reproduction de différents « modes de vie ». C'est là faire bien entendu autre chose que de l'histoire ou de l'anthropologie économique. Mais il faut souligner que c'est seulement en étudiant l'histoire d'un système qu'on peut déterminer le rôle spécifique et l'importance relative de chaque structure sociale, de chaque niveau de ce système, pour le maintien de son unité et de sa stabilité. Chacun peut constater que toutes les formes de la pratique sociale n'ont pas la même importance pour la reproduction d'un système social, son maintien ou sa transformation, voire sa disparition. Cette importance inégale dépend de leurs fonctions, pas seulement de leurs fonctions explicites, mais de leur fonction, de leur poids dans la production-reproduction de la société en tant que *telle*, en tant que totalité organique. Par conséquent, chercher à découvrir les rapports sociaux qui déterminent, non pas seuls mais plus que d'autres, la reproduction des systèmes sociaux, c'est-à-dire aussi bien leur fonctionnement que leur évolution, est bien autre chose que de constituer une anthropologie économique, ou toute autre discipline qui s'ajouterait aux cloisonnements abstraits, fétiches, et très souvent arbitraires, qui partagent les sciences humaines.

La question est alors de savoir si ce qui détermine en dernière analyse la reproduction d'un système social se confond ou non avec ce qui en domine visiblement le fonctionnement. Est-ce que les rapports sociaux, les institutions qui occupent la première place dans la pratique et la conscience des individus et des groupes qui composent une société déterminent en dernière instance la reproduction de cette société ? Pour tous ceux qui pensent que l'essence des choses ne se confond pas entièrement avec leur apparence, la question se pose légitimement de savoir si la hiérarchie visible des institutions et l'importance inégale qu'elles revêtent aux yeux des individus se confondent avec leur poids invisible sur l'évolution historique. Bien entendu, ce poids n'est pas entièrement caché à la conscience des

individus et des groupes acteurs de l'histoire. Dans les périodes de crise profonde, de mutations, de transition d'un système socio-économique à un autre, la question du poids, de l'importance des institutions dans la reproduction des sociétés se trouve posée à la conscience et à la pratique sociales. C'est cette même question qui doit être l'objet privilégié des sciences de l'homme ⁷.

Mais chercher le poids des diverses pratiques sociales, des divers supports sociaux dans la reproduction des sociétés n'est pas chercher quelque réalité cachée derrière ces rapports, ces pratiques. Car il n'y a rien derrière. Le problème n'est pas de voir autre chose, mais de voir autrement les mêmes choses.

Or, pour Polanyi, cette question n'a pas de sens, sous le prétexte précisément qu'il n'y a rien derrière les institutions que celles-ci dissimuleraient. Il suffit donc, après avoir fait l'inventaire des sociétés étudiées par les anthropologues et par les historiens, de découvrir en chacune l'institution qui la domine pour connaître la place qu'y occupe et le rôle particulier qu'y joue l'économie, et comprendre dès lors les formes spécifiques que celle-ci doit revêtir du fait de cette dominance. Ensuite, en comparant les divers principes que l'on aura isolés et identifiés, on établira une typologie des différents « modèles » de systèmes économiques qui se rencontrent dans l'expérience.

C'est à une telle tâche que s'est consacré Polanyi en analysant les travaux d'un certain nombre d'anthropologues, particulièrement ceux de R. Thurnwald et de B. Malinowski sur les sociétés mélanésiennes, les travaux des historiens de la Grèce antique et ceux des assyriologues. Il en conclut à l'existence de trois principes généraux de fonctionnement de ces divers systèmes, trois « modèles » possibles « de leur intégration en tant que systèmes » : les principes de réciprocité, de redistribution et d'échange. Il souligne que cette liste n'est pas exhaustive et T. K. Hopkins insiste également sur son caractère provisoire. Que sont exactement ces principes (ou modèles

d'intégration) qui ont donné lieu aux interprétations et aux critiques les plus diverses ?

Pour en saisir la nature, il convient de repartir de la thèse selon laquelle, dans les sociétés précapitalistes, le procès économique est « encastré » à l'intérieur de diverses institutions et que, de ce fait, ses divers aspects et moments se trouvent dispersés au sein de ces institutions. Pour que ce procès puisse exister réellement, pour qu'il remplisse sa fonction (« fournir de façon continue les moyens matériels de satisfaire les besoins sociaux »), il faut que tous ces aspects, tous ces moments soient *intégrés* en un mécanisme unique qui lui assure continuité et stabilité. Ces mécanismes unificateurs répondent donc à une nécessité fonctionnelle ; ils peuvent être de plusieurs types selon que les principes qui les régissent sont ceux de la réciprocité, de la redistribution ou de l'échange.

« La réciprocité sous-entend des mouvements entre points de corrélation de groupes symétriques ; la redistribution désigne des mouvements d'appropriation en direction d'un centre, puis de celui-ci vers l'extérieur. L'échange se réfère ici à des mouvements de va-et-vient tels que les changements de " mains " dans un système marchand » (p. 245).

Mais, pour Polanyi, la présence, et surtout la dominance de tel ou tel de ces principes, de ces modèles d'intégration ne sont pas le fait du hasard. Elles sont à la fois l'expression et la conséquence directe de la présence, à l'arrière-plan, de « supports institutionnels déterminés », autrement dit, de rapports sociaux déterminés. Ces principes régissent certes les formes intentionnelles de comportement individuel, les relations interpersonnelles, mais ils ne sont pas « le simple agrégat des diverses formes de comportement individuel ». Ils traduisent la présence de structures sociales et leur logique de fonctionnement. Il faut donc, pour les comprendre, partir des structures sociales, des rapports sociaux donnés, et non des individus :

« Ce qui est significatif, c'est que les simples agrégats des comportements personnels [...] n'engendrent pas par eux-mêmes de telles structures. La conduite de réciprocité entre individus n'intègre l'économie que s'il existe des structures symétriquement ordonnées, tel un système symétrique de groupes de parenté. Mais un simple comportement de réciprocité au niveau personnel ne saurait donner naissance à un système de parenté. Il en va de même en ce qui concerne la redistribution. Elle présuppose la présence d'un centre d'attribution dans la communauté » (p. 245).

Ici apparaissent les limites de la démarche de Polanyi : il ne cherche pas — et cela n'infirme pas la valeur de ses analyses qui constituent de toute façon une étape nécessaire — à expliquer les raisons de la présence au sein d'une société déterminée de telle ou telle structure sociale, comme par exemple un système symétrique de groupes de parenté, tels que le sont les systèmes lignagers segmentaires. Mais il ne cherche pas non plus à découvrir pour quelles raisons le procès de production des moyens matériels se trouve « logé » à l'intérieur de ces rapports de parenté. Il se borne à chercher l'effet particulier sur le mécanisme de l'économie de cet « encastrement » ; cet effet consiste ici en mécanismes de réciprocité entre individus et entre groupes sociaux, et en la domination du principe de réciprocité sur tous les autres principes. Polanyi constate d'ailleurs que la présence d'un mécanisme de réciprocité n'est pas liée seulement à la présence d'un système symétrique de groupes de parenté, mais généralement à l'existence « de groupes sociaux ordonnés symétriquement » qui peuvent être d'ordre militaire, religieux, politique, constituer des associations volontaires ou non, etc.

Polanyi en conclut donc que le principe de réciprocité est le principe dominant du mécanisme d'intégration du processus économique à chaque fois que des rapports sociaux, quels qu'ils soient, « ordonnés symétriquement » dominent l'organisation sociale. Et il insiste avec raison sur le fait que la dominance d'un principe ne signifie pas absence ou

exclusion des autres principes. Dans les sociétés où domine la réciprocité, des mécanismes de redistribution et d'échange existent également ; seulement ils « n'intègrent » pas l'ensemble du processus économique mais restent subordonnés, articulés, au principe dominant l'ensemble, tout en jouant le premier rôle à certains niveaux de l'organisation sociale et dans certaines activités. Par exemple, alors que prévaudront les mécanismes de réciprocité dans une société dominée par des rapports de parenté segmentaires, des mécanismes de redistribution pourront dominer à l'intérieur même des groupes de parenté et l'échange marchand réglera une partie des relations de ces groupes avec des sociétés voisines. Au contraire, dans les empires archaïques de « type redistributif » tels l'Égypte ancienne ou le Pérou, les mécanismes et le principe de redistribution intègrent l'ensemble de l'économie et jouent le rôle dominant, alors que les principes de réciprocité jouent un rôle à l'intérieur des groupes locaux, ou même régissent, sous forme de « don et de contre-don », le « commerce avec l'extérieur ». Dans certains États industriels modernes, dont « l'Union soviétique est un exemple extrême », l'échange marchand ne jouerait plus qu'un rôle mineur, cependant que le principe de redistribution prend, à nouveau, l'importance la plus grande. « La redistribution existe [donc] pour de nombreuses raisons et à tous les niveaux de la civilisation. »

L'échange marchand, lui, en est venu en Occident à dominer le procès de l'économie « dans [la] mesure [où] la terre et la nourriture étaient mobilisées par l'échange et [où] la main-d'œuvre devenait une marchandise que l'on pouvait librement acheter sur le marché » (p. 249). Cela ne s'est produit que récemment, à une époque que l'on peut déterminer. Auparavant, parfois à côté de l'échange marchand, existaient d'autres formes de « commerce » entre communautés. Ce commerce ne passait pas par une « place marchande », mais par un port de commerce. C'était le plus souvent une « affaire d'État », c'est-à-dire un « commerce

administré » par un État, lequel organisait des expéditions à longue distance pour se procurer des matières premières indispensables, ou en confiait le soin à des castes de marchands qui en tiraient avantage, moins sous forme d'un profit direct en argent sur les « prix » des marchandises que sous la forme d'un statut social ou d'une « rente » de fonction octroyée par le roi. Bien entendu, les taux pratiqués, les « prix », étaient eux-mêmes fixés par accord entre les États et n'avaient rien à voir avec les prix « créés » sur un « marché libre » à travers les fluctuations de l'offre et de la demande.

La monnaie, dans ces différents contextes, remplissait des fonctions différentes. Ce n'est que dans le cadre de l'économie moderne de marché qu'elle est devenue pleinement « une monnaie à tous usages », c'est-à-dire permettant à son possesseur d'acquiescer tous les facteurs de production : la terre, le travail et les outils. Dans ce cadre, les trois fonctions de la monnaie (moyen de paiement, étalon et mesure de la valeur, instrument d'échange) opèrent ensemble et sont unifiées. Mais dans d'autres formes d'échange et de commerce, l'une, l'autre, ou deux seulement de ces trois fonctions pouvaient exister seules. Il est donc injustifié de supposer que ces trois fonctions sont apparues en même temps et caractérisent toute forme de monnaie dès l'origine. On comprend donc combien, aux yeux de Polanyi, les économistes et ceux qui les suivent parmi les historiens ou les anthropologues obscurcissent les faits lorsqu'ils projettent sur toute forme d'échange et sur toute forme de monnaie les concepts qui servent à analyser les formes modernes du marché « libre et créateur de prix » et des monnaies qui y circulent. Et l'on comprend leur échec lorsqu'ils veulent penser des mécanismes non marchands, les mécanismes de réciprocité et de redistribution, à l'aide des mécanismes et des principes qui régissent l'échange marchand généralisé.

Tel est, trop brièvement résumé et en quelque sorte « reconstruit », le corpus des idées théoriques de Polanyi sur

la diversité des systèmes économiques que l'on rencontre dans l'histoire, et sur la nature de leurs principes fondamentaux de fonctionnement. Polanyi n'en est cependant jamais resté à ces analyses abstraites ; il s'est toujours efforcé, jusqu'à la fin de sa vie, de se confronter à des matériaux concrets empiriques. Dans *Trade and Market...*, il s'est servi de ses résultats théoriques pour analyser deux problèmes appartenant à l'histoire antique.

Il a essayé d'une part d'interpréter le commerce « sans marché » de l'État babylonien à l'époque d'Hammourabi et de l'autre a tenté, après beaucoup d'autres dont Marx et Schumpeter, d'interpréter les textes d'Aristote sur l'échange et la monnaie. Et c'est à ce même genre de travail d'« interprétation » de diverses formes antiques ou exotiques de commerce et de monnaie — dans l'Orient ancien, chez les Maya et les Aztèques au XVI^e siècle, aux Indes ou dans le royaume du Dahomey au XVIII^e, ou parmi les tribus berbères du Maghreb à la fin du XIX^e siècle — que se livrent, en partant des concepts proposés par Polanyi, quelques-uns des historiens, anthropologues, économistes qui ont collaboré pendant plusieurs années à son enquête sur l'histoire des institutions économiques. Tous ces travaux d'Anne Chapman, de Rosemary Arnold, Harry Pearson, Robert Revere, Francisco Benet, Walter Neale et Leo Oppenheim sont intéressants mais particulièrement, à nos yeux tout au moins, ceux de Pearson et de Neale.

Dans son texte consacré aux mécanismes de réciprocité et de redistribution dans le village indien, Walter Neale montre que le système des castes dépasse le cadre villageois et ne peut se comprendre que dans le cadre plus vaste du fonctionnement des royaumes hindous. La redistribution des produits agricoles entre les castes de cultivateurs et les autres castes exprime donc la dépendance générale et réciproque de toutes les castes au sein d'une hiérarchie de statuts dominée par les brahmanes et le roi. W. Neale anticipait ici l'une des analyses les plus remarquables de Louis Dumont dans son *Homo Hierarchicus*⁸. Mais en

même temps, probablement sans le savoir, il rejoignait l'une des analyses du problème de la nature de la propriété et de la rente foncières en Inde que, un siècle auparavant, Marx avait entreprises. Comme Maine quelques années plus tard, Marx, en 1853, s'était appuyé sur l'immense débat qui avait opposé les grands administrateurs coloniaux britanniques au XVIII^e siècle sur la question de savoir qui, en Inde, était propriétaire du sol et devait payer l'impôt foncier à l'État, désormais contrôlé par la puissance coloniale. Marx concluait que les catégories modernes de la rente foncière capitaliste ou de l'impôt foncier ne s'appliquaient pas réellement à la rente en nature que payaient aux castes de brahmanes et au roi les castes de cultivateurs, parce que dans ce prélèvement, impôt et rente foncière étaient confondus.

C'est à un autre débat célèbre, mais cette fois chez les historiens de la Grèce antique, qui avait opposé « primitivistes » et « modernistes », que Harry Pearson consacra le premier chapitre de ce livre. Il fait siennes les analyses et les conclusions d'une remarquable synthèse : « Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie antique », qu'Édouard Will avait présentée en 1954 dans *Annales.ESC*, et sur laquelle nous nous attarderons au chapitre suivant. Dans un autre article, paru dans la *Revue historique* également en 1954, Éd. Will mettait en évidence « L'aspect éthique des origines grecques de la monnaie ». Polanyi n'en connut pas l'existence, mais son analyse converge avec les conclusions de Éd. Will.

Si l'on veut rendre pleinement justice à l'effort théorique de Polanyi, mesurer la portée épistémologique de ses concepts, il faut s'attarder sur son texte concernant Aristote. Un autre éminent spécialiste de l'histoire économique grecque, Moses I. Finley, l'a fait en 1970 dans un article, « Aristotle and Economic Analysis », où il a dressé une sorte de bilan des thèses de Polanyi. Selon ce dernier, Aristote aurait été le témoin de la naissance d'un commerce de marché et aurait pressenti, à partir de cet embryon, ce

que serait le spécimen achevé. Par ailleurs Aristote aurait ignoré le mécanisme de l'offre et de la demande dans la formation des prix, car ce mécanisme ne se serait développé qu'au III^e siècle dans le commerce international ; enfin, d'une manière générale au temps d'Aristote, l'économie n'aurait pas été quantifiée.

Finley a montré qu'au IV^e siècle le commerce de marché n'était plus en train de naître et que les contemporains d'Aristote ne l'ignoraient pas. En outre, la quantification n'était pas absente du domaine de l'économie : dans *La Politique* (1258, b, 39), Aristote fait référence aux calculs des traités d'agronomie de Charès de Paros et d'Apollodore de Lemnos. On trouve également des éléments de calcul dans les traités de botanique d'un disciple d'Aristote, Théophraste. Ce n'est d'ailleurs pas là une erreur de détail concernant le seul Aristote. Polanyi ignore les œuvres des agronomes romains qui, de Varon au traité des « Sasserina », de Caton à Columelle et Posidonius, se préoccupaient de définir la bonne taille d'une entreprise agricole esclavagiste (moyenne propriété ou latifundium), le nombre des esclaves à employer, leur origine ethnique et ses effets sur leur docilité au travail, leur capacité d'apprendre et de bien faire sans saboter ou s'enfuir, le choix des cultures à organiser dans ce cadre. On pourrait de même citer les travaux des agronomes anglais du XIII^e siècle. Dans tous ces cas, le souci de bien gérer existe et traduit un souci d'exploiter de façon efficace le travail d'autrui. Sur ces textes et sur les contradictions sociales qu'ils impliquent, Polanyi est resté muet, peut-être pour une raison de fond.

Il considère — à tort selon nous — que seule l'économie de marché généralisé moderne rend possible, sur le plan formel, et nécessaire sur le plan de la pratique, le « calcul » économique. En fait, dans toutes les sociétés il existe, nous semble-t-il, une connaissance empirique, souvent très poussée, des capacités productives de la société, ainsi que des règles d'un usage mesuré de ces ressources pour en assurer

la reproduction, et avec elle la reproduction de la vie sociale. Richard Lee l'a montré à propos d'une population de chasseurs-collecteurs vivant dans le désert de Kalahari, les Bushmen. On l'a montré pour les horticulteurs sur brûlis de Mélanésie (R. A. Rappaport) ou les pasteurs nomades d'Asie ou d'Afrique orientale (O. Lattimore, N. Dyson-Hudson, Ph. Gulliver). La pratique d'un véritable calcul mathématique devient nécessaire lorsqu'elle sert, comme dans les États théocratiques de l'ancienne Mésopotamie ou de l'ancien Mexique, à l'exploitation des masses paysannes par une classe-État. Pour ces raisons, une partie de la querelle faite par Polanyi aux « formalistes » nous semble mal fondée et n'a pas d'autre contenu que des illusions, inspirées d'un certain humanisme « socialiste » que Polanyi se faisait sur la nature des systèmes économiques précapitalistes non marchands.

Mais en dépit de ces erreurs de fait sur la Grèce antique, ou de fond sur la prétendue absence de calcul économique au sein des sociétés précapitalistes, le texte de Polanyi sur Aristote présente un grand intérêt. Son mérite est d'abord d'être parti du contexte même du passage qu'Aristote a consacré aux échanges et à la monnaie. Dans *L'Éthique à Nicomaque* (livre V), le sujet traité est la justice dont Aristote distingue deux niveaux : la justice universelle et la justice particulière, qu'il subdivise elle-même en deux espèces, la justice distributive (*dianemêtikos*) et la justice corrective (*diorthôticos*). La justice distributive concerne la redistribution, à l'intérieur de la Cité et par la communauté des citoyens, des biens, des honneurs et d'autres possessions de la communauté. Elle doit être proportionnelle à la « valeur » de la personne, donc reposer sur les règles de l'égalité géométrique et non pas arithmétique. La justice corrective, au contraire, corrige des injustices qui ont pu être commises dans les transactions (*synallagmata*) privées, directes, entre des hommes libres. Aristote ne discute donc pas de prix « juste ou injuste », mais de fraude et de bris de contrat. Il insiste sur le fait que les échanges entre hommes

libres doivent reposer sur la réciprocité (*antipeponthôs*), celle qui correspond aux sentiments d'amitié mutuelle (*philia*) qui doivent régner au sein d'une communauté politique (*koinônia*) ou d'autres associations volontaires. La « réciprocité honnête » fixe donc des équivalences entre le travail de l'architecte et celui du cordonnier qui n'ont rien à voir avec les « prix » qui se formeraient sur un « marché libre ». Aristote, dans *L'Éthique à Nicomaque*, n'était donc pas à la recherche d'une théorie des prix, encore moins du « juste prix », telle que devaient l'élaborer les théologiens du Moyen Âge.

De même, Polanyi est pratiquement le premier à avoir vu que la notion de chrématistique dans *La Politique* désignait deux choses à la fois : d'une part, l'art d'administrer une unité domestique (*oikos*) ou « économique » et, d'autre part, l'art d'acquérir des *chrêmata*, des choses utiles à l'existence y compris de l'argent, ou « chrématistique ». Ce qu'Aristote condamne, ce n'est pas la chrématistique en son premier sens, générique, mais en son deuxième sens, particulier, d'art d'accumuler de l'argent au delà des besoins du maintien de l'*oikos* et de la *polis* dans l'*autarkeia*, c'est-à-dire dans la sujétion des hommes libres ou de la Cité à des volontés étrangères à l'*oikos* ou à la *polis*. Ce qu'Aristote condamne est non pas l'existence du commerce ou de la monnaie, mais l'existence d'un commerce pour le commerce et la recherche du profit monétaire « au détriment des autres ». Marx avait interprété de façon assez proche de Polanyi ce texte de *La Politique*, alors qu'il n'avait pas vu le contexte exact de *L'Éthique à Nicomaque*. Mais pour Marx comme pour Polanyi, ce qui caractérisait l'économie grecque était le fait que la terre, base d'une civilisation agricole, échappait presque complètement au marché. Avec leur argent les métèques, les commerçants ne pouvaient l'acquérir. Polanyi met en évidence trois points essentiels de la sociologie d'Aristote : communauté, autarcie, justice et montre avec raison que le concept moderne d'« économie » ne pouvait être pensé chez les Grecs car les

éléments de l'économie existaient à l'état dispersé au sein de relations sociales distinctes, politiques et religieuses.

M. I. Finley abonde dans le sens de Polanyi en rappelant que de multiples textes prouvent que les Grecs avaient une approche « substantive » des faits économiques. Ils savaient en effet pertinemment que les moyens matériels de leur existence dépendaient de ce qu'on appelle l'agriculture, les mines, le commerce, la monnaie, qu'il y avait plusieurs manières « institutionnalisées » de se procurer ces moyens matériels, que les leurs étaient socialement plus complexes que celles des barbares et que leurs technologies étaient supérieures à celles des barbares ou à celles de leurs ancêtres. Et Finley loue la pénétration du commentaire de Polanyi, l'opposant au jugement de Schumpeter qui ne voyait dans ces textes d'Aristote que du « *decorous, pedestrian, slightly mediocre and more than slightly pompous common sense* ».

Ce que montre à l'évidence la publication simultanée de ces travaux d'auteurs qui s'ignoraient et traitaient de domaines d'érudition historique ou anthropologique habituellement fort cloisonnés, et ce que révèle surtout l'immense bibliographie de ces articles qui renvoient leurs lecteurs à des travaux et des débats vieux d'un siècle ou plus, c'est que le souci de ne pas projeter de réalités et d'idées modernes sur des réalités antiques ou exotiques fut une nécessité épistémologique constante, une condition critique permanente du développement des sciences humaines, même au niveau des approches les plus empiriques. L'empirisme critique de Polanyi n'est pas une nouveauté, non plus que sa distinction de trois modèles d'intégration de l'économie (réciprocité, redistribution, échange), celle des différents types de commerce ou encore des fonctions de la monnaie. K. Polanyi se trompait lorsqu'il faisait crédit à R. Thurnwald et surtout à B. Malinowski d'avoir été les premiers, avant lui, à formuler clairement ces trois principes et à affirmer qu'on les rencontrerait chaque fois qu'on découvrirait des formes symétriques ou hiérarchiques d'or-

ganisation sociale. Il n'y a rien là que de très normal puisque ces concepts ne sont que des concepts *descriptifs* d'aspects *formels* de certains rapports sociaux, des concepts empiriques qui résument de façon abstraite et utile des traits communs appartenant à la *forme* de rapports sociaux qui sont en réalité profondément différents.

Seules les approches structuraliste et marxiste se préoccupent explicitement de rechercher, sous la diversité des ressemblances ou des différences, un ordre sous-jacent, la logique invisible des propriétés objectives des rapports sociaux et de leurs lois de transformation. Le grand mérite — et la limite — de l'effort de Polanyi est d'avoir explicité et codifié clairement en un corpus cohérent des concepts descriptifs empiriques qui étaient largement en usage chez les historiens et les anthropologues. Mais il s'était condamné d'avance à ne pouvoir que décrire la place changeante de l'économie dans diverses sociétés, sans jamais pouvoir vraiment poser le problème théorique de ses effets sur le fonctionnement et l'évolution des sociétés, de son rôle dans l'histoire. C'est ce problème que nous allons poser de nouveau avant de conclure.

Que les trois « principes d'intégration » des divers systèmes économiques apparus dans l'histoire soient des « principes formels », que ces concepts ne fassent que décrire des mécanismes appartenant à des systèmes économiques totalement différents et qui ne se ressemblent que dans leur forme, Polanyi serait le premier à en convenir :

« La redistribution existe pour de nombreuses raisons et à tous les niveaux de civilisation. On la rencontre dans la tribu de chasseurs primitifs comme dans les vastes systèmes d'emmagasinage de l'ancienne Égypte, de Sumer, de la Babylonie ou du Pérou. [...] La redistribution peut également être pratiquée dans un groupe moins important que la société globale [...]. Les exemples les plus connus sont le *kraal* de l'Afrique centrale, l'unité domestique patriarcale hébraïque, l'État grec du temps d'Aristote, la *familia* romaine, le château médiéval ou la communauté taisible qui caractérise la société paysanne avant l'apparition d'un marché général des céréales » (p. 247).

Il n'est pas difficile de voir que le concept de « redistribution » décrit des traits apparents communs à des modes de production et à des réalités historiques totalement dissemblables. Polanyi en tire argument pour attaquer l'évolutionnisme et le marxisme — qu'il réduit à la théorie « historiquement insoutenable des stades de l'esclavage, du servage et du prolétariat », c'est-à-dire à la vulgate stalinienne de la pensée de Marx et d'Engels :

« ... les formes d'intégration ne représentent pas des " stades " de développement. Aucune succession dans le temps n'est sous-entendue. Plusieurs formes secondaires peuvent être présentes en même temps que la forme dominante, qui peut elle-même réapparaître après une éclipse temporaire » (p. 249).

Nous n'irons certes pas contredire Polanyi sur ce point. Les « formes d'intégration » qu'il décrit et classe ne désignent que des « traits communs à la forme » de réalités historiques concrètes tellement différentes qu'il serait absurde d'interpréter leur présence ou leur absence comme l'effet nécessaire d'une succession régulière de « stades de développement ». Mais l'affaire n'est pas aussi simple car on peut à l'encontre de Polanyi interpréter, non pas la présence ou l'absence, mais la dominance ou la subordination de ces formes, donc la présence d'une hiérarchie spécifique de ces formes comme l'effet d'un stade atteint par l'évolution des formes d'organisation économique et sociale de l'humanité. C'est ce qu'ont fait Marshall Sahlins, Elman Service, Eric Wolf, Morton Fried et tous les néo-évolutionnistes américains qui tous ont été influencés par Polanyi lorsqu'il enseignait à l'Université Columbia. Pour eux, l'évolution de la société à vu se succéder des formes d'organisation sociale de plus en plus différenciées, les *bandes* primitives de chasseurs-collecteurs, les *tribus* acéphales, les *chefferies* et enfin les *États* et les premières sociétés de classes. La dominance des rapports de parenté dans les bandes et les tribus acéphales expliquerait la

dominance de la réciprocité, alors que la dominance du politico-religieux dans les chefferies et les États s'accompagnerait de la dominance des mécanismes de redistribution. L'échange marchand apparaîtrait une première fois au sein des organisations tribales segmentaires, s'effacerait ensuite au sein des chefferies et des États pour laisser la première place à la redistribution, et reparaitrait ensuite, mais différent dans son contexte, son contenu et ses formes. Or Polanyi ne dit pas autre chose :

« Les sociétés tribales pratiquent la réciprocité et la redistribution tandis que les sociétés archaïques [i.e. les sociétés étatiques de l'Antiquité] se caractérisent essentiellement par la redistribution, tout en laissant parfois place à l'échange » (p. 249). « Les marchés créateurs de prix, qui seuls constituent un système marchand, ne virent pas le jour, selon toutes les informations recueillies, avant le premier millénaire de l'Antiquité et ce ne fut que pour être éclipsés par d'autres formes d'intégration » (p. 250).

Polanyi n'a donc pu s'empêcher de constater empiriquement l'existence d'une certaine régularité statistique de la *dominance* de telle ou telle forme d'intégration de l'économie à telle ou telle époque de l'histoire de l'humanité, dans telle ou telle forme d'organisation économique et sociale. Mais il n'a pas voulu aller plus loin ; pourtant il l'aurait pu s'il avait analysé de plus près ce qu'il désignait sous le terme générique de « forme d'intégration ». Car en fait il confond sous ce concept *deux* réalités distinctes, les rapports sociaux de production et les formes sociales de circulation du produit du procès de production.

Or ces deux aspects de la réalité *ne sont pas* sur le même plan⁹. Dans *tout* système économique, il existe un rapport de compatibilité et de subordination entre les rapports de production et les formes de circulation des produits matériels. Les rapports de production déterminent le nombre, la forme et l'importance respectives des formes de circulation

du produit social qui existent au sein de chaque système socio-économique. Et Polanyi le reconnaît en pratique lorsqu'il explique longuement que :

« On identifie ici la prédominance d'une forme d'intégration au degré auquel elle englobe terre et main-d'œuvre dans la société. La société dite sauvage est caractérisée par l'intégration de la terre et de la main-d'œuvre dans l'économie à travers les liens de parenté. Dans la société féodale, les liens de féauté conditionnent le sort de la terre et de la main-d'œuvre qui l'accompagne. Dans les Empires reposant sur l'usage des crues dans l'agriculture, la terre était généreusement distribuée et parfois redistribuée par le temple ou le palais et il en allait de même de la main-d'œuvre, du moins de celle qui était dépendante » (pp. 248-249).

On ne peut donc, comme l'ont fait, en se réclamant du marxisme, P.-Ph. Rey et G. Dupré, accuser Polanyi d'avoir adopté la vue des économistes « bourgeois » qui accordent la priorité aux formes de circulation sur les rapports de production. Polanyi aurait certainement pu accepter l'idée que les formes, l'importance et le mode de développement du marché ne pouvaient être les mêmes lorsque les rapports de production étaient esclavagistes, « asiatiques », féodaux ou capitalistes. Mais ce qu'il n'acceptait d'aucune manière, c'était « la théorie historiquement insoutenable [...] selon laquelle le caractère de l'économie est déterminé par le statut de la main-d'œuvre. [...] l'intégration de la terre à l'économie devait être considérée comme à peine moins importante » (p. 249). Singulière critique dirigée contre un Marx imaginaire, puisque jamais chez lui les rapports de production ne se réduisent au statut de la main-d'œuvre dans le procès de travail : ils désignent l'ensemble des rapports sociaux qui permettent l'appropriation de tous les facteurs de production, au premier rang desquels la terre et ses ressources. Nous ne reviendrons pas sur ce point que nous avons longuement démontré.

C'est la raison pour laquelle Polanyi se borne à combattre

les économistes libéraux, non pour le contenu de leurs thèses, mais pour leur éclectisme aveugle et ethnocentrique, pour leur prétention absurde à les appliquer à d'autres systèmes que le système « de marché généralisé » (comme il désigne de préférence le système capitaliste industriel). Le fond de sa position — qui l'inscrit en définitive dans le même champ théorique que les économistes libéraux — est le refus de la théorie de la valeur de Marx et de la théorie du profit capitaliste ou de la rente foncière seigneuriale comme autant de formes d'extraction de « travail-en-plus » des producteurs directs par une ou plusieurs classes sociales qui contrôlent l'accès et l'usage des moyens de production.

Pour expliquer les mécanismes internes de l'économie de « marché généralisé » à laquelle il reconnaît une place exceptionnelle, à la fois sur le plan abstrait des représentations théoriques que nous nous faisons de l'économie et sur le plan de la réalité historique concrète, puisque c'est le système qui domine le monde depuis près de deux siècles, Polanyi avait cependant besoin d'une théorie de la formation des prix, des profits, de l'accumulation du capital, etc. Or celle à laquelle il adhère est la plus banale et la plus empirique qui soit. Pour lui la valeur des marchandises n'est rien d'autre que leur prix. Ce prix est « créé » sur le marché par le mécanisme de l'offre et de la demande. Salaires, rentes et profits sont les « revenus » des différents facteurs de production, le travail, la terre et le capital. On s'explique dès lors la raison du chapitre de Pearson, « L'économie n'a pas de surplus : critique d'une théorie du développement », qui renvoie dos à dos les économistes classiques, Marx, et l'archéologue « marxiste » Gordon Childe. Théorie non scientifique élaborée par les économistes classiques, la théorie de la valeur-travail se serait transformée entre les mains de Marx en une idéologie de combat contre l'exploitation de l'homme par l'homme, idéologie qui relèverait de la dénonciation morale et non de la critique scientifique.

« ... pour ceux qui moralement étaient opposés à la distribution de la richesse dans un système capitaliste, le dilemme classique du surplus était un outil trop commode pour le négliger. Ce fut à Karl Marx qu'échut le rôle de transformer les contradictions de "ce véritable Éden des droits de l'homme" en une théorie de l'exploitation » (p. 312).

« Aussitôt que la théorie économique reconnut, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, qu'une marchandise vaut le prix qu'elle atteint sur le marché, elle cessa de se tourmenter du problème logique, sinon du problème moral, du surplus » (*ibid.*).

Ainsi se trouve réglée la question de Marx et de la portée théorique du *Capital*. On peut montrer sans peine les contresens un peu caricaturaux que Pearson accumule sur Marx, alors qu'il avait eu moins de difficulté, ou peut-être plus de scrupule à comprendre les thèses de Karl Bücher et d'Edward Meyer sur l'économie grecque antique. Marx, par exemple, n'a pas « repris » la théorie de la « valeur-travail » des classiques. Il l'a réélaborée de façon radicale en montrant que le travail en lui-même n'a pas de valeur. « Parler du "prix du travail" est chose aussi irrationnelle qu'un logarithme jaune. »¹⁰

Seule la force de travail en a une qui se mesure comme la valeur de n'importe quelle marchandise par le temps de travail socialement nécessaire à sa production, c'est-à-dire à la production des moyens matériels exigés pour sa formation et son entretien. Lorsqu'il travaille, lorsqu'il dépense sa force de travail au service du capitaliste, l'ouvrier crée non seulement l'équivalent de la valeur que représente son salaire, mais crée aussi de la valeur en plus qui ne lui est pas payée. Ce travail *non payé*, cette valeur en plus, constitue l'origine et l'essence de la plus-value. Le rapport capitaliste-ouvrier est donc un rapport d'exploitation de l'homme par l'homme, exploitation que *dissimule* le salaire.

Dans la pratique, en effet, tout se passe, aux yeux des capitalistes et des ouvriers, *comme si* le salaire payait *tout* le travail fourni par l'ouvrier (au salaire s'ajoutent les primes,

les heures supplémentaires, etc.). Le salaire, qu'il soit au temps ou à la pièce, donne donc au travail non payé l'apparence du travail payé et, corrélativement, il fait apparaître nécessairement le profit comme le produit du capital. Le profit n'est qu'une forme et une fraction de la plus-value, de la valeur créée en plus, « forme où se voilent et s'effacent son origine et le mystère de son existence ». Chaque classe sociale semble donc tirer de la production et de la circulation des marchandises le revenu auquel elle a droit. Les catégories économiques de salaire, profit, intérêt du capital, rente, expriment donc les relations visibles de la pratique économique quotidienne et en tant que telles ont une utilité pragmatique mais n'ont pas de valeur scientifique. De plus, la circulation des marchandises ne crée pas de valeur, mais la réalise, et par cette circulation la plus-value créée dans le processus de production se partage entre les différentes variétés de capitalistes (industriels, financiers, propriétaires fonciers) et prend les formes de profit d'entreprise, d'intérêt ou de rente foncière. En apparence tout se passe comme si le capital, le travail et la terre étaient des sources *autonomes* de valeur qui s'additionnaient, se combinaient pour faire la valeur des marchandises. Dans ce rapport de production, l'apparence des rapports économiques en dissimule et en contredit l'essence.

« La forme achevée que revêtent les rapports économiques telle qu'elle se manifeste en surface, dans son existence concrète, donc aussi telle que se la représentent les agents de ces rapports et ceux qui les incarnent quand ils essaient de les comprendre, est très différente de leur *structure interne essentielle mais cachée*, et du *concept* qui lui correspond. En fait, elle en est même l'inverse, l'opposé » (*Le Capital*, III, 1, p. 223).

Mais l'analyse de Marx a une portée beaucoup plus générale. Elle montre que le rapport du capital au travail n'est qu'une forme historique *parmi d'autres* de l'exploita-

tion de l'homme par l'homme, une forme *spécifique*, en ceci qu'elle repose entièrement sur un mécanisme de création et d'accumulation de valeur d'échange :

« Le capital n'a point inventé le surtravail. Partout où une partie de la société possède le monopole des moyens de production, le travailleur, libre ou non, est forcé d'ajouter au temps de travail nécessaire à son propre entretien un surplus destiné à produire la subsistance du possesseur des moyens de production. Que ce propriétaire soit *kalos kagathos* athénien, théocrate étrusque, citoyen romain, baron normand, maître d'esclaves américain, boyard valaque, seigneur foncier ou capitaliste moderne, peu importe ! Avant d'aller plus loin, constatons d'abord un fait. Quand *la forme d'une société est telle*, au point de vue économique, que ce n'est point la valeur d'échange mais la valeur d'usage qui y *prédomine*, le surtravail est plus ou moins circonscrit par le cercle de besoins déterminés ; mais le caractère de la production elle-même n'en fait point naître un appétit dévorant. Quand il s'agit d'obtenir la valeur d'échange sous sa forme spécifique, par la production de l'or et de l'argent, nous trouvons déjà, dans l'Antiquité, le travail le plus excessif et le plus effroyable » (*Le Capital*¹¹, I, 1, p. 230).

On voit donc tout ce qui oppose l'approche de Karl Polanyi à celle de Marx. Pour le premier il existe d'un côté des ressemblances visibles, de l'autre des différences visibles, et il ne va pas au delà. Pour le second, faire œuvre scientifique c'est « réduire le mouvement visible, simplement apparent, au mouvement interne réel »¹² et trouver le fondement commun des ressemblances et des différences. Le premier reste muet devant les contradictions, les conflits et les luttes que les formes d'exploitation contenues dans les rapports économiques supposent et entraînent. Et pourtant, dans *Trade and Market...*, Hopkins rappelle que « la notion d'intégration laisse dans l'ombre la présence et l'action des contradictions » et produit « par inadvertance l'apologie de l'exploitation de l'homme par l'homme ». Polanyi ne voulait certainement pas cela. Il était socialiste, mais son socialisme humaniste était avant tout une attitude morale, philosophique, qui ne pensait pas pouvoir se

fonder sur les développements des sciences de l'homme et de son histoire.

En définitive, de l'œuvre de Polanyi, ce qui a compté pour nous il y a une vingtaine d'années et compte toujours à nos yeux, c'est qu'en insistant avec tant de force, tant d'arguments pour la « place changeante de l'économie » dans les sociétés et dans l'histoire, il nous incite, comme Marx, à chercher les raisons et les conditions qui ont produit dans l'histoire le changement de lieux, de formes et d'effets de cette fonction indispensable à toute société que nous baptiserons, pour faire bref, « rapports-de-production ».

Et c'est pour expliquer un autre fait sur lequel Polanyi, après bien d'autres, avait également beaucoup insisté, le fait de la dominance dans telle ou telle société des rapports de parenté ou des rapports religieux ou des rapports politiques, que nous proposons comme hypothèse de travail l'idée que des rapports sociaux, quels qu'ils soient, ne jouent le rôle dominant dans la reproduction des sociétés que lorsqu'ils assument, en plus de leurs fonctions explicites, la fonction précisément de rapports de production.

Mais la question devient alors : dans quelles circonstances en viennent-ils à assumer cette fonction ? Nous allons tenter dans le chapitre suivant de reprendre, sous l'éclairage de ces hypothèses, les matériaux et les analyses qu'un des meilleurs connaisseurs de l'économie antique, Éd. Will, nous a offerts sur l'exemple d'Athènes au ^ve siècle.

NOTES

* Ce texte est la version remaniée de la « Présentation » à l'édition française de l'ouvrage collectif établi sous la direction de K. POLANYI et C. ARENSBERG : *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie* (Paris, Larousse, 1975), paru aux États-Unis en 1957 sous le titre *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*.

1. Cet ouvrage a été traduit en français sous le titre : *La grande transformation*. Préface de L. DUMONT, Paris, Gallimard, 1983, 419 p.

2. Polanyi résidera en fait au Canada, près de Toronto, car sa femme, qui avait été membre du parti communiste hongrois de 1919 à 1922, ne fut jamais autorisée à séjourner aux États-Unis.

3. K. POLANYI et C. ARENSBERG : « Introduction », *Les systèmes...*, p. 39.

4. Paris, Éditions Sociales, 1977.

5. Paris, Éditions Sociales, 1974.

6. Cf. *supra*, chap. 1, pp. 90-92.

7. Cf. *supra*, chap. 3, pp. 167-220 ; et 4, pp. 227-228.

8. Paris, Gallimard, 1967.

9. Cf. *supra*, chap. 1, pp. 45-47 et 3, pp. 189-196.

10. *Le Capital*, III, 3, p. 197.

11. Paris, Éditions Sociales, 1975.

12. *Le Capital*, III, 1, p. 322.

Le politique comme rapport de production Dialogue avec Édouard Will *

« Ce qu'il y a de vrai, c'est qu'il ne
faut pas élever au rang de citoyen tous
ceux dont la cité a besoin pour exister. »

Aristote, *La Politique*, III, 2.

Tout au long de ce livre, et par diverses approches, nous nous sommes attaché à étayer l'hypothèse, à nos yeux fondamentale, selon laquelle des rapports sociaux dominent le fonctionnement d'ensemble d'une société et en organisent la reproduction à long terme *si, et seulement si, ils fonctionnent en même temps comme rapports de production, s'ils constituent l'armature sociale de la base matérielle de cette société*. Il ne s'agit là que d'une hypothèse, non d'un acte de foi. Pour la vérifier, il faut analyser, ou reconstruire lorsqu'on ne peut faire autrement, *les conditions et les raisons* pour lesquelles des rapports sociaux qui organisent avant tout les relations de parenté ou les relations politiques entre les hommes sont amenés à assumer également la fonction de rapports de production, à organiser socialement les conditions de l'existence matérielle des membres d'une société, son infrastructure. Il s'agit donc de considérer comme problème ce qui, pour les empiristes, est un fait.

Pour le résoudre, nous pensons avoir fait un pas en avant en proposant de traiter infrastructure et superstructures comme des *fonctions distinctes et hiérarchisées* qui peuvent ou non s'incarner dans des institutions distinctes. Cela dit, à ces questions, il ne peut y avoir de réponse *a priori*. C'est aux anthropologues et aux historiens de se les poser, et de chercher à construire une analyse des sociétés qui soit en même temps une analyse de leur histoire.

Sans ce préambule, le texte qui suit pourrait paraître insolite, pour ne pas dire inconvenant, de la part d'un anthropologue. Car s'il est assez fréquent — ce dont il faut se féliciter — que des historiens usent de l'anthropologie pour éclairer des faits de l'histoire antique ou médiévale (nous pensons ici aux travaux de M. Finley, M. Detienne, J.-P. Vernant, S.C. Humphreys pour l'Antiquité, et de G. Duby et J. Le Goff pour l'histoire médiévale), il est assez inhabituel qu'un anthropologue fasse l'inverse et s'aide de l'histoire pour avancer dans sa réflexion. En outre, pour illustrer notre propos, nous choisissons de revenir sur l'exemple de la Grèce antique et de l'Athènes « classique ». Sujet difficile, car on en sait trop et trop peu sur son compte, et dangereux à manier, car, exalté depuis des siècles dans la culture occidentale comme le paradigme de la civilisation, il alimente toujours quelques-uns des préjugés ethnocentriques qui hantent la conscience d'un anthropologue européen.

Nous y tenons pourtant¹, parce que l'Athènes « classique » nous offre l'exemple d'une société au sein de laquelle le politique semble fonctionner, de l'intérieur, en tant que rapports de production. Pas n'importe quel politique : un politique devenu distinct des rapports de parenté et largement émancipé des rapports religieux et des hiérarchies sacerdotales. Exemple par conséquent complémentaire de celui des aborigènes australiens chez qui ce sont les rapports de parenté qui fonctionnent comme rapports de production, et de celui des Incas où un pouvoir politico-théocratique d'État organise l'infrastructure de la société.

Par ces diverses tentatives, notre but n'a jamais été de faire un inventaire systématique des formes diverses de rapports de production que l'on peut rencontrer dans l'histoire, pour construire une typologie — c'est là cependant une tâche nécessaire — ; ce que nous voulons avant tout, c'est vérifier si cette lecture des faits présente un avantage théorique en éclairant différemment la logique originale du fonctionnement et du développement de la société grecque.

Chacun se souvient de la querelle évoquée au chapitre précédent entre partisans d'une vision « primitive » et partisans d'une vision « moderne », voire capitaliste, de l'économie grecque. La querelle semble aujourd'hui dépassée, notamment grâce à Édouard Will. Cependant, pour ce dernier l'idée qu'il existerait quelque chose comme un (ou des) système(s) économique(s) grec(s) est à rejeter comme le fruit d'une vision ethnocentrique, non critique, du passé. Or notre lecture des faits grecs nous conduirait à conclure au contraire. Ces faits, quels sont-ils ?

Nous connaissons encore peu de chose du développement des forces productives en Ionie et en Grèce continentale aux VII^e et VI^e siècles, mais nous constatons que les rapports sociaux qui fonctionnent à partir du V^e siècle comme rapports de production sont les rapports politiques entre citoyens et non-citoyens, et entre hommes libres et esclaves. Rappelons qu'*être citoyen, c'est (presque toujours) être propriétaire d'une parcelle du sol de la Cité. Et réciproquement, être propriétaire, c'est presque toujours être citoyen*. Lorsque l'accès à la propriété foncière est accordé à des étrangers à la Cité, c'est à la fois une exception et un privilège. Être citoyen, c'est-à-dire un homme (et non une femme) jouissant des droits attachés à la liberté, c'est tout à la fois être propriétaire foncier, avoir accès à part entière aux responsabilités politiques et aux magistratures, participer au culte des dieux de la Cité et avoir l'honneur d'appartenir au corps des hoplites pour défendre celle-ci les armes à la main.

Une division spécifique du travail est ainsi déterminée par ce fonctionnement du politique comme rapports de production. Les hommes libres mais étrangers à la communauté des citoyens (et *a fortiori* les esclaves) sont exclus simultanément de la propriété de la terre, des responsabilités politiques, des activités rituelles et de la protection des dieux de la Cité. Aux métèques sont donc réservées les activités artisanales, commerciales et bancaires. C'est là une première caractéristique du développement économique, social et intellectuel d'une cité grecque comme Athènes (ce n'était pas le cas à Sparte). Mais à cette opposition s'en ajoute une autre, car tout homme libre, qu'il soit citoyen ou métèque, peut, selon sa richesse, exploiter lui-même ses propriétés ou les faire exploiter par des esclaves, travailler lui-même ou faire faire le travail par des esclaves. C'est là la deuxième caractéristique du fonctionnement d'une cité grecque. Métèques et esclaves, exclus à des degrés divers de la direction des affaires de la communauté, de la *politeia*, sont cependant indispensables au fonctionnement et à la prospérité de la société grecque.

Ainsi semble apparaître quelque chose comme un « système » économique des Cités-États de la Grèce classique dont les traits originaux, la « logique » spécifique tenaient aux caractères mêmes de deux composantes de leur infrastructure. Ces deux composantes étaient, d'une part, le fait que la base de la production était celle d'abord d'une économie rurale, de plus en plus ouverte à la production marchande et à l'économie monétaire, et le fait surtout que les rapports sociaux qui organisaient et orientaient cette base matérielle y étaient en même temps, de l'intérieur, des rapports politiques. C'est par la nature originale de ces rapports de production que l'économie grecque n'était ni « primitive » ni « moderne », et qu'elle avait la capacité de se reproduire comme « système » — et cela *dans la mesure* même où ces rapports politiques se reproduisaient.

A interpréter les faits de cette manière, on mesure ce

qu'il y a de faux dans les oppositions et de vain dans la querelle qui divise, depuis la fin du siècle dernier, « primitivistes » et « modernistes », disciples de Karl Rodbertus et partisans d'Edward Meyer et de Rostovtseff. Pour les premiers, l'économie grecque est restée « primitive » parce qu'elle reposait encore pour l'essentiel sur une production agricole organisée dans le cadre de l'*oikos*, c'est-à-dire d'un groupe familial qui comprenait bien entendu les esclaves mais restait très largement autarcique. Pour les seconds, au contraire, cette économie était beaucoup plus « moderne » que primitive, car seuls le caractère marchand de sa production, l'existence d'un commerce international, l'usage de plus en plus général de la monnaie — traits que l'on retrouve plus tard dans le capitalisme — pouvaient expliquer à la fois la prospérité et la domination de la Cité d'Athènes. Bien qu'après les travaux d'Hasebroek les thèses « modernistes » d'E. Meyer aient beaucoup perdu de leur crédit et que la vérité paraisse aujourd'hui plus proche des thèses « primitivistes », il semble que cette querelle qui, dès le départ, était un piège, un problème théoriquement faux, soit aujourd'hui dépassée.

Car il ne suffit pas qu'une économie soit organisée dans le cadre d'unités domestiques de production pour qu'elle appartienne aux « systèmes économiques primitifs ». Il faut encore une autre condition au moins : que les rapports sociaux qui commandent l'accès aux ressources et répartissent la force de travail sociale soient les rapports de parenté qui relient ces unités familiales de production. Ce n'était plus le cas à Athènes après les réformes de Solon et de Clisthène². Mais il ne suffit pas non plus que l'économie soit orientée vers un marché lointain et international, et fasse un usage abondant de la monnaie, pour être « moderne », c'est-à-dire proche du capitalisme qui règne dans nos sociétés. Il faut encore que la production de tous les secteurs, y compris l'agriculture, soit tournée vers le marché et que les producteurs soient des salariés — contraints, certes de vendre leur force de travail, mais

maîtres de leur personne. Or jamais la production grecque destinée à l'exportation — même d'objets fabriqués en séries comme les amphores, par exemple — n'a revêtu un véritable caractère « industriel » : elle est restée essentiellement artisanale, tandis que le travail salarié des hommes libres ne jouait qu'un rôle mineur comparé à celui du travail servile.

L'économie grecque classique était donc une « économie politique » au sens fort du terme, et c'est ce qui lui conférait ses traits originaux, son unité et ses conditions de reproduction, c'est-à-dire les caractères d'un « système » possédant une « rationalité » spécifique de fonctionnement, des conditions propres d'apparition et de disparition, des capacités déterminées d'évolution, donc une dynamique propre. On ne peut que s'étonner lorsqu'on voit Éd. Will annuler en quelque sorte sa propre affirmation, affirmation qu'il venait d'étayer fortement, selon laquelle les « principes qui régissaient l'économie de la Grèce des Cités étaient irréductibles à tout ce qu'ont élaboré les théoriciens modernes de l'économie », en ajoutant : « La tendance profonde n'est donc pas une répartition rationnelle des " forces productives " mais à une *division irrationnelle du travail social en fonction de la dignité du statut de l'homme.* »³ C'est là juger à partir d'une norme de rationalité *extérieure* à la société et à l'histoire grecques, mais qui correspond aux principes apparents de fonctionnement d'une économie capitaliste contemporaine.

Et pourtant c'est Éd. Will lui-même qui avait montré que, du fait que la propriété du sol était exclusivement réservée aux citoyens, « le travail de la terre était le travail honorable entre tous, celui qui entraîne à l'*arété* (la vertu) » (*ibid.*, p. 632), et par là plus qu'un travail, il était « l'assise essentielle du " vivre-bien ", de la vertu civique et du commerce de l'homme avec les dieux » (p. 671). Et Éd. Will soulignait que si la propriété du sol était exclusivement réservée aux citoyens, c'était pour que ceux-ci n'aient pas à *dépendre* d'autrui pour subsister, pour qu'ils puissent

conserver leur liberté, bref continuer d'exister comme *citoyens*. C'est donc bien à partir de cette liaison intime entre les rapports politiques, la propriété du sol et la dignité des activités agricoles que s'expliquent, d'une part, les conditions et les formes originales de la répartition de la force de travail sociale (celle des citoyens comme celle des métèques et des esclaves) et, d'autre part, les conditions de la répartition des forces productives entre les diverses activités « sectorielles » (agriculture de « subsistance », agriculture d'exportation, artisanat, exploitation minière, commerce, activités bancaires), forces qui allaient croître avec le développement même de la Cité. C'est parce que des activités comme le commerce, l'artisanat, le travail dans les mines, plaçaient l'individu qui les pratiquait sous la *dépendance* d'autrui, qu'elles étaient considérées comme indignes d'un homme libre et volontiers abandonnées aux étrangers et aux esclaves. Il n'y a donc là rien d'irrationnel⁴.

La remarque d'Éd. Will a cependant le mérite d'attirer l'attention sur les difficultés que devait rencontrer un tel système, et sur les *contradictions* qu'il allait nécessairement développer jusqu'à disparaître un jour. Car, on le comprend, dans ce système, la lutte pour la *terre* et la lutte pour l'*égalité politique* devaient être pendant longtemps les *deux faces* d'une *même lutte* ; par conséquent les luttes politiques entre les citoyens pour maintenir et élargir la « démocratie » constituaient une des conditions stratégiques de la reproduction de la base matérielle de leur existence sociale. Elles revêtaient donc non seulement dans leur pensée, mais dans la pratique, une importance décisive. On comprend pourquoi la concentration de la propriété foncière, l'accumulation de fortunes mobilières, bref, toutes les formes de développement inégal des richesses entre les hommes libres, mettaient les citoyens appauvris et souvent privés de terre en danger de *tomber* sous la *dépendance des riches ou de l'État*, et de *perdre* ainsi la condition même de leur existence comme citoyens. « La condition pour qu'un

homme soit libre, disait Aristote, est qu'il ne vive pas sous la dépendance d'un autre » (*Rhétorique*, 1367 a 32). Ce qui était vrai de l'individu l'était aussi de la Cité tout entière et, à la volonté de l'individu de se maintenir dans l'indépendance (*autarkeia*), correspondaient la volonté et la nécessité pour la Cité d'intervenir dans le commerce international, dans les échanges que citoyens et métèques pratiquaient librement avec d'autres Cités ; mais cette intervention se limitait à une pression sur le commerce d'importation des produits de première nécessité qui contribuaient à la *subsistance* des citoyens *pauvres*, ou des produits stratégiques nécessaires à la force militaire de la cité.

Bien entendu, dans une société où régnait déjà largement la propriété privée, l'action économique de l'État était limitée. Il disposait cependant de moyens de pression plus directs que l'État des nations capitalistes industrielles les plus avancées au XIX^e siècle. Il disposait d'une propriété collective dont l'affermage lui rapportait des revenus et, par ailleurs, il prélevait sur les métèques et les esclaves enrichis une lourde part de leurs richesses. Les citoyens riches eux-mêmes ne pouvaient guère se dérober quand l'État leur demandait de subventionner les liturgies ou d'autres dépenses cérémonielles ou militaires. Ils avaient d'ailleurs intérêt à le faire car ils en retiraient gloire et honneurs politiques. Les citoyens pauvres pouvaient donc vivre en partie grâce aux subsides de l'État qui leur permettaient de tenir leur rang et d'assumer des charges publiques. Et ils eurent aussi pendant longtemps le recours de s'expatrier et de fonder une colonie sur des terres barbares, lointaines mais fertiles, ou le long de voies commerciales qu'Athènes avait intérêt à contrôler. Mais, malgré tous ces recours, l'expansion même du système devait rendre de plus en plus difficile non seulement, bien entendu, le maintien de l'égalité entre les citoyens mais aussi celui de l'égalité entre les cités, mettant en danger les assises mêmes de l'économie et de la société.

Ainsi se laissent deviner peu à peu les raisons structurales

(c'est-à-dire ayant leur source non dans la volonté des individus, mais dans la nature de leurs rapports sociaux) pour lesquelles, des deux antagonismes contenus dans le fond même de leurs rapports de production, l'un entre citoyens riches et pauvres, l'autre entre hommes libres et esclaves, seul le premier devait occuper le devant de la scène de l'histoire et de la conscience grecques classiques, alors que le second, plus décisif peut-être pour le destin final de cette société, n'avait pas, pour les *mêmes* raisons, la possibilité d'*apparaître sur le plan politique*, donc d'*occuper dans la conscience sociale de l'époque* une place équivalente et de se *développer aussi largement dans la pratique*. Pourtant le développement même des Cités grecques — développement qui parfois, comme à Athènes au VI^e siècle, avait été particulièrement rapide et vigoureux — avait entraîné un usage de plus en plus étendu de la main-d'œuvre servile, non seulement dans l'agriculture, mais dans tous les autres secteurs, y compris le secteur financier, et en avait fait, aux V^e et IV^e siècles, compte tenu de la nature des techniques de production, probablement la force productive majeure⁵ sur laquelle reposait la vie matérielle et la richesse de la Cité.

Pour quelles raisons cet antagonisme entre maîtres et esclaves n'a-t-il jamais — sauf en de très rares occasions — occupé la place principale sur la scène politique et dans la conscience et les luttes sociales des cités grecques ? Il faut d'abord partir du fait que pour les Grecs (comme pour les Romains) l'esclavage allait de soi ; il faisait partie en quelque sorte « des conditions naturelles » de la société et n'a jamais été sérieusement remis en question en tant qu'*institution* ni par les hommes libres, ni par les esclaves. En effet, parmi les attributs essentiels de la « liberté » d'un homme libre, figure celui de transformer d'autres hommes en esclaves⁶. Mais posséder des esclaves n'est pas seulement un attribut abstrait du statut d'homme libre, car l'esclave est une composante interne, essentielle, de l'*oikos* de tout homme libre, de sa famille et de son foyer

domestique, et il est explicitement reconnu comme tel : « Les éléments de l'économie domestique sont précisément ceux de la famille qui, pour être complète, doit comprendre des esclaves et des individus libres [...] les parties primitives et indécomposables de la famille sont le maître et l'esclave, l'époux et l'épouse, le père et les enfants. »⁷

Selon la formule saisissante d'Aristote, « l'esclave fait partie du maître comme un membre vivant fait partie du corps, seulement cette partie est séparée »⁸, à la manière du bœuf de labour qui, lui aussi, fait partie de la famille, mais avec cette différence que si l'esclave est comme le bœuf un « instrument animé », il est, lui, « doté de la parole »⁹. Il est avant tout un corps animé, une « force corporelle » au service de son maître, soumise à ses ordres ou à ceux du contremaître qui le remplace¹⁰. Et ce corps animé « ne participe à la raison que dans le degré nécessaire pour éprouver un sentiment vague ». Il est celui d'un être humain dépouillé de tous les attributs de l'homme. L'esclave n'est plus personne. Il « appartient » à son maître et fait partie de ses « biens » : « En ce qui concerne les biens extérieurs, le premier de tous et celui qui constitue le principal objet de l'administration domestique c'est l'homme. Aussi la première chose à faire est d'abord de se procurer de bons esclaves. Or les esclaves sont de deux sortes ; l'esclave chargé de la surveillance des autres et l'esclave qui travaille de ses mains. »¹¹ Ainsi s'exprime l'auteur des *Économiques*, écrit de contenu assez banal que certains prêtent à Aristote. Mais qui étaient ces esclaves à ce point indispensables à la vie de chaque citoyen et de la cité que, vers 400 av. J.-C., un pauvre Athénien infirme, qui s'était vu privé de tout secours par l'État sous prétexte qu'il était trop pauvre pour être éligible à une charge quelconque, « fit formellement appel auprès du Conseil pour que l'on reconsidère son cas. L'un de ses arguments était qu'il ne pouvait même pas se permettre d'acheter un esclave qui l'aurait fait vivre, quoiqu'il avait l'espoir de pouvoir le faire éventuellement »¹² ? Cette anecdote montre d'ailleurs que

le maintien d'une égalité très relative entre les citoyens n'était rendue possible que par l'existence de l'esclavage, par l'exploitation de non-citoyens. Les deux antagonismes, entre les riches et les pauvres, et entre les hommes libres et les esclaves, étaient donc bien engrenés l'un à l'autre, d'une manière originale et complexe qui combinait les effets de l'inégalité des richesses à ceux de l'inégalité des statuts. Être un citoyen riche, c'est posséder en abondance les deux « vraies » richesses, la terre et les esclaves.

Or, à Athènes tout au moins, depuis la réforme de Solon, un citoyen ne peut plus, sauf crime grave, être réduit en esclavage. La servitude pour dettes a été abolie et les pauvres jouissent désormais de garanties légales¹³. L'esclave ne peut venir que du dehors. Il ne peut être qu'un étranger à la Cité, de préférence un barbare acheté sur le marché et dont la capture est laissée aux soins d'autres barbares : Scythes, Phrygiens et autres tribus « indigènes » qui se spécialisent dans cette activité et en tirent profit. Sans y insister davantage, nous noterons que la guerre était un élément indispensable à la reproduction de ces rapports de production et qu'elle déterminait en partie les rapports entre les Grecs et les barbares, et *entre les barbares eux-mêmes*. C'est une situation analogue qui s'instaure en Afrique deux millénaires plus tard avec le développement de la traite des Noirs.

Mais l'esclave est tout autre chose qu'un homme qui vivrait dans une Cité étrangère d'un métier méprisé qu'on lui abandonne volontiers. (Ce qui est le cas aujourd'hui des travailleurs immigrés au sein de nos sociétés.) Car réduit à l'état d'instrument animé mais qui parle, il est rejeté de l'ordre humain : il n'appartient plus tout à fait à la nature, mais il ne fait pas entièrement partie de la culture. A la fois enfermé au cœur de la société et de la communauté des hommes libres, puisqu'il vit dans l'intimité de la famille de son maître et qu'il est une part indécomposable et indispensable de son *oikos*, de sa substance matérielle et sociale, est dépouillé d'une partie des attributs de l'humanité.

Seul est pleinement homme l'homme libre qui vit dans sa cité, en possède le sol et le cultive lui-même, ou le fait cultiver par ses esclaves. Propriétaire terrien, propriétaire d'esclaves, le citoyen « représente » la société, l'ordre humain accompli. Nous retrouvons notre point de départ. Les rapports politiques fonctionnent comme rapports de production, puisqu'ils donnent accès à ces deux moyens de production essentiels que sont la terre et le travail. (Dans la société et le mode de production capitalistes, la citoyenneté, les rapports politiques ne donnent aucun droit d'accès privilégié aux moyens de production.)

C'est la nature particulière de ces rapports de production, leur essence politique au sens grec d'appartenance à une *polis*, à une Cité-État, qui plaçait l'esclave, à la différence du métèque (homme libre étranger), hors de toute société politique et lui rendait difficile une prise de conscience politique de son sort, l'empêchait de s'unir sur cette base aux autres esclaves pour apparaître sur la scène de l'histoire et y mener les luttes politiques collectives qui auraient pu mettre un terme à leur commune exploitation. Il aurait fallu, pour organiser de telles luttes et avoir des chances d'imposer à l'échelle de la société tout entière une solution de rechange à leur oppression, deux conditions qu'excluait le caractère même des rapports de production ; d'une part qu'un grand nombre d'esclaves aient pu acquérir peu à peu une conscience collective d'eux-mêmes comme d'une « classe » exploitée, et qu'ils aient pu, à travers leurs diverses formes de luttes, pousser cette prise de conscience jusqu'à l'élaboration d'une solution d'ensemble viable à long terme, c'est-à-dire paraissant non seulement satisfaire leurs intérêts, mais ceux de la société tout entière. Cela aurait supposé une prise de conscience et des luttes beaucoup plus exacerbées que celles qui avaient permis aux citoyens pauvres d'imposer aux riches l'abolition définitive de la servitude pour dettes. Toutefois, dans ce dernier cas, la solution de rechange existait déjà dans la société. C'était précisément l'esclavage, mais au détriment exclusif désor-

mais des étrangers et des barbares dont l'asservissement ne pouvait que prendre plus d'ampleur encore.

Revenons sur ces deux points : l'impossibilité d'*imaginer* une solution de rechange et la difficulté, voire l'impossibilité, de prendre conscience de soi comme d'une « classe ». En ce qui concerne le premier, il existait parmi les hommes libres une certaine critique de l'esclavage. Antiphon, le sophiste, proclamait que les hommes sont par nature tous identiques en tout, et que l'on n'est pas de naissance destiné à être libre ou esclave. On comprend l'insistance d'Aristote à réfuter une thèse si contraire aux siennes¹⁴. Xénophon nous apprend même qu'avant l'époque des Trente, certains citoyens étaient allés jusqu'à prétendre qu'il n'y aurait pas de « vraie » démocratie avant que les esclaves ne participent au gouvernement de la Cité. Et l'on vit, en Sicile, à la fin du IV^e siècle, Agathocle affranchir tous ses esclaves en état de porter les armes pour créer entre esclaves et citoyens une émulation à mieux combattre, et renforcer ainsi le potentiel militaire de sa Cité. Mais on connaît peu l'opinion des esclaves eux-mêmes et de toute façon, comme le rappelle Moses Finley, ce n'est pas tout à fait la même chose que de proposer la participation des esclaves au gouvernement d'une Cité ou de proposer l'abolition de l'esclavage lui-même, institution reconnue nécessaire à la vie matérielle et intellectuelle des hommes libres.

C'est donc le second point — l'impossibilité pour les esclaves de prendre conscience d'eux-mêmes comme d'une « classe » exploitée — qui nous importe ici le plus, et cette impossibilité semble pouvoir s'expliquer par les mêmes raisons. Tout d'abord, il suffisait à beaucoup que leurs maîtres les laissent espérer être un jour affranchis pour qu'ils acceptent leur sort¹⁵. Quant aux autres, leur résistance prenait le plus souvent une forme passive ou, lorsqu'elle s'accompagnait d'actes de sabotage, une forme demi-active. Et surtout, lorsque les circonstances extérieures le permettaient, la plupart choisissaient la fuite, individuelle ou collective. Quelques-uns osèrent même aller

jusqu'au soulèvement armé, mais de tels actes furent toujours impitoyablement réprimés.

En définitive, comme l'indique J.-P. Vernant¹⁶, à défaut de pouvoir prendre la forme d'une lutte concertée opérant au niveau des structures sociales et politiques, l'opposition entre les esclaves et leurs propriétaires a joué son rôle sur un autre plan, rôle décisif dans l'évolution de la société grecque antique : « ... la résistance des esclaves, — dans leur ensemble, comme groupe social —, à leurs maîtres s'est manifestée au niveau des forces productives, ces forces productives dont les esclaves constituent précisément l'essentiel dans le contexte technico-économique de la Grèce ancienne. Sur ce plan l'opposition des esclaves et de leurs propriétaires revêtira, avec la généralisation de l'emploi de la main-d'œuvre servile, le caractère de contradiction fondamentale du système de production esclavagiste. En effet, dans ce système où le progrès technique se trouve pour l'ensemble bloqué ou au moins fortement freiné, l'extension de l'esclavage apparaît comme le seul moyen de développer des forces productives. Mais, en même temps, l'opposition des esclaves à leurs maîtres, leur résistance, leur inévitable mauvaise volonté dans l'exécution des tâches fixées, contrecarrent ce progrès, lui imposent du point de vue du rendement des limites de plus en plus étroites, tandis que, sur le plan de la quantité de forces productives, la multiplication du nombre des esclaves ne peut se poursuivre indéfiniment sans mettre en danger l'équilibre du système social. Aussi peut-on admettre qu'à partir d'un certain stade l'opposition entre les esclaves et ceux qui les utilisent devient la contradiction *fondamentale* du système, même si, comme l'a dit Parain¹⁷, elle n'apparaît pas comme la contradiction *principale* » (pp. 28-29). C'est donc bien la même raison structurale, le fait que les rapports de production soient de l'intérieur des rapports politiques, qui détermine deux effets distincts, deux modes complémentaires mais opposés de développement des contradictions du système — d'une part le fait que les

contradictions entre les hommes libres apparaissent *directement* sur le plan *politique* et puissent être l'objet d'une pratique et d'un développement politiques explicites ; d'autre part le fait que les contradictions entre les esclaves et les hommes libres n'apparaissent qu'indirectement sur le plan politique et ne puissent *pas* être directement l'objet d'une pratique et d'un développement politiques de la part des esclaves.

Mais l'analyse de J.-P. Vernant nous permet de mettre en évidence l'existence d'une relation structurale, d'une liaison intime, entre le « mode » même de développement des forces productives, matérielles et intellectuelles, et la nature des rapports sociaux qui fonctionnaient dans la Cité comme rapports de production, liaison intime reconnue aujourd'hui par de nombreux historiens de l'Antiquité. C'est elle qu'Éd. Will explicite lorsqu'il affirme que, en Grèce, « dans aucune branche d'activité, la production n'est jamais dominée par le souci de productivité, étant paralysée par des conceptions archaïques de nature religieuse et morale [...] L'esprit non productif du travailleur individuel a son corollaire dans la politique des cités, lorsque celle-ci touche, de façon le plus souvent indirecte, aux questions économiques »¹⁸.

La pensée des hommes qui possédaient les moyens et le loisir de se cultiver, la pensée des hommes libres, s'est ainsi trouvée en Grèce attirée davantage par la connaissance « pure », les sciences théoriques et spéculatives, que par les sciences appliquées et les innovations technologiques qui auraient permis de « produire plus en produisant autrement », et de modifier à long terme les rapports matériels et intellectuels avec la nature, les anciens rapports « générateurs de mythes » dont parlait Marx. Cependant l'idée d'une « stagnation technologique » de la société grecque au IV^e siècle semble aujourd'hui sinon fautive, du moins excessive. Car sans le développement des forces productives matérielles et intellectuelles, toute société court le risque d'entrer petit à petit, inconsciemment, en stagnation, de se

replier sur elle-même et d'offrir moins de résistance aux effets de ses antagonismes internes ou aux assauts de sociétés voisines plus dynamiques¹⁹. L'analyse du cas de la Grèce ancienne nous offre un nouvel élément pour étayer l'hypothèse que nous soulevions au chapitre 1 et dont nous tentions de démontrer la validité en examinant le cas des Pygmées Mbuti, à savoir qu'il existe au sein de l'infrastructure de toute société un réseau de relations *inintentionnelles* entre les forces productives et les rapports sociaux de production, relations qui agissent sur tous les autres éléments et aspects de la réalité sociale.

Pour préciser ce que nous entendons par relations *inintentionnelles*, nous rappellerons une fois encore que ce sont des relations d'ordre fondées sur les propriétés immanentes des rapports sociaux (et dans ce cas des rapports de production et des forces productives). Ces propriétés, étant propriétés de « rapports », existent indépendamment de la conscience que peuvent en avoir les individus qui vivent au sein de ces rapports et agissent pour les reproduire. Elles constituent le contenu « *inintentionnel* » de la réalité sociale, ce qui ne veut pas dire que ce contenu soit socialement inerte : il « agit », il détermine un champ de causes et d'effets, mais dont le fondement et l'origine ne sont ni dans la conscience ni dans la volonté des acteurs sociaux (individuels et collectifs). De ce fait, ces propriétés ne sauraient ni disparaître ni *cesser d'agir* tant que *continuent d'exister* les rapports sociaux qu'elles expriment. Cela ne signifie en aucune façon que les rapports sociaux n'évoluent pas sous l'action consciente des hommes et que les modes de conscience n'interviennent en rien dans cette évolution. Cela signifie seulement que, lorsqu'ils font évoluer les rapports sociaux, les hommes font naître des rapports sociaux nouveaux dont ils ne « créent » pas les propriétés.

Une société n'est pas un sujet et les acteurs sociaux se situent toujours dans des rapports déterminés. Si, au sein d'une société, certains individus ou groupes ont conscience,

dans une certaine mesure et sous une certaine forme, de la nature des propriétés immanentes de leurs rapports sociaux, ils peuvent alors tenter d'en utiliser ou d'en contrecarrer les effets, mais ils ne peuvent les supprimer qu'en abolissant les rapports sociaux qui en sont cause, autrement dit en transformant profondément, voire radicalement leur société. On appelle parfois l'analyse de ces réseaux de causes *inintentionnelles* analyse de « causalité structurale ». Nous préférons l'expression analyse des « effets d'une structure »²⁰ pour éviter d'entourer ces notions du mystère qu'on leur attribue généralement et qui crée l'impression que les structures sociales auraient la capacité, le pouvoir, d'agir et de se reproduire en l'absence de toute action humaine. Or elles n'agissent jamais qu'à l'occasion des actions individuelles et collectives que les hommes accomplissent chaque jour pour reproduire ou modifier leurs conditions, matérielles et sociales, d'existence ; à travers ces actions, les propriétés de ces structures constituent le fond invisible et *inintentionnel* de la réalité sociale, le fond de nécessité où les actions des hommes acquièrent leur sens final, trouvent la mesure entière de leur efficacité et puisent la plénitude de leurs effets sociaux.

Pour revenir à l'exemple grec, on entrevoit l'existence d'un réseau croisé d'effets distincts des forces productives et des rapports de production qui convergent et se renforcent mutuellement. Nous avons vu que la nature même des rapports de production rendait très difficile, voire impossible aux esclaves une prise de conscience *politique* d'eux-mêmes, et donc l'organisation d'une lutte *d'ensemble* pour abolir l'esclavage. D'un autre côté, nous avons vu que ces mêmes rapports de production expliquent le faible intérêt des classes dominantes et des esprits cultivés pour la recherche d'innovations technologiques qui auraient augmenté la productivité du travail et offert la possibilité de recourir, pour un même travail, à un nombre moindre d'esclaves.

Ainsi les esclaves grecs l'auraient-ils voulu et tenté

comme le firent plus tard les esclaves romains²¹ qu'ils n'auraient pu, en se révoltant trouver dans la société de leur temps les conditions objectives pour faire de l'abolition de l'esclavage autre chose qu'un rêve éphémère et glorieux, autre chose qu'une idée privée des moyens de devenir réalité, une utopie. Rappelons d'ailleurs que M. Bloch, C. Verlinden, G. Duby et d'autres ont montré qu'aux VII^e et VIII^e siècles de notre ère, les esclaves sont encore nombreux dans les campagnes européennes et jouent toujours un rôle important dans l'économie domestique et la production agricole²². N'ayant pu être imposée par les luttes d'une classe porteuse d'une révolution sociale et consciente d'elle-même comme telle, la disparition de l'esclavage au sein des sociétés occidentales ne pouvait qu'être un processus d'une lenteur extrême, « interminable », et ce n'est pas le moindre des paradoxes que de découvrir que cette disparition fut souvent le fait des maîtres eux-mêmes : dans leur propre intérêt en effet, ils supprimèrent l'esclavage pour lui substituer des formes de dépendance personnelle moins brutales, et surtout plus profitables, dans la mesure où elles exigeaient un moindre contrôle des individus et de l'organisation de leur travail, tout en les incitant à plus d'efforts et de coopération²³. Ce n'est du moins un paradoxe que pour ceux qui projettent sur la résistance et les luttes des esclaves antiques contre leurs maîtres les images anachroniques et ethnocentriques de la révolution bourgeoise de 1789 ou de la révolution bolchevique. C'est ne rien comprendre à la logique de « l'économie politique de l'esclavage ».

L'économie d'une Cité grecque de la période classique nous apparaît donc comme un tout, et un tout cohérent dans ses contradictions mêmes²⁴. A nos yeux, cette cohérence et ces contradictions trouvaient leurs communes raisons d'être dans ce qui faisait l'originalité de ce système : le fait que les rapports politiques y fonctionnaient comme rapports de production. S'il avait mené son analyse sous cet éclairage, Éd. Will n'aurait certainement pas pu écrire :

« L'historien moderne, lorsqu'il tente de reconstituer " l'économie grecque ", ou, plus modestement, celle d'une polis, se livre à une tâche arbitraire puisque cette économie conçue globalement n'existait pas, n'étant qu'une somme d'activités sectorielles et non un organisme cohérent et conçu comme tel. »²⁵

Souligner le fait que les Grecs eux-mêmes n'avaient pas de représentation globale de leur système, qu'ils ne pouvaient ou ne cherchaient à intervenir sur lui que *partiellement* et non globalement, n'est certainement pas une raison suffisante pour dénier l'existence d'une logique globale de ce système. La même objection aurait pu être faite, *cum grano salis*, à l'existence d'un « système » économique capitaliste en Angleterre au début du XIX^e siècle.

NOTES

* Une première version de ce texte a été publiée sous le titre « Politics as " infrastructure " : an anthropologist's thoughts on the example of classical Greece and the notions of relations of production and economic determination » in J. FRIEDMAN & M. J. ROWLANDS, *The Evolution of Social Systems*. London, Duckworth, 1977, pp. 13-28.

1. J'ajoute qu'il y a dans ce choix un élément subjectif. J'ai toujours été passionné par la Grèce antique, par sa langue, sa culture, son histoire. Je n'en sais pas les raisons profondes, mais c'est certainement l'effet d'admirables professeurs de grec. Le latin et l'histoire de Rome n'ont jamais provoqué en moi le dixième de cet attrait.

2. Aristote ne s'y trompait pas puisque, dans *La Politique* (trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1977), après avoir montré l'importance des rapports familiaux dans la société, il déclarait : « Dans l'ordre de la Nature, l'État (*polis*) est avant la famille et avant chaque individu car le tout doit nécessairement être avant la partie... car une main séparée du corps ne sera plus une main que de nom. » (Livre I, chap. 1, § 11.)

3. Éd. WILL, *Le monde grec et l'Orient*, Paris, PUF, 1972, p. 633.

4. On relèvera l'ambiguïté des propos suivants (Éd. WILL, *op. cit.*, p. 635) : « Si d'un côté la répartition sociale du travail se fait dans une large mesure en fonction de critères traditionnels et irrationnels qui tendent à lier des types d'occupation à des types de statut social et si d'autre part, ce en quoi on a parfois été tenté de voir une " politique économique " ne consiste en fait que dans la convergence des effets économiques de mesures qui elles ne l'étaient pas, il en résulte qu'il nous faut, en abordant l'économie des cités grecques, nous libérer de toute théorie anachronique et analyser des données concrètes à la lumière de faits de mentalité qui ne sont pas les nôtres. »

5. M. AUSTIN et P. VIDAL-NAQUET, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris, A. Colin, 1972, pp. 32-33.

6. Cf. Les nombreuses et pénétrantes publications de Moses FINLEY, et particulièrement son article « Between Slavery and Freedom », *Comparative Studies in Society and History* VI (3) avril 1964. Moses Finley renvoie à Aristote qui écrivait dans *La Politique* (1333 b 38) à propos de l'entraînement des citoyens au métier des armes : « L'entraînement à la guerre ne devrait pas être pratiqué avec l'idée de réduire en esclavage des hommes qui ne méritent pas un tel sort. Ses objectifs devraient être ceux-ci : — en premier lieu prévenir la possibilité pour les hommes libres de devenir un jour eux-mêmes esclaves — en second lieu offrir à des hommes la possibilité d'exercer un commandement [...] et en troisième lieu permettre aux hommes de se faire les maîtres de ceux qui méritent par nature d'être esclaves. »

7. ARISTOTE, *La Politique*, Livre I, chap. 2, § 1. Au chapitre 1, Aristote écrit dans le même sens : « Cette double réunion de l'homme et de la femme, du maître et de l'esclave constitue d'abord la famille. Hésiode a dit avec raison que la première famille fut composée de la femme et du bœuf de labour. En effet le bœuf tient lieu d'esclave aux pauvres. »

Il en était de même chez les Romains, cf. Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, t. 1, p. 358 : « Ce qui constitue la *familia*, c'est étymologiquement l'ensemble des *famuli*, des serviteurs qui vivent au même foyer. La notion ne coïncide donc pas avec ce que nous entendons par " famille ", c'est-à-dire exclusivement ceux qui sont unis par la parenté. »

8. *La Politique*, Livre I, chap. 2, § 20.

9. *Ibid.*, § 14 : « L'utilité des esclaves et des animaux privés est à peu près la même ; ils nous aident également par les forces du corps à satisfaire les besoins nécessaires à notre existence. »

10. *Ibid.*, § 23 : « La science du maître consiste dans l'emploi qu'il

fait des esclaves ; il est maître non en tant qu'il possède des esclaves mais en tant qu'il se sert d'esclaves. Cette science du maître n'a d'ailleurs rien de bien grand ni de bien relevé. Elle se réduit à savoir commander ce que l'esclave doit savoir faire. Aussi tous ceux qui peuvent s'épargner cette peine en laissent-ils l'honneur à un intendant et vont se livrer à la politique et à la philosophie. »

11. Le PSEUDO-ARISTOTE, *Les Économiques*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1958, p. 25.

12. LYSIAS, 24-6 : « J'ai un métier, mais il ne me rapporte pas grand-chose ; j'ai du mal à l'exercer tout seul et je n'ai pas encore pu me payer un esclave pour m'y remplacer. »

Cf. Moses FINLEY, « Between Slavery and Freedom », *art. cit.*, p. 245.

Finley commente le texte de Lysias en ces termes, en pensant à Aristote : « Ici ce n'était pas un théoricien mais un humble Athénien qui s'adressait au groupe de ses co-citoyens dans l'espoir d'en obtenir une pitance. On peut rarement faire apparaître de façon plus aiguë tout ce qu'implique cet exemple — et toute la psychologie. »

13. Moses FINLEY : « La servitude pour dettes n'est pas une institution qui tout à coup s'étirole et disparaît sans raison. Elle ne peut être abolie par simple décret, à moins qu'il n'y ait sur place une force suffisamment efficace pour appuyer les décrets et qu'il y ait aussi une alternative praticable pour chaque classe, à savoir une force de travail de rechange pour les créanciers et des garanties pour les débiteurs affranchis. » In « La servitude pour dettes », *Revue historique du Droit étranger et français*, 1965, p. 179. Moses Finley compare très justement cette situation avec celle du Sud-Est asiatique après l'abolition de l'esclavage pour dettes par les puissances coloniales. Cf. H.N.C. STEVENSON, *The Economics of the Central Chin Tribes*, Bombay, pp. 175-188.

14. ARISTOTE, citant le vers 1400 d'*Iphigénie en Aulide* : « Les Grecs ont droit de commander aux Barbares... », ajoute : « comme si, dans la nature, barbares et esclaves n'étaient qu'une même chose » (*La Politique*, I, chap. 1, § 5).

15. Aristote résumait le principe de cette acceptation de manière frappante : « Celui qui n'a que la force du corps pour exécuter doit naturellement obéir et servir, de sorte que l'intérêt du maître est le même que celui de l'esclave. » (*Ibid.*, § 4) ; mais il nuance ce jugement un peu plus loin : « Quoique celui que la nature a fait esclave et celui que la nature a fait maître, aient le même intérêt, il n'en est pas moins vrai que l'autorité du maître a pour premier objet l'intérêt du maître et pour objet secondaire, l'intérêt de l'esclave ; car

sans esclave, il est impossible que l'autorité du maître existe encore. » (*Ibid.*, III, chap. 4, § 4.)

Dans *Les Économiques* (*op. cit.*) du PSEUDO-ARISTOTE, nous lisons pp. 25-26-27 : « Trois choses sont à considérer dans l'esclave : le travail, le châtement et la nourriture [...] il est juste et avantageux, en effet, de poser devant eux la liberté comme prix de leurs peines, car les esclaves acceptent volontiers la fatigue quand ils ont une récompense en vue et que leur temps de servitude est limité. Et les enfants que nous leur permettons d'avoir doivent être pour nous autant de gages de fidélité ; et nous devons aussi éviter d'acquérir un trop grand nombre d'esclaves de même nationalité ainsi qu'on le fait dans les villes. En outre, les sacrifices et les fêtes doivent plutôt être accomplis pour les esclaves que pour les hommes libres car il y a davantage de raisons pour faire bénéficier les esclaves des institutions de ce genre. » J. Tricot rapproche ce texte des coutumes romaines, puisque là aussi il était interdit de faire travailler les esclaves les jours de fête. Cf. CICERON, *De Legibus*, II, 8, « *Pesias in famulis habento* ».

16. J.-P. VERNANT, « La lutte des classes », in *Eirene, Studia Graeca et Latina IV*, 1965, pp. 5-19, reproduit dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, chap. 1.

17. Référence à l'article remarquable de Ch. PARAIN : « Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique », *La Pensée* 108, avril 1963, pp. 3-25.

18. *Op. cit.*, p. 672. Éd. WILL montre que les prétendues « entreprises industrielles » des Grecs comme l'armurerie de Lysias et de son frère Polémarque n'étaient qu'une apparence, car elles résultaient de la multiplication du nombre de petites cellules artisanales qui produisaient selon les procédés artisanaux et non selon les normes d'une production de masse (p. 653).

19. Ce fut le cas de la société romaine qui finit par ne plus pouvoir résister à l'invasion des barbares qu'elle avait dominés, manipulés et « acculturés » pendant tant de siècles. Mais la société romaine était devenue un empire immense au sein duquel les forces productives de l'Antiquité classique avaient connu leur plus grand développement, dans l'agriculture, les mines, les communications, les travaux publics, l'armement, etc. Peut-être était-ce dû au fait que dès l'époque de la République, les Romains avaient connu des formes de grande propriété foncière latifundiaire, utilisant les esclaves sur une bien plus grande échelle que les entreprises — fort modestes en comparaison — des Cités grecques, et au fait que la production marchande y avait atteint un niveau inconnu auparavant.

20. Cf. *supra*, chap. 1, p. 46.

21. Comme les esclaves romains le firent à maintes reprises en 17,

196, 185, 139, 104, jusqu'à la célèbre révolte de Spartacus de 73 à 71. Ces révoltes cessèrent sous l'Empire.

22. M. BLOCH, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales. ESC*, 1947, pp. 430-443 ; C. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. I : Péninsule ibérique, France*. Gent, Rijksuniversiteit te Gent, 1977. G. DUBY, *Guerriers et paysans, VII-XI siècles*. Paris, Gallimard, 1973, pp. 41-43.

23. C'était d'ailleurs au sein des très grandes exploitations esclavagistes que les difficultés de gestion étaient les plus grandes. Dion Chrysostome montrait le propriétaire d'esclaves obligé de les soumettre à une discipline implacable, à une surveillance constante, menacé de les voir s'évader, tomber malades, etc. (Cf. Charles PARAIN, *art. cit.*, p. 16.) Notons par ailleurs que la formule du colonat, qui fut souvent adoptée par les grands propriétaires romains pour remplacer l'esclavage, était un retour à la petite exploitation agricole, ce qui entraînait, du fait même, de nouvelles limites au développement des forces productives.

24. Soulignons que notre exemple de « Cité grecque » ressemble fort à Athènes et très peu à Sparte. Sur ce point, cf. V. EHRENBERG : *L'État grec*. Paris, Maspero, 1976.

25. *Op. cit.*, p. 631. En fait, Éd. WILL, auquel nous devons tant, reste dans ses conclusions théoriques en deçà de ses propres analyses parce qu'il se représente encore le « politique » et « l'économique » comme deux « réalités » sociales séparables et séparées, et non comme des fonctions qui peuvent s'articuler l'une à l'autre au sein des mêmes rapports sociaux. Aussi, lorsqu'il écrit (p. 432) : « une saine compréhension de la polis grecque de l'époque classique exige donc que l'on distingue soigneusement entre les structures politiques qui n'impliquent que les citoyens et les structures socio-économiques qui les incluent et les dépassent », il a raison au niveau des institutions, au niveau des catégories que les Grecs utilisaient pour désigner et penser leurs rapports sociaux. Mais sa formule laisse dans l'ombre le fait qu'au niveau des fonctions les rapports politiques fonctionnent de l'intérieur comme rapports de production, et par là elle risque de nous imposer les idées que les Grecs se faisaient d'eux-mêmes et de leurs rapports sociaux.

Ordres, castes, classes

La lecture du numéro spécial de la revue *Recherches Internationales* (84, 1975) consacré aux « Formes d'exploitation du travail et rapports sociaux dans l'Antiquité classique », et notamment de la présentation générale de l'ouvrage ¹, ainsi que des textes de K. Zelin et de M. Finley, nous a conduit à reconsidérer la question que pose l'utilisation des termes ordre, caste et classe.

Pour Zelin, à l'origine, ordre et classe coïncident. Les classes sont des ordres ; les ordres fonctionnent comme classes. Puis le développement des conditions matérielles et sociales de la société produit la séparation graduelle d'une réalité de classes et de la réalité des ordres. Cette séparation naît du fait que des individus libres, des citoyens par exemple, perdent leur fortune et viennent prendre place au sein de divers procès de travail aux côtés d'esclaves et de dépendants. A cette chute s'ajoute l'ascension de certains esclaves qui deviennent riches et puissants (banquiers par exemple), et possèdent parfois eux-mêmes des esclaves et des dépendants. Les citoyens obligés de pratiquer des métiers « serviles » sans cesser d'appartenir à leur ordre, d'en conserver en partie les privilèges et les obligations, commencent à former une classe avec tous les individus occupant, quelle que soit leur origine sociale ou ethnique, la même place dans le procès de production réduit ici aux divers « procès de travail ».

Cette classe en formation existe d'abord « en soi », comme un aspect nouveau, objectif de la réalité. Peu à peu certains de ses éléments issus d'« ordres » différents prenant conscience de l'identité de leur sort et de la communauté de leurs intérêts, la classe commence à exister « pour soi », à se reconnaître comme telle. Zelin insiste par ailleurs beaucoup sur la multiplicité des formes de dépendance dans les sociétés antiques. Ses considérations taxinomiques sont présentées comme un instrument théorique indispensable pour mettre de l'ordre dans l'esprit des historiens. En fait, à part l'avantage réel de mieux distinguer les formes de dépendance qui existaient dans l'Antiquité — et pour cela le recours aux cercles d'Euler ne s'imposait pas —, l'article oublie tout simplement de poser les problèmes fondamentaux qu'il implique.

Tout d'abord dire qu'au départ ordre et classe coïncident est une formule qui jette une apparente clarté et, à l'examen, s'avère fautive. Des individus appartiennent objectivement à la même classe s'ils occupent dans le procès de *production* la même place. La première erreur que commettent beaucoup d'historiens est de prendre le procès de *travail* pour le procès de *production*, confondant la place des individus et des groupes dans la production avec leur présence ou leur absence dans les divers procès de travail. C'est ainsi que certains esclaves, banquiers ou barbiers, pouvant posséder eux-mêmes des esclaves, occupaient la même place que les hommes libres dans la division du *travail*. Certains historiens comme M. Finley ou P. Vidal-Naquet en déduisent, à juste titre, que les esclaves ne constituaient pas une classe au sens moderne et étroit du terme. Affirmer le contraire, c'est réduire les rapports de production à un seul de leurs trois aspects, le procès de travail, en oubliant les deux autres : les rapports des individus et des groupes sociaux *aux moyens* de production, et leurs rapports aux produits du travail, *aux résultats* du procès de travail, de la production.

Or chacun sait que, sans même avoir à figurer dans le

procès de travail, dans la mesure où il peut être remplacé par son régisseur (*épitropos* ou *villicus*), le maître d'esclaves exerce en permanence un contrôle sur les conditions de la production, puisqu'il en est le propriétaire, comme il est propriétaire des résultats (produits ou services) du travail de ses esclaves. C'est pour cette raison que l'argument selon lequel des citoyens occupaient la même place dans le procès de travail que des esclaves ou des asservis ne démontre en rien qu'ils commençaient à former avec eux une classe. Car le rapport du citoyen et de l'esclave au produit de leur travail n'était pas du tout le même ; les gains de l'esclave ne lui appartenaient pas et son maître pouvait l'en dépouiller à son gré.

Plus important encore, beaucoup d'historiens pensent, à tort selon nous, que la division du travail « explique » les rapports de production, alors qu'en fait toute division du travail reçoit son *contenu matériel* des forces productives existantes et sa *forme sociale* des rapports de production. Il faut donc comprendre pourquoi chez les Grecs dans certaines cités (Athènes au ^ve siècle, mais non Sparte où terre et esclaves appartiennent à l'État), seuls les citoyens avaient accès à la terre, et pourquoi les étrangers, hommes libres mais non-citoyens, en principe ne l'avaient pas². C'est cela qui permet de percevoir la nature de la division du travail, puisque l'accès exclusif à la terre *réserve* l'agriculture aux *citoyens* qui cultivent eux-mêmes leurs parcelles, ou peuvent se faire remplacer, s'ils en ont les moyens, par des esclaves. Ce remplacement concerne le procès de travail, mais ne modifie pas les deux autres aspects de la place des citoyens dans le procès de production agricole, leurs rapports à la terre (et aux instruments de production) comme aux résultats du travail agricole.

C'est parce qu'ils sont citoyens que les individus et leur groupe familial (*oikos*) ont accès à la terre et non l'inverse. Tel est du moins le principe de base qui a connu, dès l'origine, quelques exceptions, mais fort rares : il faudra plusieurs siècles pour que les terres d'une cité comme

Athènes deviennent aliénables à des étrangers³. En principe donc et pendant très longtemps l'appartenance par la naissance à une « communauté » (*koinônia*) de citoyens, à une *polis*, a conféré à l'individu (homme) l'accès à la terre, sans que ce droit ait été fondé sur un « travail ». Force est de constater que des rapports qui, de façon ethnocentrique, nous apparaissent comme « politiques », fonctionnent comme rapports de production. En réservant la terre de la Cité aux seuls citoyens, ils font de l'agriculture une activité à part puisqu'elle leur est exclusivement réservée (à eux où à leurs esclaves) et une activité qui se situe ainsi au sommet d'une hiérarchie d'activités économiques au dernier rang desquelles se trouve le commerce et surtout le commerce de l'argent, les activités bancaires et l'usure. Si l'agriculture est la forme principale de production dans l'Antiquité et au Moyen Age, cela ne suffit pas à expliquer son importance et son statut social pour un citoyen athénien des premières époques de la Cité. Il faut prendre en compte le fait que celui-ci accède à la terre en tant que *propriétaire privé*, et qu'il la travaille ou la fait travailler en toute *indépendance* par rapport aux autres citoyens-propriétaires.

L'agriculture est donc valorisée parce qu'elle offre la possibilité de reproduire cette *indépendance* matérielle du citoyen par rapport aux autres, alors que bien évidemment toutes les formes d'artisanat et de commerce placent matériellement et donc socialement les individus sous la dépendance de leur clientèle. Artisanat et commerce apparaissent ainsi par contraste avec l'agriculture comme des activités qui menacent la liberté du citoyen, contredisent son statut privilégié d'homme libre, d'homme « qui ne dépend pas d'autrui pour subsister » selon la célèbre définition d'Aristote. On comprend pourquoi ces activités étaient, de préférence, laissées aux étrangers libres (métèques) ou aux esclaves, et qu'un citoyen sans terre, obligé de les pratiquer pour vivre, dérogeait.

L'appartenance à une Cité étant un fait de naissance, les

rapports de parenté servaient à la reproduction des ordres⁴. Or, comme nous l'avons montré au chapitre précédant (pp. 271-272), l'appartenance à un ordre n'entraînait pas seulement la possibilité ou l'impossibilité d'accéder à la terre mais ouvrait ou fermait simultanément le droit de pratiquer les cultes de la Cité et de bénéficier ou non de la protection de ses divinités, celui de porter les armes, de remplir des magistratures judiciaires et d'exercer des charges politiques. C'est faire un anachronisme que de désigner la citoyenneté grecque antique comme un rapport simplement et banalement « politique », puisque c'est employer un terme qui, dans la société capitaliste, désigne des activités et des institutions sociales distinctes des rapports de production, et fonctionnant avant tout comme des « superstructures ». (Telle était du moins la situation du XIX^e siècle, car dans de nombreuses nations capitalistes, l'État est désormais lui-même propriétaire et producteur, et intervient de multiples autres façons, sans cesse, directement dans le fonctionnement de l'économie.)

Bref, le trait caractéristique de l'organisation sociale et économique de certaines Cités de l'Antiquité classique a été l'existence d'une hiérarchie de groupe sociaux, d'ordres, dont les membres se voyaient réserver ou interdire certaines activités, matérielles et non matérielles, selon qu'ils appartenaient ou n'appartenaient pas par la *naissance* à une *communauté* locale qui combinait ville et campagne, activités agricoles et activités urbaines. La hiérarchie des ordres constituait donc la forme sociale au sein de laquelle s'était développée une certaine division du travail et s'accomplissait la production matérielle ; elle constituait la forme des rapports sociaux de production puisqu'elle fonctionnait comme tels, mais elle assumait en même temps, directement, beaucoup d'autres fonctions. Si les rapports entre les ordres sont des rapports de domination et d'exploitation — et en cela ils ressemblent aux rapports de classes, puisqu'il n'y a de rapports de classes que s'il existe un groupe social dominant qui exploite le travail d'autres groupes sociaux

—, au sens strict les ordres *ne* sont cependant *pas* des classes.

Les ordres sont *comme* les classes des formes de *domination et d'exploitation de l'homme* qui correspondent à un *autre* niveau du développement des forces productives et des richesses matérielles. C'est pourquoi, dans *L'Idéologie allemande* (1845-1846), Marx distinguait soigneusement ordres et classes, montrait comment la bourgeoisie d'ordre de la société féodale, aux intérêts purement locaux, s'était graduellement transformée en *classe* existant d'abord « en soi », comme une force nouvelle dans les réalités nationales qui allait petit à petit devenir consciente d'elle-même, de ses intérêts propres, de son poids, et s'opposer peu à peu à l'ancienne société féodale dont elle était issue. De classe « en soi » elle allait devenir classe « pour soi ».

Aussi, lorsqu'en 1848, dans le *Manifeste*, Marx parle des ordres de la société antique et du Moyen Age en employant dans le même texte tantôt le mot ordre (*Stand* : état), tantôt le mot classe, ce n'est pas qu'il se contredise ou renie ses analyses de *L'Idéologie allemande*, c'est qu'il veut *déchirer* le voile d'illusions qui entouraient les ordres dans l'Antiquité et au Moyen Age pour les *faire apparaître* comme ce qu'ils étaient aussi et que l'on avait tendance à occulter : des rapports de domination et d'exploitation de l'homme par l'homme correspondant, comme toute forme sociale de production, à un niveau déterminé du développement des forces productives, à une base matérielle spécifique.

Pour Marx, nous semble-t-il, il n'existe pas dans l'Antiquité de classes *cachées derrière* les ordres ou *contenues* en eux et qui s'en seraient dégagées peu à peu. En employant le mot « classes » pour désigner les ordres, Marx a voulu donner de ces ordres une image différente de celle qu'ils revêtaient dans l'idéologie dominante de ces sociétés et dans les travaux des historiens qui parlaient de ces représentations de l'Antiquité et du Moyen Age sans en faire la critique. Il a voulu les faire apparaître non plus comme des rapports plus ou moins harmonieux, mais comme des

rapports d'oppression et d'exploitation, non comme des rapports fondés *seulement* sur des idées, religieuses ou autres, mais comme renvoyant également à une base matérielle déterminée, correspondant à un degré déterminé de développement de forces productives matérielles et intellectuelles. Il y a donc *deux* usages du mot classe chez Marx. L'un qui désigne des réalités historiques *spécifiques*, les groupes sociaux nés du développement du mode de production capitaliste et de la dissolution du mode de production féodal : ce sont les classes au sens « strict » ; l'autre qui désigne des réalités historiques *analogues* aux classes de la société capitaliste mais cependant distinctes, et qui est donc non spécifique, *métaphorique* en quelque sorte, puisque le terme subsume seulement les ressemblances et non les différences⁵.

L'existence de classes au sens *strict* suppose l'égalité *juridique* de tous les membres de la société en même temps que leur inégalité matérielle et sociale dans leurs rapports aux conditions et au déroulement du procès de la production. Dans la société capitaliste, les individus possèdent ou ne possèdent pas les conditions matérielles de la production et s'ils ne les possèdent pas, ils doivent, pour subsister, travailler pour ceux qui les possèdent. Ces rapports différents aux conditions matérielles *suffisent* à *contraindre* les uns à travailler *pour* les autres, et cette contrainte matérielle n'a pas d'autre raison directe.

En dehors de cette dépendance et de cette soumission matérielles et impersonnelles au sein du procès de production, l'ouvrier ne doit rien au capitaliste : il n'a aucune obligation directe, religieuse, politique, familiale. En dehors de la production, capitalistes et ouvriers sont en principe égaux, et cette égalité de principe est reconnue par la loi. Dans les sociétés à ordres cette égalité de principe *n'existe pas* et à la limite est *impensable*, sauf sur un plan purement abstrait, comme l'ont fait certains stoïciens qui postulaient l'égalité naturelle des êtres humains de quelque race qu'ils soient. Dans les sociétés à ordres l'inégalité est

de droit, légale et légitime, comme un fait inscrit dans les lois de la nature, nature qui comprend aussi bien les hommes que les dieux. Cela ne veut pas dire que le droit crée l'inégalité mais qu'il la sanctionne et la codifie.

Pour que de « véritables » classes et rapports de classes se constituent, il faut donc précisément que soient abolies les distinctions entre des ordres, puisque la *genèse* des classes est un *processus de dissolution* et finalement *d'abolition* des ordres. Bien entendu ce processus a existé dans l'Antiquité, où il était lié au développement de la production marchande et de l'accumulation de richesses en argent, ainsi qu'à l'extension de l'usage des esclaves dans la production. Mais il a été plusieurs fois contrecarré et freiné par les luttes des pauvres tombés sous la dépendance des riches et condamnés à la servitude pour dettes. C'est pour préserver ou restaurer leur *statut* d'hommes *libres* face aux riches et aux puissants qui les menaçaient ; c'est pour mettre en quelque sorte les ordres à l'abri du mouvement *économique* de la concentration des terres et de l'accumulation de grandes fortunes en argent que les pauvres luttèrent et triomphèrent partiellement avec les réformes de Solon et de Clisthène⁶. Mais ces réformes s'expliquent avant tout par une logique des ordres et non par une logique des classes au sens moderne du mot.

Cette vitalité sans cesse réaffirmée des ordres et de leurs privilèges — ordres consciemment maintenus malgré les processus économiques et sociaux qui les minaient lentement — allait donner une impulsion nouvelle à la mise en esclavage des « barbares ». C'est sur leur dos qu'allaient être à la fois maintenus les ordres et assurée l'expansion des hommes et de la production qui les menaçait. Solution provisoire puisque, à partir d'Alexandre et jusqu'à la fin de l'Empire romain, le rôle des Cités s'efface progressivement, cependant que disparaissent les fonctions qu'assumaient en leur sein les ordres et leurs hiérarchies. Les ordres pour autant ne disparaissent pas : ils deviennent un cadre institutionnel de plus en plus formel, qui gêne de

moins en moins le développement du mouvement de polarisation de la société en riches (et puissants) face à des pauvres (et dépendants), groupes dont M. Finley⁷ montre que leurs conditions de vie se rapprochent malgré la distinction de leurs statuts. Finley d'ailleurs fait remarquer que ce mouvement de polarisation de la société s'était encore approfondi avec le passage de la République à l'Empire romain et qu'il aurait peut-être, à long terme, donné naissance à une société divisée en *véritables* classes plutôt qu'en ordres s'il n'avait été freiné, puis en partie bloqué, par les invasions germaniques et la décomposition, puis la disparition, de l'Empire romain.

Cette décomposition permit aux *communautés* locales (celtiques, ibères, etc.) de reprendre vigueur, alors même que les invasions germaniques apportaient avec elles *d'autres* formes de propriété et d'organisation sociale *communautaires*, au sein desquelles était également présente la propriété *privée* du bétail, des armes, et souvent de la terre cultivable. Dans la *convergence* de ces processus liés à la décomposition de la société et de l'État esclavagiste romain, une fois de plus les formes communautaires de propriété et d'organisation sociale ont pu regagner ou gagner du terrain sur les formes antiques de la propriété privée et sur l'usage en grand des esclaves dans la production. Le mouvement de l'histoire allait une fois encore entraîner les sociétés de l'Occident vers la naissance d'une nouvelle division en ordres hiérarchisés dont la codification formelle devait prendre place beaucoup plus tard, aux XI^e-XII^e siècles, au moment où s'achevait le premier essor de l'économie européenne, où le mode de production seigneurial était définitivement consolidé⁸ et s'appuyait sur un développement des techniques productives qui favorisait plutôt les petites et moyennes exploitations agricoles que les grandes. Il faudra ensuite quelques siècles pour que cette société « féodale » engendre en son sein les conditions de l'apparition de véritables « classes ». Il faudra pour cela un développement nouveau, plus puissant de la production

marchande et du commerce international. Il faudra la dissolution des liens qui tout à la fois rattachaient les paysans à leurs communautés locales (auxquelles leur seigneur appartenait au même titre qu'eux), et les soumettaient à leur seigneur et à ses suzerains. Il faudra également que cessent de s'exercer sur la production artisanale et industrielle et sur les communes les contraintes et les privilèges de ces autres structures communautaires qu'étaient les guildes et les corporations.

Les ordres n'étaient donc pas des classes, mais c'est leur développement même qui a créé les conditions matérielles et sociales de l'apparition des classes. Les ordres eux-mêmes étaient, selon nous, le résultat du développement de formes sociales qui existaient auparavant : communautés tribales ou intertribales au sein desquelles s'étaient formées des hiérarchies héréditaires de groupes de parenté *s'excluant* mutuellement dans l'accomplissement des diverses activités matérielles et sociales qui produisaient et reproduisaient leur société. Un exemple de ce développement est celui qui a mené à la formation du système des castes aux Indes⁹. Les rapports entre les ordres ou entre les castes par leur plurifonctionnalité ressemblent aux rapports de parenté dans de nombreuses sociétés « primitives ». Ils constituent cependant des rapports d'un type nouveau, distincts de la parenté, mais qui la règlent en la subordonnant à leur reproduction (endogamie de caste, détermination des règles de mariage qui reproduisent le citoyeneté, *connubium* des citoyens romains, *contubernium* des esclaves, etc.).

Il ne sert donc à rien, sur le plan théorique, de *baptiser* les ordres « classes-ordres » ou « ordres-classes » ni surtout d'affirmer qu'à l'origine les classes coïncidaient avec les ordres, puisque les ordres ne peuvent, *par principe*, fonctionner comme des classes. Ce n'est là qu'un moyen d'esquiver le problème fondamental : expliquer ce que sont les ordres *avant* qu'ils ne donnent naissance aux conditions de formation des classes. Seule cette analyse permettrait de

jeter quelque lueur sur le processus historique de leur genèse au sein de sociétés plus anciennes, de communautés plus « primitives ». Pour cette raison, c'est à l'anthropologie plus qu'à l'économie ou à l'histoire qu'il faut demander les instruments d'analyse, les hypothèses et les modèles, pour expliquer la genèse de hiérarchies héréditaires qui deviennent hiérarchies d'« états », d'« ordres », au sein de la société.

Dans quelles directions s'engager pour éclairer la genèse d'une division en ordres ? Zelin avance deux sortes de raisons. Dans les sociétés précapitalistes et, *a fortiori*, dans les sociétés archaïques et antiques, le « juridique » aurait une immense importance pour modeler les rapports sociaux. Par ailleurs des contraintes *extra-économiques* expliqueraient la subordination de certains groupes sociaux à d'autres, et parmi ces contraintes le recours à la violence armée.

Il est évident que le recours à la violence armée peut expliquer l'apparition de l'esclavage et de multiples autres formes de dépendance personnelle. Mais la force ne suffit pas à organiser la production. Pour dépasser le simple pillage, occasionnel ou non, des ressources d'autrui, il faut que s'y ajoute une organisation sociale de la production.

Toutefois si l'on veut expliquer la formation des ordres et leur logique, il ne suffit pas de mettre l'accent sur la formation des diverses formes de servitude (esclavage, servage ou autre). Aux yeux de Marx :

« L'esclavage, le servage, etc., où le travailleur apparaît lui-même dans les conditions de la production pour un troisième individu ou une structure communautaire [...] sont toujours des états secondaires, *jamais* des états primitifs, bien que résultats nécessaires et logiques de la propriété fondée sur la structure communautaire et le travail au sein de la structure communautaire. »¹⁰

« L'esclavage et le servage ne sont [...] que des développements ultérieurs de la propriété reposant sur la structure tribale. Ils

modifient nécessairement toutes les formes de cette propriété. C'est dans la forme asiatique qu'ils peuvent le moins le faire. »¹¹

Si l'on accepte cette hypothèse fort vraisemblable du caractère second de l'esclavage et du servage, il faudrait donc expliquer la genèse des ordres (et des castes) *sans* tenir compte de l'esclavage et du servage, rapports sociaux qui se développent à partir de structures communautaires organisées (ou non, comme c'était souvent le cas en Afrique noire) selon une hiérarchie en ordres ou en castes. Précédant l'usage à grande échelle de l'esclavage et du servage dans la production, existe l'esclavage familial qui, lui, *ne modifie pas encore* de façon décisive les conditions de la production ni la structure sociale, mais sera une forme *toute prête* pour des développements ultérieurs de la production, de l'accumulation de richesses matérielles et d'inégalités sociales. Bien entendu, il faut distinguer entre la mise en esclavage d'un membre de sa propre société et celle d'un étranger. Dans le cas d'étrangers, la contrainte physique est en général requise à l'origine pour *détacher* ces individus de la communauté à laquelle ils appartiennent. Et cette contrainte sera ensuite toujours nécessaire pour les *maintenir* en cet état, bien que s'ajoute alors à la violence la contrainte matérielle d'être démuné de tout moyen de subsistance et de production¹². C'est l'inverse qui se produit lorsque les *dettes* obligent un membre d'une communauté à se vendre ou à vendre un membre de sa famille, pour un temps ou pour toujours, à son créancier. Ici la contrainte matérielle contenue dans les rapports de ces individus aux conditions de la production *précède* l'intervention de la contrainte physique — qui peut d'ailleurs n'être jamais utilisée si les individus endettés se mettent « volontairement » en esclavage.

L'analyse de la genèse des ordres et des castes (deux systèmes de hiérarchie sociale qui se sont probablement développés dans des conditions et à des époques différentes

au sein de communautés archaïques assez semblables — du moins si l'on se borne à l'exemple des populations préhistoriques, ancêtres des peuples indo-européens) doit donc être menée *sans tenir compte* de l'esclavage et du servage qui en furent des développements ultérieurs. D'ailleurs, au sens propre, l'esclave grec ou romain n'appartient à aucun ordre. Il appartient à la famille, au lignage qui le possède et son usage relève d'abord du droit privé. Il est hors de la société humaine officielle, tout en étant bien entendu un élément significatif de la société humaine réelle¹³.

Il faut donc chercher les raisons économiques *et* non économiques qui ont pu faire apparaître une division de la société en ordres, c'est-à-dire en une série de groupes sociaux entre lesquels sont *réparties* les différentes activités matérielles *et* non matérielles qui sont nécessaires à la reproduction de leur société. A chacune de ces activités et de ces fonctions s'est attaché un ensemble de valeurs, un *statut* déterminant le *rang* que les groupes et les individus qui les assument occupent dans la hiérarchie sociale, statuts et rangs qui sont héréditaires ou tendent sans cesse à le devenir.

Les raisons économiques, il faut les chercher d'une part dans un état de développement des forces productives matérielles et intellectuelles, et d'autre part dans la nature des rapports de production et des formes de propriété qui leur correspondent. A titre d'exemple, on pourrait s'interroger sur la base économique de ce que Marx appelait « le mode de production antique ». Ce mode de production reposait sur diverses formes d'agriculture parcellaire, d'élevage et de petit artisanat pour ce qui est de sa base matérielle, et sur une combinaison originale de formes communautaires et de formes privées de propriété et d'usage du sol. Originalité qui ne résidait pas seulement dans l'existence de la propriété privée du sol, mais aussi dans le rapport de *subordination* de cette propriété à l'appartenance des propriétaires à une communauté d'hommes libres. Pour comprendre les raisons économiques de la formation des ordres dans le monde méditerranéen, grec,

étrusque ou latin, avant que ne se développe le mode de production esclavagiste, il faut donc expliquer les raisons de cette séparation de la propriété privée de la propriété collective, et du maintien de la subordination de cette propriété privée à la propriété communautaire et à la reproduction de rapports sociaux communautaires. Nous saisissons aujourd'hui plus clairement qu'au XIX^e siècle que la formation de ces cités d'hommes libres revendiquant leur égalité en droit est née de la dissolution d'aristocraties locales dont la domination cependant ne s'est jamais totalement effacée, et qui s'étaient édifiées, par développement interne ou par conquête, sur la base même de la propriété commune, propriété que, sans jamais véritablement l'abolir, ces aristocraties avaient de plus en plus fait servir à leur usage¹⁴.

Peut-être pourrait-on suggérer comme hypothèse générale sur les raisons économiques de la formation des ordres antiques (et même des castes) que ceux-ci sont une transformation de l'organisation sociale, une *codification* de rapports de domination nouveaux correspondant à la dissolution *partielle* des formes *communautaires* de propriété du sol et des moyens de production impliquant un travail et un usage communs (système de drainage ou d'irrigation, aménagements et contrôles collectifs divers des conditions de la production dans l'agriculture, l'élevage, la pêche, l'extraction minière, etc.), mais répondant au dessein de limiter ce processus de dissolution, de *maintenir en vie* et parfois même de *reconstruire* les rapports communautaires, de subordonner le nouveau développement économique et social à la reproduction de rapports communautaires¹⁵. En limitant l'accès à la terre aux seuls « citoyens », les codes athéniens s'appuyaient sur le principe ancien des communautés tribales ou villageoises, selon lequel un individu n'a de *droits* sur un territoire et ses ressources que s'il est membre, par la naissance ou par adoption, de la communauté qui les revendique comme sa propriété.

Les ordres ne sont donc pas des « classes », « en soi » ou

« pour soi », au sens moderne du mot. Ce sont des rapports de domination et d'exploitation nés de la dissolution *partielle* de rapports de production communautaires, reposant sur des formes de propriété et de production qui se sont lentement ou rapidement distinguées, séparées, de formes communautaires plus anciennes et qui s'opposent à elles *sans pouvoir les abolir*. Elles les dissolvent lentement mais ne peuvent s'en émanciper en les attaquant de front. La contradiction, le *paradoxe de ces formes nouvelles de propriété et de société*, est qu'elles ne peuvent se reproduire *qu'en reproduisant en même temps* les formes communautaires auxquelles elles s'opposent, parce qu'elles leur restent subordonnées *matériellement, socialement et juridiquement*. Matériellement, car la vie du plus grand nombre ne peut se faire sans disposer dans l'élevage, l'agriculture et l'artisanat domestique de ressources communes ; terres, landes, forêts, cours d'eau, etc. Socialement et juridiquement, car l'appartenance à des groupes locaux organisés en communautés composées de groupes de parenté (*genos, gens, lignages*, etc.) plus vastes que la famille nucléaire constitue encore la condition sociale préalable pour que le plus grand nombre trouve ses conditions matérielles d'existence.

Il y a donc des rapports profonds entre ces bases économiques et les autres éléments de la vie sociale — prédominance de rapports de parenté plus étendus que des associations de familles nucléaires, solidarités et entraides aux raisons multiples (religieuses, militaires, culturelles) — qui se combinent aux contraintes matérielles pour former des modes de vie très divers mais *où s'affirme encore* le principe archaïque de la domination de la communauté locale sur ses membres.

Ce sont là, en plus des raisons économiques, mais profondément associées à elles et dépendantes d'elles, les « raisons extra-économiques » qui *contraignent* certains groupes sociaux à se *soumettre* à d'autres. Mais cette soumission a pu apparaître aux uns et aux autres comme une

manière de *coopérer* pour reproduire une réalité qui les dépassait et les faisait vivre, la communauté ancestrale, communauté comprise et vécue comme leur « Bien commun ». Toutes ces contraintes, y compris la volonté de consentir à une division apparaissant *avantageuse à tous*, peuvent expliquer la formation et le maintien, la reproduction consciente des ordres. On voit combien notre perspective est éloignée de la façon dont beaucoup interprètent les contraintes extra-économiques qui expliqueraient les caractères originaux des rapports entre les ordres et les formes d'oppression et d'exploitation qu'ils contiennent. Ce n'est pas comme le dit Zelin parce que « le juridique » aurait « plus d'importance » dans les sociétés archaïques où toutes les activités semblent soumises à une codification et à une ritualisation complexes. Le juridique est avant tout l'expression, la mise en forme cohérente de principes de la pratique sociale. Il n'en est ni la source ni le fondement.

Ce n'est pas non plus, comme l'invoque Zelin après tant d'autres, l'effet surtout de la violence physique. La force armée n'a jamais suffi à *engendrer* des systèmes sociaux *stables*. La force la plus forte du pouvoir de domination d'un ordre sur les autres, d'une caste sur une autre n'est pas la force physique, la violence armée, encore qu'elles soient indispensables. Cette force la plus forte naît du consentement des dominés à leur domination. Ce consentement prend source dans des raisons objectives et subjectives qui les contraignent sans que les dominants les y obligent par la menace de leurs armes (guerriers) ou de leurs pouvoirs-savoirs (prêtres, brahmanes). Marx et Engels ne s'étaient-ils pas vigoureusement opposés à Bakounine et aux anarchistes pour qui les classes et l'État n'ayant pas d'autre fondement que la violence pouvaient donc immédiatement être « abolis » par elle ? On n'abolit pas l'État : il disparaîtra, il « s'éteindra » lorsque, par les luttes et l'effort des hommes, auront disparu ses raisons économiques, sociales, historiques d'exister.

Ces réflexions nous amènent à réaffirmer qu'il est straté-

giquement prioritaire, en histoire et en anthropologie, de chercher *ailleurs* que dans la violence physique ou dans une prétendue « plus grande importance du juridique » les raisons, économiques et non économiques, qui ont permis d'engendrer distinctions et hiérarchies *avec* le consentement des membres de la société. Il faut aussi que ces raisons puissent expliquer que ces hiérarchies, avant d'être des différences entre des individus, ont été d'abord des distinctions entre des *groupes* sociaux auxquels les individus appartenaient par leur naissance et qui se reproduisaient en même temps que se reproduisaient les rapports de parenté. Il faut enfin chercher les raisons qui ont fait considérer *l'exclusion mutuelle* de ces groupes de diverses activités matérielles et non matérielles auxquelles étaient attachées des valeurs, une importance sociale différentes, comme un principe *nécessaire*, légitime, d'organisation de la vie sociale, comme *un avantage pour tous* et non pas seulement pour les groupes qui occupaient le sommet de la hiérarchie sociale. C'est avec cette perspective qu'il faudrait tenter de reconstituer le procès de formation des castes dans l'Inde ancienne et analyser les conditions de la reproduction de ce système jusqu'à l'époque moderne ¹⁶.

Il a donc fallu que la naissance des « ordres » et des « castes » ait été avant tout une naissance « légitime » et non le résultat d'une violence de fait à laquelle on a consenti à la longue parce qu'on ne pouvait faire autrement, naissance légitime qui cumulait en elle la force de raisons objectives et celle des interprétations subjectives que les individus et les groupes en ont donné. Naissance qui a été historiquement « nécessaire » en ce qu'elle a combiné et cumulé d'une part la force déterminante de conditions nouvelles nées hors de la conscience et qui s'étaient développées longtemps à son insu, et d'autre part la force de volontés conscientes, nées des efforts de la pensée pour interpréter ces réalités nouvelles et des effets de ces interprétations sur la vie. Mais pour que ces forces s'additionnent sans que l'usage de la violence ne décide avant

toute chose, il a fallu que les conditions matérielles et sociales déjà nées ou en train de naître apparaissent, dans la conscience collective qui les interprétait, plutôt comme un avantage (on dirait depuis le XVIII^e siècle un « progrès ») que comme une décadence ou comme la disparition irréversible d'un ordre ancien meilleur. Il a fallu que parmi les procédés de cette naissance le légitime l'emporte sur l'arbitraire.

Pour aller plus loin dans l'analyse de ces procès, il faudra donc : a) faire appel systématiquement à l'anthropologie qui dispose de multiples données sur de nombreuses sociétés vivantes divisées en ordres ou en castes et qui sont *aujourd'hui* en pleine mutation ; l'Inde en est l'exemple le plus éloquent ; b) être capable d'analyser le rôle de la pensée dans la genèse de nouveaux rapports sociaux, le rôle de la production d'interprétations du réel qui entraînent avec elles le consentement des dominés à leur domination.

Grâce à cette double démarche, prise en compte critique des matériaux et analyses de l'anthropologie, et développement d'une théorie matérialiste non réductrice du rôle de la pensée dans la (trans)-formation des rapports sociaux¹⁷, on peut espérer quelques pas en avant tout à la fois dans l'analyse des sociétés antiques et médiévales, et dans l'analyse des sociétés à ordres, à castes, à classes qui coexistent aujourd'hui aussi bien à l'Occident qu'à l'Orient et sont en mutation, en transition vers des formes nouvelles d'organisation sociale.

NOTES

1. Due à J. Annequin, M. Claval-Lévêque et F. Favory.

2. Ce qui n'implique pas que tous les citoyens aient été propriétaires. Dans le *demòs* de l'Athènes classique, une masse importante de citoyens, artisans, commerçants, journaliers agricoles n'ont pas de

terre. Mais n'oublions pas que les Grecs, lorsqu'ils créaient des colonies, s'efforçaient souvent d'en faire des Cités d'Égoux, des cités de citoyens-proprétaires de lots égaux de terre. Cf. David ASHERI, *Distribuzioni di terra nell'antica Grecia*. Torino, Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino, 1966.

3. Sur ces divers points et sur le problème de l'accès des métèques à la terre, cf. M. FINLEY, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens. 500-200 B.C.* New York, Arno Press, 1973. Cf. aussi les articles de J. PECIRKA, « Land Tenure and the Development of the Athenian Polis », *Geras Studies presented to George Thompson*. Prague, 1963, pp. 183-201 et « The Formula for the Grant of ἔγκτησις in Attic Inscriptions », *Acta Universitatis Carolinae*, Prague, 1966, qui montre combien, aux V^e et IV^e siècles, le droit d'acquérir une portion du sol de la Cité était rarement accordé.

4. A propos du monde romain, cf. l'article de J. MAURIN, « Esclavage, parenté et cité », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1975, pp. 221-230 et l'article de B. COHEN, « La notion d'*ordo* dans la Rome antique », *ibid.* pp. 257-282.

5. A propos des deux usages et des deux sens du mot « classe » chez Marx, cf. Appendice, pp. 319-329.

6. Pierre LÉVÊQUE et Pierre VIDAL-NAQUET : « Clisthène l'Athénien », *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 65, 1964, 163 p. ; particulièrement, chap. 2 : « Isonomie et démocratie », pp. 25-32.

7. Cf. M. FINLEY, « Between Slavery and Freedom », *Comparative Studies in Society and History* VI (3), 1964, pp. 233-249. Il est intéressant de rapprocher la position de Finley de celle de Niebuhr que Marx fait sienne dans les *Grundrisse* : « Niebuhr dit quelque part que pour les écrivains grecs de l'époque d'Auguste, la difficulté et la fausse compréhension [*Verständnis*] du rapport entre patriciens et plébéiens et la confusion qu'ils faisaient entre ce rapport et celui qui unissait patrons et clients venaient du fait qu'ils " écrivaient " à une époque où riches et pauvres étaient les seules et véritables classes de citoyens ; où le nécessaire, quelle que fût la noblesse de son origine, avait besoin d'un bienfaiteur et où le millionnaire, fût-il un affranchi, était recherché comme bienfaiteur. Ils ne connaissaient plus guère de trace d'attachement [*Anhänglichkeit*] fondé sur des rapports héréditaires. » (Pp. 400-401 de l'édition allemande : Berlin, Dietz-Verlag, 1953. Trad. française : in CERM : *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 212.) Souigné par nous.

8. Sur ces points, nous nous appuyons sur les deux ouvrages de G. DUBY : *Guerriers et paysans — VI^e-XI^e siècles*, Paris, Gallimard, 1973

et *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

9. Notons que Marx a employé à plusieurs reprises le mot caste (*Kaste*) pour désigner les ordres dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Et dans les *Grundrisse*, on trouve cette intéressante utilisation du mot : « Les tribus des anciens États avaient deux fondements possibles, soit les liens de parenté [*Geschlechtern*], soit l'occupation du sol [*Orten* *]. Les tribus fondées sur la parenté précèdent dans le temps les tribus fondées sur l'occupation du sol et sont supplantées presque partout par elles. Leur forme extrême et la plus rigide est l'organisation en castes [*die Kasteneinrichtung*] dont chacune est séparée [*getrennt*] de l'autre, sans droit de mariage réciproque et pourvue d'un statut [*Würde*] très différent ; chacune exerçant une occupation [*Beruf*] exclusive, immuable. » (P. 381 de l'édition allemande et 189 de l'édition française.)

* « Lieu de résidence » serait une traduction plus exacte.

10. *Grundrisse*, p. 395 de l'édition allemande et pp. 205-206 de l'édition française.

11. *Grundrisse*, p. 392 de l'édition allemande, p. 202 de l'édition française.

Sur le problème de l'esclavage en Grèce, cf. la mise au point récente d'Yvon GARLAN dans son livre *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982, 224 p. Dans sa conclusion Y. Garlan, auquel nous avons communiqué ce manuscrit, se déclare d'accord avec notre analyse des deux usages du concept de classe chez Marx ; il reprend à son compte notre formule : il n'existait pas dans l'Antiquité « de classes cachées derrière les ordres, ou contenues en eux, et qui s'en seraient dégagées peu à peu ». Notons en passant que certains anthropologues se réclamant du marxisme, comme C. Meillassoux, ont tenté pour critiquer l'ouvrage de L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, de découvrir des classes cachées, contenues dans les castes de l'Inde traditionnelle. Cf. C. MEILLASSOUX, « Y a-t-il des castes aux Indes ? », *Cahiers internationaux de Sociologie* LIV, janv.-juin 1973, pp. 5-29.

« Dans notre perspective, les castes n'apparaissent que comme un placage idéologique qui dissimule la réalité sociale en éparpillant les clivages sociaux tout au long d'une hiérarchie formelle, noyant les rapports d'exploitation parmi eux... Le soi-disant "système des castes" représente ainsi la perpétuation et l'adaptation des rapports et de l'idéologie statutaires à une société de classes sans cesse changeante sous l'effet de ses propres contradictions et des impacts extérieurs, comme moyen de domination au service des classes dominantes, elles-mêmes transfor-

mées. D'origine agraire, l'organisation statutaire de la société indienne s'effrite dans la société industrielle en formation. »

Que l'on nous entende bien. Nous ne mettons pas en doute l'hypothèse selon laquelle la religion, en Inde comme ailleurs, aurait sinon masqué du moins légitimé de multiples formes d'oppression et d'exploitation. Nous ne contesterons pas non plus que le développement de la société moderne, capitaliste et industrielle, contribue à dissoudre l'ancienne organisation sociale, déjà profondément mutilée par des siècles de pillage et de despotisme colonial, et où aujourd'hui confluent dans des rapports sociaux nouveaux — de classes — des individus provenant de castes différentes ou hors castes. Cependant le problème n'est pas l'Inde d'aujourd'hui, mais son point de départ : l'Inde ancienne. Quelle interprétation donner du système des castes, de sa nature et donc de son origine et de son évolution au cours des siècles ? A propos de cette Inde traditionnelle, C. Meillassoux affirme que le système des castes masquait des rapports de classes — trois classes dominantes, la classe seigneuriale, la classe cléricale et la classe marchande, exploitant sous différentes formes la dernière classe, celle des Sudra. Ainsi pour cet auteur les quatre Varna définies dans les Rigveda sont des classes. Et ces classes, selon lui, correspondent à la notion d'ordre ; ces « classes-ordres » sont dissimulées et « noyées » dans un système de statuts, de castes, qui en dérivent et les masquent en même temps. On voit que dans cette analyse le marxisme est « sauf », puisqu'on a retrouvé des classes dominantes et dominées, dissimulées au cœur d'un système social exotique en apparence tout autre.

12. « Si l'homme en tant qu'appendice organique du terroir est conquis avec lui, il est conquis comme l'une des conditions de la production et c'est ainsi que naissent l'esclavage et le servage qui bientôt falsifient et modifient les formes primitives de toutes les entités communautaires et même deviennent leur base. » (*Grundrisse*, p. 391 de l'édition allemande et pp. 200-201 de l'édition française.)

13. J.-P. VERNANT, « Remarques sur la lutte de classe dans la Grèce ancienne », *Eirene* IV, Prague, 1965, pp. 5-19 ; particulièrement p. 17.

14. Marx entrevoyait un mécanisme analogue lorsqu'il disait des patriciens romains : « Comme le patricien représente l'entité communautaire à un degré supérieur, il est le *possessor* de l'*ager publicus* et il en use par l'intermédiaire de ses clients etc. (se l'approprie aussi peu à peu). » (*Grundrisse*, p. 382 de l'édition allemande et p. 190 de l'édition française.)

15. Cette hypothèse est avancée avec beaucoup de force par

Robert A. PASTUG dans son article : « Classes and Society in Classical Greece », *Arethusa* 8 (1), 1975, pp. 85-117.

16. L'intérêt également du système des castes est de faire apparaître de façon spectaculaire le rôle des tabous qui entourent l'accomplissement de chaque activité sociale et qui en réservent ou en imposent l'accomplissement à certains groupes sociaux seulement, à l'exclusion de tous les autres. La production de ces interdits est donc une des conditions mêmes de la spécialisation de chacun des groupes sociaux en des tâches héréditaires. L'originalité du système des castes est l'existence d'un système de représentations philosophico-religieuses, d'une théorie hiérarchisant toutes les activités sociales et tous les groupes sociaux qui les accomplissent en une échelle graduée de degrés d'impureté ou de pureté. Dans ce système, le pouvoir « politique », maître de la force physique et de la violence armée, doit se subordonner au religieux et en reçoit légitimation. Dans les sociétés segmentaires dites primitives, il n'y a pas en général d'exclusive portée sur la plus grande partie des activités matérielles et sociales que chaque groupe doit produire pour se reproduire. Chaque segment, qu'il soit ou non un groupe local et/ou de parenté, a la compétence et le droit de pratiquer la chasse s'il s'agit de chasseurs ou l'agriculture chez les agriculteurs. Il a compétence pour marier ses membres, transmettre leurs biens. La plupart du temps quand des groupes particuliers sont spécialisés dans certaines tâches à l'exclusion des autres, c'est au niveau des pratiques rituelles destinées à reproduire (par des moyens à nos yeux imaginaires) la communauté en tant que *telle* et dans ses rapports avec *l'univers*. C'est d'ailleurs le plus souvent à partir de ce domaine — de l'interprétation religieuse du monde et des pratiques rituelles qu'elle induit — qu'une division sociale du travail se développe, la chasse à l'ours par exemple étant réservée à certains groupes ou à certains individus qui en possèdent les pouvoirs magico-religieux. La codification-légitimation de la division des tâches entre les groupes sociaux et leur valorisation inégale au sein d'un vaste système de représentation religieuse construit sur l'opposition du pur et de l'impur est en quelque sorte l'application à une société complexe d'un mécanisme présent dans les sociétés de base matérielle beaucoup plus simple. C'est d'ailleurs C. Lévi-Strauss qui, dans *La pensée sauvage*, avait esquissé une comparaison entre le système des sections des aborigènes australiens et le système des castes de la société indienne.

La formation des ordres et des castes fut liée à un développement réel des forces productives qui ont permis l'abandon par de nombreux groupes sociaux de toute tâche matérielle productive pour se consacrer exclusivement à la guerre, à la prière et aux rites. Mais

l'affectation de telle tâche à tel groupe ne fut certainement presque jamais l'effet *direct* de la prise de conscience d'avoir à *diviser* les tâches pour permettre le développement de capacités *matérielles* d'agir sur la nature. La division était conçue à partir d'un système d'interprétation de l'univers et de la société, et avant tout des puissances invisibles qui sont supposées en commander la reproduction. D'où le caractère matériellement, technologiquement, *arbitraire* de multiples aspects de la division du travail dans les sociétés précapitalistes à ordres ou à castes.

17. Cf. *supra*, chap. 3 et 4.

APPENDICE

Note sur les deux usages et les deux sens du mot « classe » chez Marx

La notion de classe chez Marx fait l'objet depuis des décennies d'âpres controverses sans issue définitive, semble-t-il, malgré le flot d'articles et de livres qu'elle suscite. Il nous a paru de bonne méthode de revenir aux textes mêmes de Marx où se trouvent employés les mots *Stand* (ordre, état) et *Klasse* (classe) pour en analyser avec précision le contexte théorique.

Cette relecture nous a permis de constater que Marx utilise le mot classe avec deux intentions différentes, lui conférant de la sorte deux sens qui parfois s'opposent : un sens restreint désignant les groupes sociaux qui composent la société moderne capitaliste, et entre lesquels existent des rapports de domination et d'exploitation fondés *exclusivement sur la place* distincte de ces groupes *dans le procès capitaliste de production*, c'est-à-dire à la fois sur leur situation par rapport aux moyens de production et aux résultats du procès de travail, et sur leur rôle dans le procès de travail. Bref les classes sont des groupes sociaux qui sont entre eux dans des rapports de domination et d'exploitation pour des raisons exclusivement *économiques*, c'est-à-dire à la fois matérielles et sociales. C'est en cela que les classes de la société moderne ne sont pas des ordres. Elles naissent de la décomposition de la société féodale, elles s'opposent aux

ordres, puis les remplacent quand ils ont disparu, soit d'eux-mêmes, soit sous l'effet de révolutions sociales.

Dans son second sens, le concept de classe est utilisé de façon générique, c'est-à-dire d'une manière qui subsume aussi bien les ordres et les castes des sociétés précapitalistes que les classes de la société capitaliste. Cet usage générique a pour effet d'annuler les différences spécifiques entre ordre, caste et classe, et de faire que Marx emploie alors de façon équivalente l'un ou l'autre terme pour désigner les ordres des sociétés étatiques précapitalistes, antiques ou féodales. On trouve ces deux usages du concept de classe aussi bien dans *L'Idéologie allemande* (1845-1846) que dans le *Manifeste du Parti communiste* (1848), mais dans des proportions inverses. Dans *L'Idéologie allemande* la distinction entre ordre et classe est soigneusement faite, et c'est le concept spécifique qui domine. Dans le *Manifeste*, œuvre de combat, c'est le concept générique. L'accent alors est mis à dessein sur l'existence des classes et sur le rôle de la lutte des classes dans l'histoire. On doit se demander ce qui a poussé Marx, habituellement soucieux de ne pas faire un usage anachronique des concepts, à utiliser au sens générique celui de classe, à effacer sa différence spécifique d'avec celui d'ordre, et par conséquent à généraliser à d'autres époques et pour d'autres sociétés un concept qui, à strictement parler, ne s'applique qu'aux sociétés modernes capitalistes (et bien entendu aujourd'hui aux sociétés qui se réclament du socialisme).

Notre réponse est que Marx a été entraîné à substituer le terme de classe à celui d'ordre et à les traiter comme équivalents parce qu'il a voulu mettre *en évidence* deux idées : que les ordres comme les classes reposaient sur des rapports d'exploitation et d'oppression, et que leur naissance et leur disparition correspondaient à des étapes différentes du développement de la production des conditions matérielles de l'existence, quelles que soient les explications souvent largement illusoire que chaque époque, chaque société, avait pu se donner d'elle-même.

En définitive, pour Marx, le mode de production capitaliste, en se développant, aurait fait apparaître, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, le rôle déterminant du développement des forces productives et des rapports de production dans l'évolution de la société et de l'histoire. C'est la prise de conscience de ce rôle déterminant, jusqu'alors en partie occulté ou nié, qui met au grand jour le caractère souvent largement illusoire des interprétations que chaque société se faisait d'elle-même et de l'univers. Le matérialisme historique de Marx n'est rien d'autre que la généralisation de ces vues théoriques à toutes les époques antérieures et ultérieures de l'histoire de l'humanité. C'est ce que Marx a accompli dans *L'Idéologie allemande*.

« Jusqu'ici, toute conception historique a, ou bien laissé complètement de côté cette base réelle de l'histoire, ou l'a considérée comme une chose nécessaire, n'ayant aucun lien avec la marche de l'histoire. De ce fait l'histoire doit toujours être écrite d'après une norme située en dehors d'elle [...] Les rapports entre les hommes et la nature sont de ce fait exclus de l'histoire, ce qui engendre l'opposition entre la nature et l'histoire. Par conséquent, cette conception n'a pu voir dans l'histoire que des grands événements historiques et politiques, des luttes religieuses et somme toute théoriques, et elle a dû, en particulier, partager pour chaque époque historique *l'illusion de cette époque*. Mettons qu'une époque s'imagine être déterminée par des motifs purement "politiques" ou "religieux", bien que "politique" et "religion" ne soient que des formes de ses moteurs réels : son historien accepte alors cette opinion. » (*L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968, pp. 70-71).

Et voici la formule générale du matérialisme historique :

« Des individus déterminés qui ont une activité pro-

ductive selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés. Il faut que, dans chaque cas particulier, l'observation empirique montre dans les faits et sans aucune spéculation ni mystification, le lien * [*Zusammenhang*] entre la structure [*Gliederung*] sociale et politique et la production » (pp. 49-50).

Ce n'est donc pas pour faire découvrir des classes cachées derrière les ordres, ou contenues en eux, que Marx a traité les ordres comme des classes. Ce n'est pas pour faire voir autre chose, mais pour faire voir autrement les faits déjà connus des historiens (et des ethnologues). C'est pour chercher d'autres raisons que celles qu'avaient pu avancer les acteurs de l'histoire. Sur le plan linguistique, l'usage du mot classe par Marx est non seulement ambivalent mais ambigu, et cette ambiguïté existera toujours, puisque c'est écrit. Mais sur le plan de l'analyse conceptuelle, l'ambiguïté disparaît dès que l'on a reconstruit les textes par leur contexte, retrouvé la logique de la démarche de Marx, la nature exacte de ses questions et de ses réponses.

Voici, pour appuyer cette interprétation, quelques unes des pièces du dossier.

I — ORIGINE DU CONCEPT

Marx n'a pas inventé le concept de classe. Il l'a recueilli d'une double filiation : celle des économistes français et anglais (Quesnay, Smith, Ricardo...) et celle des historiens, surtout français, de la bourgeoisie (Guizot, A. Thierry...).

- *Lettre de Marx à J. Weydemayer, 5 mars 1852 :*

« En ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, pas plus que la lutte

* Le mot *Zusammenhang* gagnerait à être traduit par « connexion » plutôt que par « lien ».

qu'elles s'y livrent. Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient décrit l'anatomie économique. Ce que j'ai apporté de nouveau, c'est : 1) de démontrer que l'existence des classes n'est liée qu'à des phases historiques déterminées du développement de la production ; 2) que la lutte des classes mène nécessairement à la dictature du prolétariat ; 3) que cette dictature elle-même ne représente qu'une transition vers l'abolition de toutes les classes et vers une société sans classes. » (*Lettres sur le Capital*, Paris, Éditions Sociales, 1964, pp. 58-59.)

- *Quelques références des économistes.*

— F. Quesnay : « La Nation est réduite à trois classes de citoyens, la classe productive, la classe des propriétaires et la classe stérile. » (*Tableau économique de la France*, 1758. Nouvelle édition : Paris, Calmann-Lévy, 1969).

— A. Smith : « Ces trois grandes classes sont les classes primitives et constituantes de toute société civilisée, du revenu desquelles toute autre classe tire son revenu [...] Des trois classes, celle des propriétaires fonciers est la seule à laquelle son revenu ne coûte ni travail ni souci, mais à laquelle il vient pour ainsi dire de lui-même et sans qu'elle n'y apporte aucun dessein ni plan quelconque... » (*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776. Trad. française de G. Garnier, Paris, Guillaumin, 1843, pp. 322-323).

— D. Ricardo : « Le produit de la terre, tout ce qui est tiré de sa surface par l'application conjuguée du travail, des machines et du capital se répartit entre trois classes de la communauté, à savoir, le propriétaire du sol, le propriétaire du bétail ou du capital nécessaire à sa culture et les travailleurs qui, par leur

industrie cultivent ce sol. » (*Principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1817.)

II — QUELQUES TEXTES OÙ LE CONCEPT DE CLASSE A UN SENS SPÉCIFIQUE ET OÙ ORDRE ET CLASSE SONT DES CONCEPTS *DIS-TINCTS* RENVOYANT A DES RÉALITÉS ET A DES ÉPOQUES HISTORIQUES *DIFFÉRENTES* :

• *L'Idéologie allemande* (1845-1846)

« Ce n'est que très lentement que la *classe* bourgeoise se forma à partir des nombreuses bourgeoisies locales. L'opposition entre les rapports existants et aussi le mode de travail que cette opposition conditionnait transformèrent en même temps les conditions de vie de chaque bourgeoisie en particulier pour en faire des conditions de vie communes à tous les bourgeois et indépendantes de chaque individu isolé [...] Avec la liaison entre les différentes villes, ces conditions communes se transformèrent en conditions de classe... » (p. 92).

« Du seul fait qu'elle est une *classe* et non plus un *ordre*, la bourgeoisie est contrainte de s'organiser sur le plan national, et non plus sur le plan local, et de donner une forme universelle à ses intérêts communs » (p. 105).

« L'indépendance de l'État n'existe plus aujourd'hui que dans les seuls pays où les ordres ne sont pas encore entièrement parvenus dans leur développement au stade des classes et jouent encore un rôle, alors qu'ils sont éliminés dans les pays plus évolués... » (p. 105).

« La différence de la classe avec l'ordre apparaît surtout dans l'opposition entre bourgeoisie et prolétariat » (p. 95).

• *Manifeste du Parti communiste* (1848)

« La bourgeoisie est elle-même le produit d'un long processus de développement, d'une série de révolu-

tions dans le mode de production et d'échange. Chaque étape de développement de la bourgeoisie s'accompagnait d'un progrès des seigneurs féodaux, association armée s'administrant elle-même dans la commune, ici république urbaine indépendante [comme en Italie ou en Allemagne], là tiers état taillable et corvéable de la monarchie [comme en France], puis durant la période manufacturière, contrepoids de la noblesse féodale dans la monarchie féodale ou absolue, pierre angulaire des grandes monarchies, la bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie et du marché mondial, s'est finalement emparée de la souveraineté politique exclusive dans l'État représentatif moderne. » (Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 39 — édition bilingue.)

« A mesure que grandit la bourgeoisie, c'est-à-dire le capital, se développe aussi le prolétariat, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'à condition de trouver du travail et qui n'en trouvent que si leur travail accroît le capital » (p. 49).

Enfin, n'oublions pas que, dans le procès historique qui transforme la bourgeoisie d'ordre en classe, il est un moment, une époque où elle est déjà objectivement « en soi » une classe, mais elle ne l'est pas encore « pour soi », elle n'a pas conscience de soi comme telle et se comporte encore comme un ordre subordonné à la noblesse et au clergé :

« Les conditions économiques avaient d'abord transformé la masse du pays en travailleurs. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des intérêts communs. Ainsi cette masse est *déjà une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même*. Dans la lutte, dont nous n'avons signalé que quelques phases, cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même. Les intérêts qu'elle défend deviennent des intérêts de classe. Mais la lutte de classe à classe est une lutte *politique*.

« Dans la bourgeoisie, nous avons deux phases à distinguer : celle pendant laquelle elle se constitua en classe sous le régime de la féodalité et de la monarchie absolue, et celle où, déjà constituée en classe, elle renversa la féodalité et la monarchie, pour faire de la société une société bourgeoise. La première de ces phases fut la plus longue et nécessita les plus grands efforts. Elle aussi avait commencé par des coalitions partielles contre les seigneurs féodaux.

« On a fait bien des recherches pour retracer les différentes phases historiques que la bourgeoisie a parcourues, depuis la commune jusqu'à sa constitution comme classe. » (*Misère de la philosophie*, 1847. Paris, Éditions Sociales, 1961, pp. 177-178.) Souliné par nous.

III — QUELQUES TEXTES OÙ LE CONCEPT DE CLASSE EST EMPLOYÉ EN UN SENS GÉNÉRIQUE ET OÙ CLASSE ET ORDRE DEVIENNENT DES TERMES ÉQUIVALENTS

● *L'Idéologie allemande*

« Les rapports de classes entre citoyens et esclaves [dans l'Antiquité] ont atteint leur complet développement » (p. 47).

« La troisième forme est la propriété féodale ou propriété par ordres. [...] La structure [*Gliederung*] hiérarchique de la propriété foncière et la suzeraineté militaire qui allait de pair avec elle conférèrent à la noblesse la toute-puissance sur les serfs. Cette structure féodale, tout comme l'antique propriété communale, était une association contre la classe productrice dominée, à ceci près que la forme de l'association et les rapports avec les producteurs immédiats étaient différents parce que les conditions de production étaient différentes » (pp. 48-49).

« A l'apogée du féodalisme, [...] la division [*Gliede-*

rung] en ordres était à vrai dire très fortement marquée...

« La réunion de pays d'une certaine étendue en royaumes féodaux était un besoin pour la noblesse terrienne comme pour les villes. De ce fait, l'organisation de la classe dominante, c'est-à-dire de la noblesse, eut partout un monarque à sa tête » (p. 49).

« Tout au long de l'histoire notamment, qui a toujours vu jusqu'ici le règne d'une classe, où les conditions de vie d'un individu ont toujours coïncidé avec celles d'une classe, où la mission pratique de toute classe montante devrait donc apparaître à chacun de ces individus comme une mission *universelle*... » (p. 320).

● *Manifeste du Parti communiste*

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurandes et compagnon, bref oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une lutte qui finissait toujours soit par une transformation [*Umgestaltung*] révolutionnaire de la société, soit par la disparition des deux classes en lutte » (pp. 31-33).

« Dans les premières époques de l'histoire, nous trouvons presque partout une articulation * [*Gliederung*] totale de la société en ordres * [*Stände*] distincts, une gradation multiple de positions sociales [*Stellungen*]. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves ; au Moyen Âge, des seigneurs féodaux, des vassaux,

* Nous traduisons *Gliederung* par articulation et non par structuration (éd. 1972) et *Stände* par ordres et non par corps sociaux (éd. 1972) ou par classes (éd. 1951).

des maîtres de jurandes, des compagnons, des apprentis, des serfs et de nouveau dans presque chacune de ces classes, des gradations [Abstufungen] particulières. La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de luttes à celles d'autrefois. Cependant le caractère *distinctif* de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir *simplifié* les antagonismes de classes. La société tout entière se divise de plus en plus en deux grands camps hostiles, en deux grandes classes qui s'affrontent directement : la Bourgeoisie et le Proletariat » (p. 31).

Et Engels d'ajouter en note à l'édition de 1888 du *Manifeste* :

« Ou plus exactement l'histoire transmise par les textes. En 1847 la préhistoire de la société, l'organisation sociale qui a précédé toute l'histoire écrite, était à peu près inconnue... Avec la dissolution de ces communautés primitives commence la division [Spaltung, le clivage] de la société en classes distinctes et finalement opposées » (p. 31).

- *Le Capital*

« Dans le monde antique, le mouvement de la lutte des classes a surtout la forme d'un combat, toujours renouvelé, entre créanciers et débiteurs, et se termine à Rome par la défaite et la ruine du débiteur plébéien, qui est remplacé par l'esclave. Au Moyen Age, la lutte se termine par la ruine du débiteur féodal. Celui-là perd la puissance politique dès que croule la base économique qui en faisait le soutien. Cependant, ce rapport monétaire de créancier à débiteur ne fait à ces deux époques, que réfléchir à la surface des antagonismes plus profonds. » (Livre I, t. 1, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 141.)

Il serait intéressant de confronter ces textes et nos conclusions avec les interprétations qu'en ont données des auteurs comme G. Lukàcs (cf. « La conscience de classe », in *Histoire et conscience de classe* (1922). Trad. Axelos et Bois, Éditions de Minuit, 1969, pp. 67-105), N. Poulanzas (cf. *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968) ou L. Althusser (cf. L. Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968).

BIBLIOGRAPHIE

ADAMS, R.

1966 *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamian and Prehistoric Mexico*. London, Weisenfeld & Nicolson.

ALLAND, A.

1975 « Adaptation », *Annual Review of Anthropology* : 59-73.

ALTHUSSER, L. et E. BALIBAR

1968 *Lire le capital*. Paris, Maspero, t. 1.

ARISTOTE

(1977) *La Politique*. Trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Éthique à Nicomaque.

ASHERI, D.

1963 « Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece », *Historia* 12, pp. 1-21.

1966 *Distribuzioni di terra nell'antica Grecia* Torino, Memoria dell' Accademia delle Scienze di Torino.

AUSTIN, M. et P. VIDAL-NAQUET

1972 *Économies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris, A. Colin.

BALIBAR, E.

1974 *Cinq études du matérialisme historique*. Paris, Maspero.

- BAREL, Y.
1973 *Contradiction, régulation, feedback*. Grenoble, Institut de Recherche Économique et de Planification, Université des Sciences Sociales.
- BARTH, F.
« The Land Use Patterns of Migratory Tribes of South Persia », *Norsk Geografisk Tidsskrift* : 1-11.
- BASTIDE, R.
1962 *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. Paris-La Haye, Mouton.
- BENNET, R., OSBORNE, R., MILLER
1975 « Biocultural Ecology », *Annual Review of Anthropology* : 163-181.
- BENVENISTE, E.
1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit.
- BERG, R.
1975 « Land ; an Extension of the Peasant's Ego », *Anthropological Quarterly*, janv. : 4-13.
- BERNDT, R., ed.
1970 *Australian Aboriginal Anthropology*, Perth, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- BERTALANFFY, L. von
1969 *General System Theory*. New York, George Braziller, (2^e ed.).
- BIRDSELL, J.
1953 « Some Environmental and Cultural Factors influencing the Structuring of Australian Aboriginal Populations », *The American Naturalist* 834 : 171-207.
1958 « On Population Structure in Generalized Hunting and Collecting Populations », *Évolution* XII (2), pp. 189-205.
- BLOCH, E.
1959 *Das Prinzip-Hoffnung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- BLOCH, M.
1947 « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique »,

- Annales. ESC*, 2^e année (1), pp. 30-43 et (2), pp. 161-170.
- BOKONY, S.
1976 « Development of Early Stock Rearing in the Near East », *Nature* 264, nov., pp. 13-23.
- BONTE, P.
1973 « La "formule technique" du pastoralisme nomade », in J. BARRAU, P. BONTE et J.-P. DIGARD, eds., *Études sur les sociétés pastorales nomades*. Paris, CERM (Cahiers du CERM 109-110, I: *Sur l'organisation technique et économique*, pp. 6-32, multigr.).
1975 « Cattle for God. An Attempt at Marxist Analysis of the Religion of East African Herdsmen ». *Social Compass* XXII (3-4), pp. 381-396.
1977 « Non Stratified Social Formation among Pastoral Nomads », in J. FRIEDMAN & M. J. ROWLANDS, eds., *The Evolution of Social Systems*. London, Duckworth, pp. 173-200.
1978 « Aînés et prophètes. Religion et classes sociales chez les éleveurs d'Afrique de l'Est », in P. BONTE, G. DUBY ET AL., *L'apport de la théorie et des méthodes marxistes à l'étude des religions*, Paris, Centre d'études sociologiques, pp. 53-78 (Travaux et documents VI).
- BOURDIEU, P.
1972 « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales. ESC*, 27^e année (4-5), juil.-oct. N^o spécial : « Famille et société », pp. 1105-1127.
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Librairie Droz.
- BRANDENSTEIN, C. G. von
1970 « The Meaning of Section and Section Names », *Oceania* XVI (1), sept., pp. 39-49.
- BRINKMANN, C.
« Land Tenure », *Encyclopaedia of the Social Sciences* : 73-76.

- BROOKFIELD, H.-C.
1961 « The Highland Peoples of New-Guinea : A Study of Distribution and Localization ». *Geographic Journal* 127, pp. 436-448.
- BROOKFIELD, H.-C. & P. BROWN
1963 *Struggle for Land*. Melbourne, Oxford University Press.
- CARTIER, M., ed.
1983 *Le travail et ses représentations*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- CHELHOD, J.
1971 *Le Droit dans la Société Bédouine*, Paris, Librairie Marcel Rivière.
- CLASTRES, P.
1974 *La société contre l'État*. Paris, Éd. de Minuit.
- COHEN, B.
1975 « La notion d'*ordo* dans la Rome antique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2, pp. 257-282.
- CONKLIN, H.C.
1954 *The Relation of Hanunóo Agriculture to the Plant World*. New Haven (Conn.) (Ph. D. dissertation).
- COOK, S.
1973 « Production Ecology and Economic Anthropology : Notes toward an Integrated Frame of Reference », *Information sur les sciences sociales* 12 (1), pp. 25-52.
- DAHL, G. & A. HJORT
1976 *Having Herds : Pastoral Herd Growth and Household Economy*. Stockholm, Tiber Tryck.
- DALTON, G.
1971 *Economic Anthropology and Development : Essays on Tribal and Peasant Economies*. New York, Basic Books.
- DELEUZE, G. et F. GUATTARI
1972 *L'anti-Œdipe*. Paris, Éd. de Minuit.
- DESLER, N.W.
1965 « Native Cattle Keeping in Eastern Africa », in

- E. LEEDS & P. VAYDA, eds., *Man, Cultures and Animals*. Washington, Washington University Press.
- DETIENNE, M.
(1965) « Hésiode : Crise agraire et attitude religieuse en Grèce au 8^e siècle », Berchem, Latomus.
- DIGARD, J.-P.
1973 « Histoire et anthropologie des sociétés nomades », *Annales. ESC*, 28^e année (6), pp. 1423-1435.
- 1973 « Contraintes techniques de l'élevage sur l'organisation des pasteurs nomades. Documents et perspectives de travail », in J. BARRAU, P. BONTE et J.-P. DIGARD, eds. : *Etudes sur les sociétés pastorales nomades*. Paris, CERM (*Cahiers du CERM* 109-110, I : *Sur l'organisation technique et économique*, pp. 33-50, multigr.).
- 1981 « De la nécessité et des inconvénients, pour un Baxtyâri, d'être Baxtyâri. Communauté, territoire et inégalité chez les pasteurs nomades d'Iran », in *Production pastorale et société. Actes du Colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1-3 déc. 1976*. Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, pp. 127-139.
- DUBY, G.
1973 *Guerriers et paysans. VII^e-XI^e siècles*. Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, G.
1977 *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard.
- DUMONT, L.
1966 *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- 1977 *Homo Aequalis*. Paris, Gallimard.
- DUPIRE, M.
1970 *Organisation sociale des Peul, étude d'ethnographie comparée*. Paris, Plon.
- 1975 « Exploitation du sol, communautés résidentielles et organisation lignagère des pasteurs WoDaaBe

- (Niger) », in Th. MONOD, ed., *Les sociétés pastorales en Afrique tropicale*. Published for I.A.I., London, Ibadan, Nairobi, Oxford University Press (Studies presented at the 13th International African Seminar, Niamey, Dec. 1972).
- DYSON-HUDSON, N.
1962 « Factors Inhibiting Change in an African Pastoral Society : The Karimojong of Northern Uganda », *Transactions of the New York Academy of Science XI* (24), pp. 771-801.
- DYSON-HUDSON, N. & R. DYSON-HUDSON
1970 « The Food Production System of a Semi-Nomadic Society : the Karimojong, Uganda », in P. Mac LOUGHLIN, ed., *African Food Production Systems. Cases and Theory*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- EDWARD, W.U.
1973 *La Grèce au v^e siècle*. Paris, PUF.
- EHRENBERG, V.
1976 *L'État grec*, Paris, Maspero.
- EIBL-EIBESFELDT, I.
1974 « The Myth of the Agression-Free Hunter and Gatherer Society », in : I. EIBL-EIBESFELDT ed., *Primate Agression, Territoriality and Xenophobia*, New York, Academic Press, pp. 435-457.
- FINLEY, M.
1964 « Between Slavery and Freedom », in *Comparative Studies in Society and History VI* (3), apr., pp. 233-249.
1965 « La servitude pour dettes », *Revue historique de Droit français et étranger* (2), pp. 159-183.
1973 *The Ancient Economy*. London, Chatto and Windus.
1973 *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*. La Haye, Mouton.
1973 *Studies in Land and Credit in Ancient Athens. 500-200 B.C.* New York, Arno Press.

- FORDE, D.
1970 « Ecology and Social Structure », in *The Huxley Memorial Lecture*, pp. 15-29.
- FIRTH, R.
1964 *Primitive Polynesian Economy*. London, Routledge and Kegan Paul (2^e ed.).
- FOX, R. & FLEISHING, U.
1976 « Human Ethology », *Annual Review of Anthropology*, pp. 265-288.
- FRIEDMAN, J.
1979 *System, Structure and Contradiction. The Evolution of « Asiatic » Social Formations*. Copenhagen, National muset.
- FRIEDMAN, J. & M. J. ROWLANDS, eds.
1977 *The Evolution of Social Systems*. London, Duckworth.
- FRANCKFORT, H.
1961 *La royauté et les dieux*. Paris, Payot.
- FRANCKFORT, H., J. WILSON & TH. JACOBSEN
1949 *Before Philosophy*. London, Pelican Books.
- GARLAN, Y.
1982 *Les esclaves en Grèce ancienne*. Paris, Maspero.
- GEERTZ, C.
1963 *Agricultural Involvement : The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, California University Press.
- GLUCKMAN, M.
1972 *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. Manchester, Manchester University Press.
1975 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. London, Blackwell.
- GODELIER, M.
1965 « Objet et méthodes de l'anthropologie économique », *L'Homme V* (2), pp. 32-91.
1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris, Maspero.
1970 « Préface » à CERM : *Sur les sociétés précapitalistes*.

- Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*. Paris, Éditions Sociales, pp. 14-142.
- 1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.
- 1973 « Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques », *La Pensée* 172, pp. 8-31.
- 1974 *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, Paris, Mouton.
- 1974 « Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement », *Information sur les Sciences sociales* XIII (6), pp. 31-60.
- 1982 *La production des Grands Hommes*. Paris, Fayard.
- GOGGIN, J.M. & W. STURTERANT
1964 « The Calusa, a Stratified, Non Agricultural Society », in W. GOODENOUGH, ed., *Explorations in Cultural Anthropology*. New York, McGraw Hill, pp. 179-200.
- GOODY, J.
1973 *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge-London-New York, Melbourne, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social Anthropology, 17).
- GOODY, J. & S.J. TAMBIAH
1973 *Bridewealth and Dowry*. Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Papers in Anthropology, 7).
- GULLIVER, PH.
1955 *Family Herds : A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa : The Jie and the Turkana*. London.
- HARRIS, D. S. R.
1977 « Setting down : An Evolutionary Model for the Transformation of Mobile Bands into Sedentary Communities », in : J. FRIEDMAN & M. J. ROWLANDS, eds., *The Evolution of Social Systems*. London, Duckworth.

- HARRIS, M.
1968 *The Rise of Anthropological Theory : A History of Theories of Culture*. New York, Crowell.
- HAUDRICOURT, A. G.
1962 « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* II (1), janv.-mars, pp. 40-50.
- HEGEL, G.W.F.
1939 *La phénoménologie de l'esprit*, tome 1. Paris, Éd. Moutaigne.
- HEIDER, K.
1972 « Environnement, Subsistence and Society », *Annual Review of Anthropology*, pp. 207-226.
- HEINZ, H.-J.
1972 « Territoriality among the Bushmen in General and the !Ko in Particular », *Anthropos* 67, pp. 405-416.
- HERSKOWITS, M. J.
1960 *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*. New York, Knopf.
- HIRSCHMAN, A.O.
1958 *The Strategy of Economic Development*. New Haven (Conn.), Yale University Press.
1971 *A Bias for Hope : Essays on Development and Latin America*. New Haven (Conn.) - London, Yale University Press.
- HOBHOUSE, L. T., G. C. WHEELER & M. GRINSBERG
1965 *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*. London, Routledge and Kegan Paul (1^{re} éd. : 1915).
- HOWELL, N.
1976 « The Population of the Dobe Area !Kung », in R. Lee & I. De Vore, eds., *Kalahari Hunters-Gatherers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 137-151.
1979 *Demography of the Dobe Area !Kung*, New York, Academic Press.

- IZARD, M.
1975 « Le royaume du Yatênga », in : R. CRESSWELL, ed. : *Éléments d'ethnologie*. Paris, A. Colin, II : pp. 216-248.
- JACOBS, A.
1965 « African Pastoralists. Some General Remarks », *Anthropological Quarterly* XXXVIII (3), pp. 144-153.
1968 *Maasai Marriage and Bridewealth*. University of East Africa Society and Law Workshop.
- KEENAN, J.
1977 « The concept of the Mode of Production in Hunter-Gartherer Societies », *African Studies* 36, pp. 57-69.
- KING, G.
1935 « Socioterritorial Units among Carnivores and Early Hominids », *Journal of Anthropological Research* 31, pp. 69-87.
- KLAUS, G.
1962 « Systèmes stables et ultrastables », *Recherches internationales* 29 (*La cybernétique*).
- KRAMER, S. N.
1983 *Le mariage sacré*. Paris, Berg international.
- LATTIMORE, O.
1951 « The Steppes of Mongolia and the Characteristics of Steppe Nomadism », in *Inner Asian Frontiers of China*, New York, American Geographical Society, pp. 53-102.
- LEACH, E.
1954 *Political Systems of Highland Burma*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press. (Traduction française : *Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972.)
- LEACOCK, E.
1954 « The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade », *American Anthropologist* 56 (5), pt. 2 (supplément).

- 1955 « Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi) », *Southwestern Journal of Anthropology* 11, pp. 31-47.
- LECLAIR, E. & SCHNEIDER, H.
1967 *Economic Anthropology*. New York, Rinehart, Holt and Wiston.
- LEE, R.B.
1968 « What Hunters do for a Living or How to Make out on Scarce Ressources », in R. LEE & I. DE VORE, eds., *Man, the Hunter*, Chicago, Aldine, pp. 30-38.
1969 « !Kung Bushman Subsistence : An Input-Output Analysis » in D. DAMAS, ed., *Ecological Essays*, Ottawa, National Museums of Canada, (Bulletin, n° 230).
1972 « Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the !Kung Bushmen », in B. SPOONER, ed., *Population Growth*, Chicago, M.I.T. Press, pp. 329-342.
- LEE, R.B. & I. DE VORE, eds. *Man the Hunter*. Chicago, 1968, Aldine.
- LEFEBVRE, H.
1971 *L'idéologie structuraliste*. Paris, Anthropos. (Coll. Points.)
- LE JEUNE, P.
1906 in R. G. THWAITES, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland, The Burrows Brothers Co., t. VI, VIII, XII, XIV, XX.
- LÈVÈQUE, P. et P. VIDAL-NAQUET
1964 Clisthène l'Athénien », *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 65.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1948 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF.
1962 *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
1967 *Du miel aux cendres*. Paris, Plon.
1968 « The Concept of Primitiveness », in R. LEE and I. DE

- VORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp. 349-352.
- 1972 « Structuralism and Ecology », Gildersleeve Lecture Delivered March 28, New York, Barnard College.
- 1983 *Le regard éloigné*. Paris, Plon.
- LOCKE, J.
1783 *Du gouvernement civil*, Paris, Éditions Servière.
- LORAUX, N.
1982 « Ponos. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail. » *Archeologia e Storia Antica* IV, Napoli, Istituto Universario Orientale (Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico).
- LOVEJOY, A. et G. BOAS
1965 *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, Octagon Books.
- LOWIE, R.
1928 « Incorporeal Property in Primitive Society », *Yale Law Journal* (5), March, pp. 551-563.
1943 « Property Rights and Coercive Powers of Pains Indian Military Societies », *Journal of Legal and Political Sociology* (3), pp. 59-71.
- LUKÁCS, G.
1969 *La conscience de classe*. Paris, Éditions de Minuit. (1^{re} éd. originale : 1922).
- MALINOWSKI, B.
1926 *Crime and Custom in Savage Society*, London, Routledge and Kegan Paul. (Traduit en français dans *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris, Petite bibliothèque Payot, 1980, pp. 5-80.)
- MARX, K.
(1953) « Formen, die der Kapitalistischen Produktion Vorhergehen », in *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz Verlag, pp. 375-413.
(1958) *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz Verlag.
(1975 sq.) *Le Capital*. Paris, Éditions Sociales.

- MCNETTING, R.
1971 « The Ecological Approach in Cultural Study », in *A McCaleb Module in Anthropology*. Reading (Mass.), Addison Wesley.
- MAURIN, J.
1975 « Esclavage, parenté et cité ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2, pp. 221-230.
à paraître « *Labor, opus, operae*. Représentations du travail dans la Rome antique ». Communication au séminaire sur les représentations du travail organisé au Collège de France sous la direction de C. Lévi-Strauss et M. Godelier, janv. 1981.
- MEEK, R.L.
1976 *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MEGGITT, M.
« Understanding Australian Aboriginal Society : Kinship Systems or Cultural Categories », in P. REINING, ed. : *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Washington, The Anthropological Society of Washington, pp. 64-87.
- MEILLASSOUX
1973 « Y a-t-il des castes en Inde ? », *Cahiers internationaux de Sociologie* LIV, janv.-juin, pp. 5-29.
- MILSUM, J.N., ed.
1968 *Positive Feedback*. Oxford-Londres, Pergamon Press.
- MURRA, J.
1958 « On Inca Political Structure », in *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies*, Seattles, University of Washington Press, pp. 30-41.
1972 *El « control vertical » de un maximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huanuco (Perú), Universidad Hermilio Valdizan.
- OLIVER, S. C.
1962 *Ecology and Cultural Continuity as Contributing Factors in the Social Organization of the Plains Indians*. Berkeley, University of California Press.

- PARAIN, Ch.
1963 « Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique », *La Pensée* 108, avr., pp. 3-25.
- PASTUG, A.
1975 « Classes and Society in Classical Greece », *Arethusa* 8 (1), pp. 85-117.
- PEČIRKA, J.
1963 « Land Tenure and the Development of the Athenian Tenure », *Geras. Studies presented to Georges Thomson*. Prague, pp. 183-201.
1966 « The formula for the Grant of ἔγκτησις in Attic Inscriptions », *Acta Universitatis Carolinae*, Prague.
- PETERSON, N.
1972 « Totemism Yesterday : Sentiment and Local Organization among the Australian Aborigines », *Man* 31, pp. 12-32.
1975 « Hunter-Gatherer Territoriality : The Perspective from Australia », *American Anthropologist* 77, pp. 53-68.
- POLANYI, K.
1983 *La grande transformation*. Préface de L. Dumont. Paris, Gallimard.
- POLANYI, K. et C. ARENSBERG
1975 *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris, Larousse.
- POULANZAS, N.
1968 *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris, Maspero.
- POWELL, H.A.
1969 « Territory Hierarchy and Kinship in Kiriwina », *Man* 4, pp. 580-664.
- PSEUDO-ARISTOTE
(1958) *Les Économiques*. Trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

- PRATTIS, J.I.
1973 « Competing Paradigms and False Polemics in Economic Anthropology », *Anthropological Quarterly* 46 (4), pp. 278-296.
- RAPPAPORT, R.A.
1967 « Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People », *Ethnology* 6 (1), pp. 17-29.
1969 *Sanerity and Adaptation*. (Burg-Wartenstein Symposium, July).
1971 « The Flow of Energy in an Agricultural Society », *Scientific American* 224 (3), sept., pp. 116-131.
1979 *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond (Cal.), North Atlantic Books.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.
1976 « Cosmology as Ecological Analysis. A View from the Rain Forest », *Man* 11 (3), sept., pp. 307-318.
- RICHARDS, A.
1939 *Land, Labor and Diet in Northern Rhodesia*. Oxford, Oxford University Press.
- RICHARDS, A. ed.
s.d. *Economic Development and Tribal Change*. Cambridge, W. Heffer.
- RIGBY, P.
1969 *Cattle and Kinship among the Gogo. A Semi-pastoral Society of Central Tanzania*. London-Ithaca, Cornell University Press.
- ROBBINS, L.
1947 *Essai sur la nature et la signification de la science économique*. Paris, Librairie Médicis.
- SAHLINS, M.
1969 « Economic Anthropology and Anthropological Economics », *Information sur les sciences sociales* 8 (5), pp. 13-33.
1972 *Stone-Age Economics*. Chicago (Ill.), Aldine.

- SHEPARD, P. & MCKINLEY, D., eds. (1969). *The Subversive Science. Essays toward an Ecology of Man*. Chicago (Ill.), Houghton Mifflin.
- SALISBURY, R.
1962 *From Stone to Steel. Consequences of a Technological Change in New-Guinea*. Melbourne, Melbourne University Press.
- SAUER, C.
1952 *Agricultural Origins and Dispersal*. New York, The American Geographical Society.
- SMITH, R.L.
1972 *The Ecology of Man: An Eco-System Approach*. New York, Harper and Row.
- STAHL, H.H.
1969 *Les anciennes communautés villageoises roumaines*. Paris, CNRS.
- 1955 *The Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago-London, University of Illinois Press.
- 1977 *Evolution of Ecology. Essay on Social Transformation*. Chicago-London, University of Illinois Press.
- STEVENSON, H.N.C.
The Economics of the Central Chin Tribes, Bombay.
- STEWART, J. H.
1955 a *The Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago-London, University of Illinois Press.
- 1955 b *Evolution and Ecology. Essay on Social Transformation*. Chicago-London, University of Illinois Press.
- STREHLOW, T.G.
1970 « Geography and the Totemic Landscape in Central Australia » in R. Berndt, ed., *Australian Aboriginal Anthropology*, Perth, Australian Institute of Aboriginal Anthropology, pp. 92-140.

- TEGGART, J.
1969 *The Idea of Progress*. Berkeley, University of California Press.
- TERRAY E.
1969 *Le marxisme devant les sociétés primitives*. Paris, Maspero.
- TESTARD, A.
1982 *Les sociétés de chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris, Société d'ethnographie.
- Thucydide. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*.
- TURNBULL, C.
1961 *The Forest People*, New York.
- 1966 *Wayward Servants*, London, Eyre-Spottiswood.
- UCKO, P. & G. DIMBLEBY
1969 *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*. Chicago, Aldine.
- VAYDA, A.
1975 « New Directions in Ecology and Ecological Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, pp. 293-306.
- VAYDA, A. & RAPPAPORT, R.A.
1968 « Ecology, Cultural and Non-Cultural », in J.-A. CLIFTON, ed., *Introduction to Cultural Anthropology*. Boston (Mass.), Houghton Mifflin, pp. 477-497.
- VERNANT, J.-P.
1963 *Les origines de la pensée grecque*. Paris, PUF.
- 1965 « Remarques sur la lutte des classes dans la Grèce ancienne », *Eirene, Studia Graeca et Latina IV*, pp. 5-19.
- 1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.
- VERLINDEN, C.
1977 *L'esclavage dans l'Europe médiévale I: Péninsule ibérique, France*. Gent, Rijksuniversiteit te Gent.
- WEBER, M.
1971 *Économie et société*. Paris, Plon.

- WILL, Éd.
1972 *Le monde grec et l'Orient*, Paris, PUF.
- WILMSEN, E.
1973 « Interaction Spacing Behavior and the Organisation of Hunting Bands », *Journal of Anthropological Research*, XXIX (1), pp. 1-31.
- WOODBURN, J.
« An Introduction to Hadza Ecology » in R. LEE & I. DE VORE, eds., *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, pp. 49-55.
- WOLF, E.
1982 *Europe and the People without History*. Berkeley-London, University of California Press.
- WOOLFSON, Ch.
1982 *The Labour Theory of Culture*. London, Routledge & Kegan Paul.
- YENGOYAN, A.
1968 « Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections », in R. LEE & I. DE VORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp. 185-199.
- 1972 « Biological and Demographic Components in Aboriginal Australian Socio-Economic Organization », *Oceania* (43), pp. 85-95.



TABLE DES MATIÈRES

<i>L'IDÉEL ET LE MATÉRIEL</i>	9
I. L'APPROPRIATION MATÉRIELLE ET SOCIALE DE LA NATURE	
1. Écosystèmes et systèmes sociaux	43
2. Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes	99
II. LA PART IDÉELLE DU RÉEL	
3. La part idéale du réel	167
4. Le rôle de la pensée dans la production des rapports sociaux	221
III. CONSIDÉRATIONS CRITIQUES MAIS NON POLÉMIQUES	
5. Karl Polanyi et la « place changeante » de l'économie dans les sociétés	231
6. Le politique comme rapport de production. Dialogue avec Édouard Will	269
IV. ORDRES, CASTES, CLASSES	
7. Ordres, castes, classes	295
Appendice	319
Bibliographie	331

