



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES

Étienne Bolduc

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (Science Politique)

GRADE / DEGRÉ

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Le politique dans les sociétés amérindiennes sans État:  
dialogue entre le *bon sauvage* et le *vrai sauvage*

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Dalie Giroux

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Dimitrios Karmis

Georges E. Sioui

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**Le politique dans les sociétés amérindiennes sans État :  
dialogue entre le *bon sauvage* et le *vrai sauvage***

**Étienne Bolduc**

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences  
du programme de maîtrise

Département des sciences politiques  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

© Étienne Bolduc, Ottawa, Canada, 2008



Library and  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
*ISBN: 978-0-494-48587-3*  
*Our file* *Notre référence*  
*ISBN: 978-0-494-48587-3*

**NOTICE:**

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

**AVIS:**

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

# TABLE DES MATIÈRES

Résumé de la thèse ..... v

Remerciements ..... vi

## **INTRODUCTION** ..... 1-8

Le défi posé par le *sauvage* ..... 3-4

Le développement de l'anthropologie ..... 4-5

La *renaissance amérindienne* ..... 6-8

## **CHAPITRE I**

QUESTION GÉNÉRALE ..... 9

REVUE DE LITTÉRATURE ..... 10-33

Tentatives interdisciplinaires et limites épistémologiques ..... 10-19

Exploration de deux courants particuliers ..... 19-28

    Le *bon sauvage* de l'anthropologie ..... 20-23

    Le *vrai sauvage* de la pensée autochtone ..... 24-28

Un lieu de rencontre pour Clastres et Deloria ..... 28-33

QUESTION SPÉCIFIQUE ..... 34

CADRE CONCEPTUEL ..... 34-42

    Définition des sociétés sans État ..... 35-38

    Parenté continentale des sociétés sans État ..... 39-42

HYPOTHÈSE DE RECHERCHE ..... 42-43

CORPUS DE RECHERCHE ..... 43-46

MÉTHODES DE RECHERCHE ..... 46-47

OBJECTIFS ..... 48-50

## **CHAPITRE 2**

<b>ANALYSE DESCRIPTIVE .....</b>	<b>51-98</b>
La place du chef .....	55-64
Harmonie intérieure du groupe : justice et lois .....	65-74
L'aspect économique .....	75-82
La communauté et ses rapports avec l'extérieur.....	83-92
Une catharsis du pouvoir.....	93-98

## **CHAPITRE 3**

<b>ANALYSE EXPLICATIVE.....</b>	<b>99-137</b>
Si le <i>bon sauvage</i> est <i>vrai</i> : constat et réalisme.....	106-119
L'État est une institution... ..	107-109
...réifiée... ..	109-110
...et formelle... ..	111-112
...qui dissout les liens étroits entre individus .....	112-114
La médiation.....	114-119
Si le <i>vrai sauvage</i> est <i>bon</i> : vœu et idéalisme .....	120-137
Clastres le critique.....	121-125
Deloria le militant .....	125-131
Le nouveau mythe du sauvage sauveur.....	131-133
Les dangers de l'utopie .....	133-137

## **CONCLUSION .....**

**138-145**

## **ANNEXES .....**

**146-150**

ANNEXE A : Plan schématique de la thèse .....	146
ANNEXE B : L'enfant putatif.....	147-149
ANNEXE C : Publicité d'une chamane.....	150

## **BIBLIOGRAPHIE .....**

**151-159**

## **LISTE DES TABLEAUX ET DES FIGURES**

<b>Tableau 1</b> – Aperçu de la démarche.....	36
<b>Tableau 2</b> – Typologie de Durkheim .....	38
<b>Tableau 3</b> – Les récits en trois temps.....	128
<b>Figure 1</b> – Avec ou sans État.....	116
<b>Figure 2</b> – Stratégie de Deloria .....	131

## Résumé de la thèse

Constatant une absence de dialogue entre l'anthropologie (discours sur les sociétés dites *primitives*) et la pensée autochtone (discours sur les sociétés *traditionnelles*) en ce qui concerne la question du politique, le projet tente de recréer un pont entre ces deux disciplines par le biais d'une analyse philosophique des *sociétés sans État*. L'approche comparative vise à faire entrer en relation un représentant de chaque discipline : Clastres, un anthropologue français accusé de reproduire le mythe du *bon sauvage*, et Deloria, un intellectuel sioux qui prétend décrire le *vrai sauvage*. En permettant ce dialogue entre le *bon* et le *vrai sauvages*, il en ressort l'idée que le refus d'une médiation formelle dans les sociétés *a-étatiques* explique à la fois la non-coercition et l'égalité. Par contre, il est fort possible que les deux auteurs se rencontrent dans une utopie semblable. Le premier pour sortir de l'Occident ; le second, de la colonisation.

## **Remerciements**

Mes premiers remerciements vont d'abord à ma directrice de thèse Dalie Giroux. Grâce à son jugement sagace, elle a admirablement bien compris mes intérêts et mes aspirations et, par conséquent, elle a su me fournir de nombreux conseils pertinents pour l'avancement de mon travail. Son aide et ses encouragements m'ont permis d'accomplir les objectifs que je m'étais fixés. Je tiens également à remercier toutes les personnes qui ont eu la gentillesse et la patience de lire ma longue thèse pour m'offrir leurs impressions, en particulier les examinateurs Georges E. Sioui et Dimitri Karmis. De plus, je m'en voudrais d'oublier de mentionner au passage ma famille qui, à sa manière, m'a inspiré toutes ces idées qui mûrissent en moi depuis le tout jeune âge. Finalement, je suis très reconnaissant envers Marie-Ève Beauchemin-Turcotte dont les critiques constructives m'ont donné l'occasion de voir sous un angle nouveau la philosophie politique.

Quand découvrira-t-on l'Amérique ?<sup>1</sup>

Jack Weatherford

*Le progrès ne consiste pas à grimper les divers échelons qui mènent de l'ancien assemblage culturel jusqu'à la république moderne, uniforme et imaginaire, d'où on peut classer et juger les autres, moins évolués, qui sont restés loin en bas, sur les échelons inférieurs.*<sup>2</sup>

James Tully

## INTRODUCTION

---

L'*autre* a toujours fasciné les esprits, qu'on le qualifie de *barbare*, d'*infidèle* ou de *sauvage*. Afin de mieux saisir ses particularités et ses étrangetés, il a été mis en relief avec la Civilisation, la Chrétienté ou l'Occident. Dans le cas des sociétés amérindiennes précolombiennes, l'archétype du *sauvage* a été dessiné en opposition avec l'homme occidental. Cette dichotomie est encore aujourd'hui la trame de fond sous-jacente à deux disciplines académiques : l'anthropologie et la pensée autochtone. La première, qui est une quête à partir d'un extérieur, et la seconde, qui se veut une recherche effectuée de l'intérieur, ont tenté de synthétiser les traditions et les pratiques politiques du *sauvage* tout en faisant ressortir les caractéristiques propres à l'Occident. Mais constatant une absence de dialogue entre l'anthropologie (discours sur les sociétés dites *primitives*) et la pensée autochtone (discours sur les sociétés *traditionnelles*), nous nous sommes proposé de créer un pont entre ces deux disciplines par le biais d'une analyse philosophique de leur organisation politique. En reprenant ce jeu binaire du *sauvage* et de l'Occident, notre travail vise à mettre en relation deux types de sociétés : société sans État et société avec État. Notre intuition nous pousse à considérer l'État, qui est notre objet principal d'attention, comme une machine formellement

---

<sup>1</sup> Jack Weatherford, *Ce que nous devons aux Indiens d'Amérique et comment ils ont transformé le monde*, traduit par Manuel van Thienen, Paris : Albin Michel, 1993, p. 271.

constituée de rouages utiles à la gestion, autrement dit, comme un organe figé et rigoureusement organisé en vue de rendre le politique efficace. Plus précisément, l'État semble être le prolongement d'une spécialisation nécessitant la mise en place d'une série de relations entre ceux qui ordonnent et les autres qui obéissent.

Ceci dit, l'approche comparative que nous avons adoptée tente de faire entrer en communication un représentant de chaque discipline : Pierre Clastres, un anthropologue français accusé de reproduire le mythe du *bon sauvage*, et Vine Deloria Junior, un intellectuel sioux qui prétend en quelque sorte décrire les traditions du *vrai sauvage*. Une précision s'impose ici pour le mot *sauvage* qui a longtemps porté en lui de lourdes connotations négatives. L'usage que nous faisons du terme est dépouillé des préjugés se rapportant à une théorie évolutionniste désuète. Il est employé pour faire référence à l'Autochtone précédant la colonisation et vivant dans une société sans État, c'est-à-dire sans constitution formellement établie qui consacrerait la division sociale. Le *sauvage* agit donc à titre d'antinomie de l'Occident. Ainsi, le fait de renouer avec cet imaginaire du *sauvage* nous permet de comparer les interprétations *blanche* (point de vue de l'anthropologue) et *rouge* (point de vue du penseur amérindien) au sujet de ces sociétés amérindiennes. Il est à noter que ces couleurs ne représentent pas un carcan racial. Elles marquent plutôt une distinction entre les analyses issues des quêtes externe et interne. Cet antagonisme entre *blanc* et *rouge* est une pièce de plus dans le jeu dont nous avons tiré les plans. Il s'ajoute aux dichotomies entre *sauvage* et occidental, sans État et avec État, pensée amérindienne et anthropologie, Deloria et Clastres, *vrai sauvage* et *bon sauvage*, réalisme et idéalisme. Nous voyons là une manière originale de suppléer au manque d'échanges entre ces représentations rivales en

---

<sup>2</sup> James Tully, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 181.

faisant intervenir la philosophie politique. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, essayons de comprendre l'anthropologie et la pensée amérindienne selon une perspective historique, soit de la colonisation à la *renaissance autochtone*, afin de saisir le développement de leur discours respectif sur le *sauvage* et sa conception du politique.

### **Le défi posé par le *sauvage***

L'organisation politique du *sauvage* a été longtemps un objet d'études négligé par la pensée politique. Ce manque d'intérêt s'explique certainement par le dogme du progrès selon lequel l'histoire humaine évolue selon un mode linéaire. L'Occident, qui croit avoir traversé auparavant ces étapes primitives de développement, a toisé avec condescendance les autres civilisations qui lui apparaissaient attardées, et ce, en se plaçant comme référent historique.<sup>3</sup> Néanmoins, avec la *découverte* d'un nouveau continent, les Amérindiens<sup>4</sup> ont forcé une série de remises en question, tant sur le plan théologique et sociologique que politique. Comme le mentionne Olive Patricia Dickason dans *Le mythe du sauvage* : « Le monde complexe révélé par la découverte des Amériques constitue un défi pour l'Occident »<sup>5</sup>. En effet, la rencontre de l'*autre* a dissout en partie l'idée d'absolu, et ceci a rendu l'Occident plus vulnérable en raison du relativisme suggéré par l'énorme diversité des cultures qui parsèment le monde. Ainsi, plusieurs penseurs ont saisi l'opportunité de reconsidérer l'approche eurocentriste. À la découverte géographique s'est donc greffée la découverte

---

<sup>3</sup> Par exemple : « Au commencement, tout le monde était comme une Amérique [...] » (John Locke, *Traité du gouvernement civil* (Second traité), Paris : Flammarion, 1992, p. 180).

<sup>4</sup> Contrairement aux catégories administratives de l'État canadien, l'acception d'*Amérindiens* dans ce texte inclut tous les Autochtones de l'Amérique y compris les Inuit. Ainsi, *amérindianité* est le fait particulier de tous les premiers habitants du continent américain. Afin d'éviter tout malentendu, le mot *Indien* sera écarté, sauf dans les cas où il est tiré d'un passage d'un commentateur ou d'une expression largement répandue. Voir à cet effet l'article de Louis-Edmond Hamelin, « Thèmes de l'autochtonie canadienne », dans *Recherches sociographiques*, Vol. XXXV, Numéro 3, 1994, pp. 421-432.

philosophique du Nouveau monde. Par ailleurs, dans la littérature européenne de l'époque, l'étranger est souvent mis en scène afin d'amener subtilement la critique. L'*autre* agit comme une projection de soi. L'Amérique, le terreau le plus fertile de toutes les conjectures, inspire énormément les penseurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le baron de Lahontan est l'un des premiers à mettre les mots dans la bouche d'un *sauvage* d'Amérique. Louis-Armand de Lom d'Arce baron de Lahontan (1666- v. 1715) est un voyageur français qui a écrit les *Mémoires de l'Amérique septentrionale*. L'auteur s'emploie à faire parler un personnage nommé Adario, un Huron-Wendat qui discourt sur l'Europe avec des interlocuteurs occidentaux tout en mettant en relief leurs différences. Selon Apostolidès, le *sauvage* inventé par Lahontan tient « la place de l'impensé de l'Occident »<sup>6</sup>. L'exercice consiste à vilipender les us et coutumes du vieux continent.

### **Le développement de l'anthropologie**

L'attrait pour le *sauvage américain* est prouvé par la multitude des recueils de navigateurs qui sont imprimés à l'époque. Suite aux récits des voyageurs, les notes des missionnaires prennent le relais dans la quête de l'*autre*. Joseph-François Lafitau, par exemple, est souvent mentionné comme un ecclésiastique qui a tenté de comprendre, d'une manière assez honnête, la culture amérindienne. Mais étant donné l'interprétation souvent biaisée en raison du sectarisme religieux et, en parallèle, l'essor des sciences humaines au XIX<sup>e</sup> siècle, une discipline, dont l'objet d'attention est l'*autre*, naît : l'anthropologie. Comme tout enfantement est nécessairement accompagné de douleurs, l'anthropologie n'y échappe

---

<sup>5</sup> Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage*, traduction de *The myth of the savage* par Jude Des Chênes, Sillery : Septentrion, 1993, p. 59.

<sup>6</sup> Jean-Marie Apostolidès, « L'altération du récit. Les *Dialogues* de Lahontan », in *Études françaises*, Vol. 22, Numéro 2, 1986, p. 84.

pas. Son développement suit les traces de l'expansion des empires et de la colonisation.<sup>7</sup> Aux États-Unis vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le discours ethnographique prend de l'importance grâce à la croyance au *vanishing indian*, que l'on peut traduire par l'*Amérindien en voie d'extinction*. Cette conviction est popularisée par *Le dernier des Mohicans*, un roman de James Fenimore Cooper publié en 1826, qui suggère, non pas sans nostalgie, que le *bon sauvage* n'est pas destiné à survivre dans un monde de progrès qui s'ouvre en Amérique. Dans son livre *The Vanishing American: white attitudes and U.S. Indian policy*, Brian Dippie insiste sur le tort causé par l'idée de l'inéluctabilité de la disparition amérindienne : « The myth of the Vanishing American accounted for the Indian's future by denying them one, and stained the tissue of policy debate with fatalism. »<sup>8</sup> Les cultures amérindiennes sont vouées à un cul-de-sac. Aussi bien alors stopper l'agonie en assimilant les Amérindiens. Ainsi, des politiques d'acculturation sont établies, certaines pratiques traditionnelles sont interdites, et les tribus sont refoulées toujours plus loin vers l'Ouest. Tout est mis en œuvre pour supprimer le *problème indien*. Compte tenu du peu de temps alloué aux recherches avant que l'Autochtone d'Amérique ne disparaisse – telle est la rumeur répandue –, les experts en anthropologie<sup>9</sup> se ruent littéralement dans les réserves du Nord et les forêts vierges méridionales pour amasser un maximum d'informations à partir des prétendus *restants* de l'identité amérindienne. L'intérêt vis-à-vis les Amérindiens s'est donc transmis de la littérature à la science en passant par le religieux.

---

<sup>7</sup> Voir à ce sujet la section « Ethnography and Colonialism » dans le livre de Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman (dir.), *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*, Tucson : The University of Arizona Press, 1997, pp. 113-119.

<sup>8</sup> Brian W. Dippie, *The Vanishing American : white attitudes and U.S. Indian policy*, Middletown (Connecticut) : Wesleyan University Press, 1982, p. xii.

## ***La renaissance amérindienne***

Une surprise de taille attend néanmoins les *Blancs* : la prophétie ne s'est pas réalisée. Les *sauvages* ont survécu. Suite à la Seconde Guerre mondiale commence l'émancipation de ces Amérindiens dont l'Occident, telle une Cassandre, avait annoncé la fin. Or, la *renaissance amérindienne* s'effectue avec tout cet héritage légué par les trois figures *blanches* : le voyageur, le missionnaire et l'anthropologue. Mais dorénavant, les Amérindiens définiront eux-mêmes ce qu'ils sont. La lutte se situe d'abord sur le plan concret. Des contestations ont lieu sur la Côte Ouest américaine sur la question des droits de pêche. Ensuite, l'activisme accélère la prise de conscience collective. En 1969, des Autochtones prennent possession de la prison d'Alcatraz dans la baie de San Francisco. Ce geste symbolique donne forme au mouvement *Indian of All Tribes*. Paul Charest et Adrian Tanner retracent d'ailleurs, quoique brièvement dans un article de la revue *Anthropologie et sociétés*, ce qu'ils nomment le « processus de quête, ou plutôt de reconquête, du pouvoir »<sup>10</sup>. D'autres événements, comme la *Trail of Broken Treaties*, le saccage du Bureau des Affaires indiennes à Washington et *Wounded Knee 2*, donnent forme au *Red Power*. Pendant ce temps, les penseurs amérindiens conçoivent une philosophie propre aux habitants du continent américain et créent des réseaux en vue de revaloriser la culture autochtone et de combattre l'acculturation. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Dalie Giroux que les écrits amérindiens sont cohérents au point de constituer une « maison autochtone »<sup>11</sup>. En résumé, les anthropologues ont scruté, analysé, décortiqué les sociétés qu'ils qualifient de *primitives*.

---

<sup>9</sup> « Les premières sociétés savantes fondées pour l'étude de l'homme justifiaient leur mission en clamant : il faut se dépêcher, il n'y en a plus pour longtemps. » (Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de de loin*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1988, p. 201).

<sup>10</sup> Paul Charest et Adrian Tanner, « La reconquête du pouvoir par les autochtones », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 16, Numéro 3, 1992, p. 5.

<sup>11</sup> Dalie Giroux, « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine », *Politique et Sociétés*, Vol. 27, Numéro 1, 2008, p. 33.

Or, les Amérindiens sont encore vivants aujourd'hui. Ils ont des choses à dire sur les sociétés traditionnelles qui se sont vu imposer un modèle précis de gouvernement par les colonisateurs *blancs*.

En somme, deux disciplines (l'anthropologie et la philosophie autochtone), dont certaines sous-sections ont le même sujet d'études (l'organisation politique des sociétés amérindiennes précolombiennes), ont évolué indépendamment l'une de l'autre. Ce travail est l'occasion de permettre un dialogue entre elles afin de comprendre comment s'organise le politique lorsqu'il n'existe pas d'autorité étatique officiellement institutionnalisée. Le Chapitre 1 délimite le cadre à l'intérieur duquel seront exposés nos interrogations, notre démarche ainsi que nos objectifs. Dans le Chapitre 2, nous traiterons de la question en effectuant une analyse descriptive des sociétés primitives et traditionnelles à partir des propos de deux auteurs précis, soit Pierre Clastres et Vine Deloria Junior. Nous pourrions ainsi valider la similitude des thèses avancées par les deux auteurs. À partir des thèmes développés que sont le rôle du chef, les relations internes, l'économie, les relations externes et la contestation politique, nous sommes parvenus à dégager de nombreux éléments propres aux sociétés amérindiennes primitives /traditionnelles. Sans dévoiler toute la substantifique moelle de notre recherche, disons simplement pour l'instant que Clastres identifie la société sans État par la négative (société qui rejette la division) alors que Deloria la conçoit positivement (inclusion de tous par la participation). Le Chapitre 3 permettra finalement d'intégrer les résultats obtenus à une analyse plus philosophique des sociétés sans État. Un fil conducteur à travers les deux œuvres retiendra particulièrement notre attention : les sociétés sans État refusent une médiation formelle du politique qu'elles pressentent comme la source de l'inégalité et de la coercition. D'après les pensées de Clastres et de Deloria, la source du problème dans les sociétés étatiques est le fait de considérer une abstraction comme une

chose en soi, immobile et pétrifiée. Cette réification conduit à l'ossification du corps politique occidental. Ce corps s'en trouve donc plus raide, plus solide, moins flexible, et par conséquent plus confiant, et souvent plus brutal et violent parce que plus fort et convaincu de l'être. Un appareil étatique sclérosé et figé ouvre la voie à l'accumulation du pouvoir, qui ensuite dégénère en privilège et met en place l'inégalité et la coercition. Cette rigidité contraste avec la souplesse des traditions politiques des communautés amérindiennes puisque leur conception du politique laisse entrevoir un renouvellement perpétuel. Par contre, il est fort possible que Clastres et Deloria se rencontrent dans une utopie semblable en décrivant le contenu politique des sociétés sans État. Le premier pour sortir de l'Occident ; le second, de la colonisation. C'est pour cette raison que nous évaluerons le degré d'idéalisme dans chacune de leur pensée.

*Si la communication est la clef de la connaissance mutuelle et donc du respect, de l'harmonie et de toute bonne collaboration, le scientifique doit reconnaître la vision du monde de l'autochtone, de même que celui-ci doit rendre sa pensée plus accessible au scientifique.*<sup>12</sup>

Georges E. Sioui

*Des millions d'hommes sur le globe vivent sans État, et chacun de nous, même dans l'État le plus artificiel, n'est-il pas obligé quand il veut être heureux de commencer précisément là où commence le Sauvage, c'est-à-dire par obtenir et conserver lui-même de haute lutte sa santé et ses facultés, le bonheur de sa maison et de son cœur sans les attendre de l'État.*<sup>13</sup>

Johann Gottfried Herder

### QUESTION GÉNÉRALE

Depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les comptes rendus ethnographiques recèlent une quantité non négligeable de connaissances sur les sociétés primitives. Parallèlement, la pensée politique autochtone s'est enrichie au point d'atteindre une certaine maturité grâce à des auteurs se reconnaissant en tant qu'Amérindiens. Leur développement historique semble cependant être caractérisé par des vases clos, c'est-à-dire l'absence d'échange entre, d'une part, l'analyse effectuée par les anthropologues et, d'autre part, la validation des observations par des Autochtones. Une question apparaît justifiée suite à ce constat : comment faire dialoguer le savoir extérieur sur les *sociétés primitives* constitué par l'anthropologie et le savoir intérieur sur les *sociétés traditionnelles* développé par les penseurs autochtones ?

---

<sup>12</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats. Une civilisation méconnue*, Sainte-Foy : PUL, 1994, p. 101.

<sup>13</sup> Johann Gottfried Herder, « Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité » (Livre Huitième), dans *Histoire et Cultures*, trad. de Max Rouché, Paris : GF-Flammarion, 2000, p. 184.

## REVUE DE LITTÉRATURE

La revue de littérature se divise en trois étapes. Elle a d'abord pour but de déterminer quelles ont été les tentatives de l'anthropologie et de la pensée autochtone pour dépasser leurs limites épistémologiques. Deuxièmement, il convient d'explorer certaines tendances des savoirs intérieurs et extérieurs qui laissent entrevoir une ouverture en vue d'un échange interdisciplinaire. Cette étape permettra ensuite d'orienter la recherche en direction de deux auteurs, issus des disciplines respectives, qui peuvent être mis en relation. La marche de cette revue de littérature sera fermée avec une discipline intermédiaire qui semble faire la jonction entre les deux.

### Tentatives interdisciplinaires et limites épistémologiques

Dans un texte intitulé *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, Geertz résume ainsi la tension entre les discours autochtones et ethnographiques : « The *inside / outside* worlds [...] refer on the one hand to the left realm of human experience and on the other to the observed realm of human behavior. »<sup>14</sup> Le savoir intérieur s'enrichit à partir du vécu (pragmatisme), alors que le savoir extérieur est construit par l'observation (phénoménologie). Il appert que cet antagonisme soit difficilement surmontable. Dans *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwai Smith résume bien le dilemme entourant les deux types de savoirs en notant : « The outside *expert* role has been and continues to be problematic for indigenous communities [because] indigenous voices have been silenced or *Othered* in the process. »<sup>15</sup> Les connaissances extérieures

---

<sup>14</sup> Clifford Geertz, « *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding* », Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer et David M. Schneider (dir.), *Symbolic Anthropology*, New York : Columbia University Press, 1977, p. 484.

<sup>15</sup> Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Dunedin (Nouvelle-Zélande) : University of Otago Press, 1999, p. 139.

engloutissent finalement celles énoncées de l'intérieur. En même temps, le point de vue interne des Autochtones n'est pas suffisant : « [...] to assume that their own experience is all that is required is arrogant. »<sup>16</sup> Afin de voir dans quelle mesure ces disciplines peuvent échanger des connaissances, voyons d'abord les efforts qui ont été faits du côté de l'anthropologie.

Dans son essence même, l'anthropologie est tiraillée sur le plan épistémologique et méthodologique. Dans le livre *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Clifford Geertz affirme : « Le problème de la signature, de l'installation de la présence d'un auteur au sein d'un texte, hante l'anthropologie depuis son tout début [...] »<sup>17</sup>. Marc Augé, dans *Le Métier d'anthropologue*, reconnaît que ce dernier a mauvaise presse. En effet, « comment oser parler des autres à la place des autres ? »<sup>18</sup>. Augé répond que la place de l'anthropologue est justifiée par son extériorité. Cependant, des problèmes profonds remettent en question cette position. Devon Abbott Mihesuah, auteure de *So You Want to Write about American Indians ?*, remarque dans une section adressée aux ethnographes que : « Sometimes the writer purposely changes the narrator's voice to make a point »<sup>19</sup>. François Masnata affirme sensiblement la même chose en dénonçant « le danger de prêter aux acteurs-agents sociaux une logique qu'ils ignorent et qui est finalement celle de l'observateur »<sup>20</sup>. Les anthropologues Biolsi et Zimmerman constatent néanmoins un changement d'attitude depuis quelques années : « One of the fundamental changes that marks the late imperial situation is an increasing awareness, both on the part of Native Americans and on the part of

---

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Clifford Geertz, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, traduction de *Works and Lives: The Anthropologist as Author* par Daniel Lemoine, Paris : Éditions Métailié, 1996, p. 17.

<sup>18</sup> Marc Augé, *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Paris : Éditions Galilée, 2006, p. 56.

<sup>19</sup> Devon Abbott Mihesuah, *So You Want to Write about American Indians ? A guide for Writers, Students and Scholars*, Lincoln : University of Nebraska Press, 2005, p. 48.

anthropologists, of the *social process of producing* knowledges about Indians in America. »<sup>21</sup> Les fondements mêmes de l'anthropologie ont souvent été remis en question au cours des dernières décennies. Il s'agit ici d'examiner ses solutions mises de l'avant plutôt que de refaire son procès.

Jean-Guy Goulet, dans un livre sur les Dénés, questionne les manières de comprendre l'*autre* et décrit sa méthode de *participation radicale* comme « a means of investigating social realities advocated by the proponents of experience-near anthropology »<sup>22</sup>. Pour contourner les problèmes relevant de l'écart entre observateurs et observés, Goulet veut rattacher la pensée au réel en participant pleinement au monde autochtone. À l'instar de Goulet, l'approche la plus sérieuse, pour Michael Agar, est l'observation participative qu'il définit comme suit : « The term suggests that you are directly involved in community life, observing and talking with people as you learn from them their view of reality. »<sup>23</sup> Geertz conteste cependant cette volonté d'inclusion : « Understanding the form and pressure of [...] natives' inner lives is more like grasping a proverb, catching an allusion, seeing a joke – or, as I have suggested, reading a poem – than it is like achieving communion. »<sup>24</sup> Le rôle de l'ethnographe se résume donc pour Geertz à l'interprétation. L'anthropologue doit cesser de se tourmenter sur sa position d'extériorité puisqu'il ne sera jamais un membre à part entière de toute façon. Kirsten Hastrup, quant à elle, aborde le problème sous un autre angle dans son article *The native voice – and the anthropological vision*. Une concurrence est ressentie

---

<sup>20</sup> François Masnata, *Le politique et la liberté : principes d'anthropologie politique*, Paris : L'Harmattan, 1990, p. 43.

<sup>21</sup> Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman (dir.), *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*, Tucson : The University of Arizona Press, 1997, p. 7.

<sup>22</sup> Jean-Guy Goulet, *Ways of knowing: experience, knowledge, and power among the Dene Tha*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1998, p. xliv.

<sup>23</sup> Michael Agar, *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, New York : Academic Press, 1980, p. 114.

entre deux discours porteurs de vérités : l'expérience anthropologique et la voix autochtone. Mais Hastrup défend autant une meilleure inclusion de la voix *rouge* que la nécessité du rôle de l'expert puisque : « native voices never tell the full story about the world, because *the native point of view*, precisely, is a point of view »<sup>25</sup>. Elle propose la solution suivante – très vague il va s'en dire – au déficit discursif de l'Autochtone : « a redefinition of anthropology and the epistemological assumptions upon which it is based our only means to rediscover the *natives* as irreducible subjects »<sup>26</sup>. Sharrock et Anderson dénoncent, au contraire, l'insistance de plusieurs sur la refonte d'une nouvelle théorie en anthropologie. Le vrai problème, selon eux, est la dichotomie récurrente créée par le désir de saisir le *point de vue* de l'Autochtone. Ils constatent amèrement : « What ethnography becomes, therefore, is the presentation of versions: native's and researcher's; insider's and outsider's; layperson's and expert's; our's and their's. »<sup>27</sup> Ces partisans d'une vérité unique réfléchissent sur les façons de réconcilier les points de vue antagonistes dans leur article *On the Demise of the Native*. Leurs conclusions demeurent toutefois peu concrètes.

D'autre part, Hastrup expose une tendance qui se généralise lentement mais sûrement en anthropologie : « recent demands that the *native voice* be heard in the anthropological argument in a much more direct fashion than before »<sup>28</sup>. Plusieurs souhaitent que la voix autochtone soit mieux entendue grâce aux transcriptions des témoignages dans les écrits ethnographiques. Selon Kirin Narayan : « it seems more urgent than ever that anthropologists acknowledge that it is *people* and not theoretical puppets who populate our texts, and that we

---

<sup>24</sup> Clifford Geertz, « *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding* », *op. cit.*, p. 492.

<sup>25</sup> Kirsten Hastrup, « The native voice – and the anthropological vision », *Social Anthropology*, Vol. 1, Numéro 2, 1993, p. 176.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>27</sup> W. W. Sharrock, et R. J. Anderson, « On the Demise of the Native: Some Observations on and a Proposal for Ethnography », *Human Studies*, Vol. 5, Numéro 1, Décembre 1982, p. 121.

allow these people to speak out from our writings. »<sup>29</sup> Loin de vouloir révolutionner la discipline cependant, l'auteure de *How Native Is a "Native" Anthropologist?* suggère une extension des récits narratifs. Le mot d'ordre pour les écrits ethnographiques est le suivant : laisser plus de place aux entretiens et moins aux interprétations. Graham Watson fait également preuve de bonne volonté en défendant l'idée que : « the world is not pre-given, but made available to us through our discourse »<sup>30</sup>. Watson s'interroge essentiellement sur les méthodes d'entrevue avec les Autochtones. À la manière de la maïeutique, le monde amérindien se découvre à partir des questions et réponses obtenues par la conversation entre un anthropologue et un Autochtone. Derechef, il s'agit de tenir compte de la voix autochtone, à condition toutefois qu'elle entre dans les cadres de l'anthropologie. En effet, Watson et Narayan ne ressentent pas le besoin de prendre en considération les écrits autochtones. Ces deux auteurs n'insistent que sur l'oralité. Tuhiwai Smith fournit une raison à ceci : « The problem [...] for Third World intellectuals remains the problem of being taken seriously. »<sup>31</sup> Or, à notre avis, les livres de pensée amérindienne sont importants, car ce sont les Autochtones qui choisissent les sujets abordés ainsi que la forme et le style d'écriture qui leur sont propres.

La littérature nous apprend aussi que des améliorations pertinentes, qui avaient été suggérées, ont été abandonnées. Thomas Buckley, dans un article intitulé *Dialogue and shared authority: informants as critics*, explique l'idée de co-écriture voulant qu'un représentant de la société observée soit partie prenante du processus de rédaction. Le but

---

<sup>28</sup> Kirsten Hastrup, « The native voice – and the anthropological vision », *op. cit.*, p. 174.

<sup>29</sup> Kirin Narayan, « How Native Is a "Native" Anthropologist? », *American Anthropologist*, (New Series), Vol. 95, Numéro 3, Septembre 1993, p. 681.

<sup>30</sup> Graham Watson, « Listening to the Native: The Non-ironic Alternative to "Dialogic" Ethnography (as well as to Functionalism, Marxism and Structuralism) », *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Vol. 33, Numéro 1, Février 1996, p. 84.

<sup>31</sup> Linda Tuhiwai Smith, *op. cit.*, p. 71.

original était de créer un « dialogue between insider and outsider »<sup>32</sup>. Néanmoins cette orientation a été un échec, car selon Buckley, la voix déjà en sourdine de l'Autochtone se trouve à être muselée puisque « the ethnographer's authority cannot be entirely relinquished »<sup>33</sup>. Drapé du discours scientifique, l'anthropologue étouffe la parole de l'Autochtone. Richard Fox reconnaît le même problème : « By silencing the others that it supposedly represents, the ethnographic text reinforces the authority of the anthropologist as a professional. »<sup>34</sup> Par conséquent, la co-écriture d'un livre n'accorde pas l'espace qui revient à l'interprétation *rouge*. Ceci dit, si la voix de l'Autochtone est dénigrée, c'est aussi en raison de son prétendu manque d'intégrité. Pour Viola Faye Cordova, les Occidentaux s'abstiennent malheureusement de tenir compte des arguments autochtones à cause de leur promiscuité avec leur réalité. Selon ce présupposé, une parole ne peut pas commenter sur elle-même sans être biaisée. Cordova précise : « too often the Native American is seen as too *subjective*, too immersed in his own culture, to participate in an *objective* examination »<sup>35</sup>. La prise de distance ne serait donc pas, selon elle, une condition *sine qua non* à l'expression d'une vérité.

D'autre part, certains anthropologues s'affichent ouvertement comme Autochtones.<sup>36</sup> Ella Cara Deloria est un bon exemple d'anthropologue autochtone. Elle a été linguiste, spécialiste des Lakotas et ethnologue ayant travaillé avec Franz Boas. Peut-on affirmer

---

<sup>32</sup> Thomas Buckley, « Dialogue and shared authority : informants as critics », in *Central issue in Anthropology*, Vol. 7, Numéro 1, Avril 1987, p. 13.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>34</sup> Richard G. Fox, « Introduction. Working in the Present », in Richard G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe (Nouveau-Mexique) : School of American Research Press, 1991, p. 6.

<sup>35</sup> V.F. Cordova, « Approaches to Native American Philosophy », in Anne Waters (dir.), *American Indian Thought*, Malden (Massachusetts) : Blackwell Publishing, 2004, p. 31.

<sup>36</sup> C'est d'ailleurs le souhait de Bruce G. Trigger qui écrit : « J'ai souvent exprimé le désir que plus d'autochtones s'engagent à fond en anthropologie et en ethnohistoire » (« Préface » dans le livre de Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1999, p. xi).

cependant que ses recherches reflètent un échange entre les disciplines de l'anthropologie et de la pensée autochtone ? Ce point de vue est difficilement soutenable car un dialogue implique d'abord deux individus. Le monologue ne permet pas de confronter les divergences d'interprétation. Deuxièmement, il ne fait pas de doute que ses écrits tendent vers une synthèse de ses valeurs culturelles amérindiennes et de sa formation académique. Cependant, la réputation d'Ella Cara Deloria est basée davantage sur l'anthropologie que sur la pensée autochtone. Cela démontre encore, au même titre que la co-écriture d'un livre, que l'autorité de l'anthropologie submerge, pour ne pas dire noie, la pensée autochtone. D'ailleurs à ce sujet, l'anthropologue Kirin Narayan affirme être « against the fixity of a distinction between *native* and *non-native* anthropologists »<sup>37</sup>. Cette dichotomie n'est, selon elle, qu'un relent de colonialisme. Darren J. Ranco, un anthropologue autochtone, croit au contraire que cet antagonisme doit se maintenir, car les motivations de chacun sont différentes. Selon lui, les anthropologues *blancs* recherchent la différence (exotisme) alors que les anthropologues autochtones cherchent à améliorer le sort de leurs semblables (pragmatisme). Un préjugé perdure selon lui : « Without the mediation of a professional anthropologist, the knowledge of Others would not be understandable [...] »<sup>38</sup>. L'auteur cherche à défendre le fait d'être autochtone et anthropologue à la fois. À la fin de son article, Ranco apporte des suggestions. En s'inspirant de l'Autochtone Bea Medicine, il s'adresse aux anthropologues : « we need to do more participatory research and not use Native people as consultants but as codirectors of research projects [and] we must show our finished products to those we research, creating a dialogue wherever possible »<sup>39</sup>. Il est important de noter ici que Ranco est le seul à proposer

---

<sup>37</sup> Kirin Narayan, *op. cit.*, p. 671.

<sup>38</sup> Darren J. Ranco, « Toward a Native Anthropology: Hermeneutics, Hunting Stories, and Theorizing from Within », *Wicazo Sa Review*, Vol. 21, Numéro 2, Automne 2006, p. 64.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 71.

un droit de regard pour les Autochtones sur la littérature anthropologique. C'est justement cela que nous proposons de mettre en pratique dans ce projet.

Les Radcliffe-Brown, Lowie, Boas etc., sont des anthropologues qui ont écrit à une époque où les Autochtones n'avaient pas leur propre voix, ou plutôt leur propre place pour nommer le concept autochtone de *politique*. Aujourd'hui, les murmures autochtones ont fait écho. Bon nombre d'auteurs amérindiens ont articulé une pensée politique issue du traditionalisme. On sait que l'histoire des idées politiques a été rédigée par des penseurs occidentaux. Mais face au discours dominant, les *nouvelles* idées autochtones déstabilisent. Parmi la littérature contemporaine repérée, quelques ouvrages abordent la question des traditions dans les sociétés amérindiennes, mais sans toutefois tenir compte des écrits des ethnographes. Donald Fixico dans son livre *The American Indian Mind in a Linear World* s'est fixé comme objectif de comparer la philosophie circulaire de type holiste des Amérindiens avec la pensée du progrès linéaire des sociétés occidentales. À partir de la cosmogonie autochtone, l'auteur parvient à formuler une spécificité philosophique. Il n'est pas le seul à procéder ainsi. Anne Waters a supervisé la rédaction d'un livre intitulé *American Indian Thought* alors que Gounds, Tinker et Wilkins ont dirigé *Native voices: American Indian identity and resistance*, deux livres qui ont le mérite de mettre en commun les écrits de plusieurs auteurs amérindiens. Ces ouvrages sont originaux en ce sens où ils articulent une pensée philosophique cohérente, sur la phénoménologie et l'esthétique par exemple, malgré l'origine tribale différente des participants. On dénote une certaine interdisciplinarité puisque la pensée autochtone se nourrit de philosophes occidentaux.<sup>40</sup> Par contre, elle refuse de manger du pain de l'assiette anthropologique.

---

<sup>40</sup> À titre d'exemple, Steve Russell fait référence à Foucault, Lyotard, Rawls et Rousseau dans la section « Social and Political Philosophy ». Dale Turner nomme quelques auteurs occidentaux à la page 236 en vue de

Il serait ardu de résumer l'apport de tous les auteurs autochtones. Mentionnons simplement que Gerald Vizenor, Howard Adams, Winona LaDuke, Emma Larocque, Gail Valaskakis, Dale Turner et plusieurs autres (voir à cet effet l'article de Giroux mentionné plus haut) ainsi que les auteurs présentés précédemment ont un objectif commun : réfléchir sur les sociétés amérindiennes, en ce citant entre eux, sans toutefois prendre appui sur les écrits des anthropologues en général. Pour ce qui est des auteurs qui intègrent des éléments d'une discipline autre, la liste est très courte. À vrai dire, l'un des seuls à avoir souligné l'importance d'une démarche interdisciplinaire est Georges Emery Sioui. Malgré le fait que cet auteur soit historien, il n'en demeure pas moins que sa description des sociétés traditionnelles, et en particulier celle des Wendats, ne passe pas sous silence les thèmes politiques d'anthropologues comme Sahlins, Lévi-Strauss et Clastres.<sup>41</sup> Mais généralement, l'anthropologie et la pensée autochtone sont confinées à leur discipline respective.

La revue de littérature permet de relever l'absence à peu près totale d'échanges écrits entre l'anthropologie et la pensée autochtone. Les savoirs *blancs* et *rouges* sur les sociétés amérindiennes précolombiennes contenus dans les ouvrages font preuve d'herméticité. Aussi, ce que peu d'auteurs sont enclins à avouer, c'est la condescendance de l'anthropologie envers l'apport intellectuel autochtone.<sup>42</sup> L'anthropologie donne l'impression de revendiquer le droit d'aînesse parce que son savoir externe s'est enraciné dans le discours académique avant la *renaissance amérindienne*. À l'opposé, la préoccupation récurrente de la pensée

---

modeler une idée autochtone de la souveraineté politique (Anne Waters (dir.), *American Indian Thought*, Malden (Massachusetts) : Blackwell Publishing, 2004, 306 p.). Dans l'autre livre, Ward Churchill utilise Fourcault, Derrida et Adorno à la page 247 alors que Glenn Morris fait intervenir les Hobbes, Machiavel et autres à la page 132. (Richard A. Grounds, George E. Tinker et David E. Wilkins (dir.), *Native voices : American Indian identity and resistance*, Lawrence (Kansas) : University Press of Kansas, 2003, 362 p.).

<sup>41</sup> Par exemple, Clastres est présenté à la page 246 dans *Les Wendats. Une civilisation méconnue* (Sainte-Foy : PUL, 1994, 369 p.) et aux pages 18 et 36 de *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique* (Sainte-Foy : PUL, 1999, 148 p.).

<sup>42</sup> Nous vous recommandons de lire l'historiette de *L'enfant putatif* présentée en Annexe B (pages 147 à 149).

autochtone est d'éviter que le savoir extérieur (l'anthropologie) n'avale son savoir intérieur. Paradoxalement, l'*autre* (soit la voix autochtone) doit s'*extérioriser* pour être compréhensible aux Occidentaux, alors que le savoir intérieur tend à se refermer sur lui-même pour ne pas être englouti par le discours anthropologique. Ce jeu de funambule prend forme dans le dilemme suivant : prendre appui sur les écrits des anthropologues – ressentis encore comme rouages de la machine colonisatrice – pour donner du poids à ses thèses, ou bien faire abstraction de ce qui a été écrit afin de rendre autonome le mouvement autochtone. Or, Smith remarque : « [...] anthropologists are often the academics popularly perceived by the indigenous world as the epitome of all that it is bad with academics. »<sup>43</sup> C'est pour cette raison que la majorité des penseurs autochtones, par souci d'autonomie, refusent de soutirer du bagage anthropologique quelques bribes utiles qui permettraient d'accorder plus de crédibilité à leurs propos. La mission de la pensée autochtone consistait à extirper le savoir traditionnel du carcan de la colonisation. Son besoin d'émancipation l'a obligée ainsi à ignorer ce qui se faisait autour d'elle, autant les bons que les mauvais coups.

### **Exploration de deux courants particuliers**

Un aperçu des pistes de solutions, qui se veulent en quelque sorte une amélioration du dialogue entre anthropologues et Autochtones, a été présenté dans la section précédente. Force est de constater, pour le moment, qu'il ne semble pas y avoir de dépassement de la tension entre les deux savoirs qui sont mis sur papier, du moins, à partir d'une perspective de l'ensemble général. Voilà pourquoi il faut explorer certains courants à l'intérieur des deux disciplines pour voir si une brèche peut être percée d'une autre manière.

---

<sup>43</sup> Linda Tuhiwai Smith, *op. cit.*, p. 67.

## **Le bon sauvage de l'anthropologie**

Depuis les débuts de leur discipline, les anthropologues se sont divisés en deux camps. D'un côté se dressent ceux qui ont critiqué les élucubrations fantasmatiques du chercheur qui idéalise les sociétés primitives. Par exemple, Roger Sandall, dans son article intitulé *The Rise of the Anthropologue. White Science, Black Humour*, énonce une critique caustique de certains anthropologues qui exposent une opinion trop favorable à l'égard des Autochtones. Selon lui, « they vainly rummage about in the great ragbag of primitive cultures, seeking means of personal redemption or models for their political or ideological hopes »<sup>44</sup>. Et il ajoute plus loin : « they are driven by a deep emotional necessity to dignify and ennoble everything in the pre-industrial world »<sup>45</sup>. En ce sens, le *bon sauvage* prend la forme d'un mythe, c'est-à-dire d'une représentation déformée d'une réalité. À l'opposé, on retrouve ceux qui, au contraire, voient chez le *bon sauvage* une interprétation relativement juste des sociétés primitives. Le *bon sauvage*, faut-il le mentionner, est un héritage de la perception occidentale des Amérindiens au moment du contact. Il représente l'homme innocent qui vit librement en harmonie avec la nature et qui s'encombre peu des conventions. De plus, selon Hytier, il est décrit comme un homme qui « n'a que des qualités – qualités que nous avons la plupart du temps perdues, en partie à cause de notre civilisation. Il est généreux, noble, courageux, hospitalier, affable, doux, sensible, vertueux, libre, simple, sage et philosophe à sa manière »<sup>46</sup>. Le *bon sauvage* est rapidement repris par des penseurs

---

<sup>44</sup> Roger Sandall, « The Rise of the Anthropologue. White Science, Black Humour », in *Encounter*, Vol. LXVII, Numéro 5, Décembre 1986, p. 67.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>46</sup> Adrienne D. Hytier, « Le Peau-Rouge : est-il bon ? est-il méchant ? ou méthodes de guerre et mythe du bon sauvage », in *The French Review*, Vol. XLIX, Numéro 6, Mai 1976, p. 856.

européens dont les Lumières.<sup>47</sup> Et il refait apparition plus tard dans les ouvrages de quelques anthropologues modernes. Marshall Sahlins est certainement un des meilleurs représentants de ce groupe. Dans *Âge de pierre, âge d'abondance*, Sahlins veut renverser les idées communément reçues sur la pauvreté des moyens de subsistance et sur la survie difficile des sociétés primitives. Les chasseurs-cueilleurs, selon lui, choisissent délibérément d'avoir des besoins peu élaborés, car frugalité et bonheur vont de pair. C'est donc à cause d'une volonté plutôt que d'une technique défailante ou d'un environnement trop hostile que les sociétés primitives s'accommodent du strict nécessaire. Sahlins affirme : « Les peuples les plus primitifs du monde ont peu de biens, mais ils ne sont pas pauvres. Car la pauvreté, [...] c'est avant tout une relation d'homme à homme, un statut social. »<sup>48</sup> Sahlins dénonce les sociétés complexes – soi-disant civilisées comparativement aux sociétés primitives – qui créent des institutions par souci d'efficacité et de production mais tout en camouflant des absurdités. Le meilleur exemple demeure la rareté, celle-ci étant un artifice retors de l'économie capitaliste qui plonge une partie de la population dans la misère et la famine. Le monde moderne institue des mécanismes qui finissent par faire bénéficier davantage la structure plutôt que les humains. En fait, Sahlins met en scène le sauvage pour critiquer l'Occident du point de vue économique. L'anthropologue sous-entend que les sociétés primitives possèdent une sagesse qui doit être enseignées aux sociétés modernes. Le *bon sauvage* sert à contraster l'Occident selon une perspective spatiale. Un *ici* et un *là* s'opposent.

Les querelles sur le *bon sauvage* sont malheureusement demeurées dans le discours anthropologique. Personne n'a cru bon faire intervenir les penseurs autochtones qui ont écrit

---

<sup>47</sup> Jean-Jacques Rousseau est évidemment visé. Claude Lévi-Strauss dira d'ailleurs qu'il est « le plus ethnographe des philosophes ». (Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris : Librairie Plon, 2004 [1955], p. 467).

sur les traditions ancestrales afin de connaître leur opinion sur ce *sauvage*. Certes, la Métis Olive Patricia Dickason réfléchit sur le mythe du *sauvage*. Elle retrace le parcours de la construction de celui-ci à partir de l'imaginaire et des référents culturels européens. Sa démarche originale consiste à cerner l'ère du temps (ou *Zeitgeist*) en Europe à l'époque des grandes explorations. Selon elle, la création du mythe du *bon sauvage* résulte du « malaise qu'éprouvaient les Européens à l'égard de leur propre civilisation, surtout devant sa violence organisée »<sup>49</sup>. Cependant, ses analyses du mythe sont tournées essentiellement vers l'Europe. Elle fouille les sources d'auteurs amérindiens (dont les témoignages sont rares), mais dans le but unique de voir l'Europe « à travers des yeux amérindiens »<sup>50</sup>. Ainsi, Dickason ne présente pas les points de vue autochtones sur la description du *sauvage* mythique. Évidemment, il est juste de prétendre que l'Européen a créé un *bon sauvage* à partir de son héritage culturel. Néanmoins, l'Amérindien précolombien a réellement existé. Le *sauvage* décrit par les voyageurs, les missionnaires et les anthropologues n'est pas une fabulation purement intellectuelle. Comme le note l'historien Bruce Trigger, « le mythe du bon Sauvage ne fut pas une invention des salons de Paris »<sup>51</sup>. Certains traits du *bon sauvage* pourraient donc s'avérer exacts. D'ailleurs Georges Sioui reconnaît que le voyageur français Lahontan a découvert une vérité sur les Amérindiens.<sup>52</sup> Peut-être en serait-il de même avec un anthropologue, en l'occurrence Pierre Clastres.

Pierre Clastres (1934-1977) a souvent été accusé par ses collègues anthropologues de reproduire le mythe du *bon sauvage*. En s'intéressant aux sociétés primitives, qui selon lui ne

---

<sup>48</sup> Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, traduction de *Stone Age Economics* par Tina Jolas, Paris : Gallimard, 1976, p. 80.

<sup>49</sup> Olive Patricia Dickason, *op. cit.*, p. 98.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>51</sup> Bruce G. Trigger, « Préface », dans le livre de Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1999, p. xiv.

<sup>52</sup> Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy : PUL, 1999, p. 109.

connaissent pas de décalage entre dominants et dominés, Clastres prétend que la coercition est volontairement écartée par les membres des tribus primitives. Perçu comme un Lahontan des temps modernes, plusieurs l'accusent de fantasmer sur un idéal inexistant. Jean-William Lapierre est sans conteste le plus célèbre de ses contempteurs.<sup>53</sup> Dans un article, Lapierre déclare que Clastres « se réfugie dans l'ultime contemplation de l'admirable béatitude de ces sociétés [...] »<sup>54</sup>. Il dénote chez Clastres une « vision idyllique de la société primitive » et le regret d'un « paradis perdu »<sup>55</sup>. Mais Clastres ne serait que le signe d'une anthropologie en déliquescence, car souvent, les chercheurs « cèdent aux séductions faciles d'une idéologie naturaliste ou d'une mythologie de l'ensauvagement »<sup>56</sup>. Clastres était-il un anthropologue aussi idéaliste qu'on le dit ? Dans l'article *Une pensée contre l'État. Hommage à Pierre Clastres*, Gérald Berthoud écrit que « Clastres n'était pas de ceux qui se laissaient facilement enfermer dans le piège de l'âge d'or ou du bon sauvage. »<sup>57</sup> Et il ajoute plus loin : « Certains de ses détracteurs feraient bien de réfléchir sur la pauvreté de leur polémique quand ils dénoncent l'idéalisme de Clastres [...] »<sup>58</sup> Finalement, en soulignant l'absence de coercition dans les sociétés primitives, Clastres semble quand même reprendre, à sa façon, l'image du *bon sauvage* ; ce qui n'est pas une faute en soi. Il est à noter que cette expression parsemant le projet n'est qu'un moyen de réactualiser le prétendu mythe.

---

<sup>53</sup> On retrouve d'ailleurs les éléments principaux de la polémique Clastres / Lapierre dans l'ouvrage de ce dernier qui s'intitule *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*.

<sup>54</sup> Jean-William Lapierre, « Sociétés sauvages, sociétés contre l'État. Le retour du bon sauvage », in *Esprit*, Vol. 44, Numéro 457, Mai 1976, p. 988.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 997.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 1001.

<sup>57</sup> Gérald Berthoud, « Une pensée contre l'État. Hommage à Pierre Clastres », in *Autogestion et socialisme*, Numéro 40, Mars 1978, p. 110.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 114.

## **Le vrai sauvage de la pensée autochtone**

La colonisation fut brutale en Amérique. C'est ce qui fait dire à certains que leurs traditions politiques ont disparu. Une nuance s'impose toutefois. Les pratiques, quoique altérées par l'imposition de structures pour correspondre aux exigences des gouvernements *blancs*, ont pu se transmettre d'une génération à une autre. Ainsi, même si ces pratiques traditionnelles sont plus ou moins ancrées dans le quotidien des communautés autochtones, les valeurs qui y sont rattachées sont la plupart du temps immanentes. Et si ce n'est pas le cas, leur souvenir demeure néanmoins présent par les témoignages et sous une certaine forme d'esprit qui n'a pas été complètement évacuée : « Bien qu'interdites pendant plusieurs générations, les croyances indiennes ont toujours gardé la capacité de resurgir car elles concernent les préoccupations essentielles des Indiens. »<sup>59</sup> Autrement dit, les valeurs amérindiennes transcendent les structures et les influences occidentales. Pour Sioui, elles « n'ont pas changé à travers le temps »<sup>60</sup>. Taiaiake Alfred abonde dans le même sens en écrivant que « the frameworks of their value systems remain intact and vital »<sup>61</sup>. C'est comme si les traditions avaient trouvé refuge, d'une façon sociologique, dans la culture des Autochtones. Dans un article portant sur la question de l'authenticité de la culture amérindienne, David A. Lynes remarque : « the defense of Aboriginal cultural traditions becomes entangled with divergent understandings of just what these traditions consist of »<sup>62</sup>. En effet, il est légitime de se demander si les traditions autochtones revendiquées n'ont pas été modifiées suite à la colonisation. Mais selon André Mary, nous devons nous méfier des

---

<sup>59</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, traduit par Nathalie Savary et Anne-Marie Savarin, Paris : Édition Spéciale, 1972, p. 124.

<sup>60</sup> Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>61</sup> Taiaiake Alfred, *Peace, Power and Righteousness: an Indigenous Manifesto*, Don Mills (Ontario): Oxford University Press, 1999, p. 5.

<sup>62</sup> David A. Lynes, « Cultural pain vs. Political gain: Aboriginal sovereignty in the context of decolonization », in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 25, Numéro 6, Novembre 2002, p. 1045.

illusions de « la quête d'une altérité culturelle totalement vierge »<sup>63</sup>. Il ne faut pas se laisser bernier, affirme Smith, par la croyance en une authenticité selon laquelle « indigenous cultures cannot change, cannot recreate themselves and still claim to be indigenous »<sup>64</sup>. Les traditions amérindiennes ont intégré 500 ans d'histoire commune avec les nouveaux arrivants. Il est indéniable que toute culture évolue. Cela n'empêche pas pour autant de prendre au sérieux les porte-parole des traditions ancestrales amérindiennes.

Pour décrire la richesse de ces traditions, les Autochtones considèrent cependant être mieux placés que quiconque pour parler d'eux-mêmes. C'est ce que suggère le *vrai sauvage*<sup>65</sup>. Par exemple, dans *Peace, Power, Righteousness: an Indigenous Manifesto*, Taiaiake Alfred reconnaît qu'il revient aux mouvements amérindiens de se réapproprier leurs traditions et ce, afin de structurer leurs revendications. Alfred s'attache à démontrer que la division, la domination et l'égoïsme sont le lot des sociétés occidentales. Il cherche à mettre en relief ces valeurs avec celles des traditions amérindiennes constituées de l'harmonie, de l'équilibre, de l'inclusion, du respect entre les êtres humains et surtout de l'égalité : « Indigenous traditions, by contrast, include all human beings as equal members in the regimes of conscience. »<sup>66</sup> Et il ajoute plus loin que ces valeurs se répercutent nécessairement sur le plan politique, car les traditions autochtones, de type holiste, ne font pas de distinction fondamentale entre les relations sociales, politiques ou spirituelles : « The

---

<sup>63</sup> André Mary, « Le Blanc vu d'ailleurs ou l'autre des autres », in *Barbares et Sauvages. Images et reflets dans la culture occidentale*, Actes du Colloque de Caen (février 1993) Caen : Presses Universitaires de Caen, 1993, p. 24.

<sup>64</sup> Linda Tuhiwai Smith, *op.c it.*, p. 74.

<sup>65</sup> Nous avons créé cette dénomination pour mieux la mettre en relation avec le *bon sauvage*. Même si les penseurs amérindiens n'emploient pas explicitement cette expression, plusieurs pensent néanmoins que l'identité véritable du sauvage n'a pas bien été saisie par les Euroaméricains. C'est pour cette raison, par exemple, que la décolonisation est chez Taiaiake Alfred la restitution de la vérité : « Decolonization, to make the point again, is a process of discovering the truth in a world created out of lies. » (Taiaiake Alfred, *Wasáse. Indigenous pathways of action and freedom*, Peterborough (Ontario) : Broadview Press, 2005, p. 280). Parler du *vrai sauvage* est donc un acte de résistance proprement amérindien.

<sup>66</sup> Taiaiake Alfred, *op. cit.*, p. 20.

indigenous tradition is profoundly egalitarian; it does not put any substantial distance between leaders and other people [...] »<sup>67</sup>. En somme, l'égalité résume les valeurs propres aux Amérindiens. D'ailleurs, Georges Sioui reprend cette idée par l'image du Cercle sacré<sup>68</sup>, qui évoque la distance égale de tous par rapport au centre. Bref, Alfred contraste le *vrai sauvage*, défenseur de l'égalité, avec l'Occident selon un axe temporel. Des traditions *passées* doivent être réactualisées dans un *avenir* rapproché en vue de combattre les valeurs occidentales *actuelles* qui se diffusent de plus en plus à la surface du globe et en particulier chez les Amérindiens.

Alfred avoue avoir été influencé par un auteur sur lequel il convient de s'attarder dans ce projet : Vine Deloria Jr. (1933-2005), un intellectuel sioux né près de la réserve Pine Ridge Oglala au Dakota du Sud. Ce choix se justifie d'abord par son intérêt porté aux rites, aux coutumes et aux pratiques des Amérindiens. Comme Alfred, Deloria exhorte à un retour au traditionalisme, stratégie qui correspond non seulement aux valeurs autochtones en vue d'organiser les mouvements de résistance mais qui permettrait aussi de souligner les contradictions de l'Occident. Deloria se fait le critique le plus acerbe du *faux sauvage* décrit par les anthropologues. Il déclare : « L'énorme quantité de connaissances inutiles, produites par les ethnologues, tentant d'enfermer les Indiens dans un cadre théorique, a nettement contribué à la fictivité du peuple indien aujourd'hui. »<sup>69</sup> Deloria préconise une reconquête de l'image de l'Amérindien par l'Amérindien et pour l'Amérindien. Il tente de modeler le *vrai sauvage* vu de l'intérieur. Et selon lui, le trait commun de toutes les sociétés traditionnelles amérindiennes est l'égalité. En effet, dans *Peau-Rouge*, Deloria défend une idée surprenante : « La véritable démocratie régnait parmi les tribus de l'époque précolombienne

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>68</sup> Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, op. cit., p. 13.

comme elle n'a jamais régné depuis lors.»<sup>70</sup> Les sociétés traditionnelles ignorent la hiérarchie. Pour Deloria, la démocratie signifie que chacun a sa place et que tous jouent un rôle important.<sup>71</sup> L'inclusion et l'intégration sont des manières de reconnaître chaque individu. Aussi l'adoption est-elle un phénomène courant. Le respect de l'autre, de son vécu personnel et de ses croyances est également une caractéristique importante des sociétés traditionnelles.

Pour toutes ces raisons, la grande majorité des penseurs autochtones contemporains reconnaît en Deloria, diplômé de théologie et directeur exécutif *du National Congress of American Indians* de 1964 à 1967, un des pionniers de la *renaissance amérindienne*. Deloria, qui passera une grande partie de sa vie dans l'enseignement au Colorado et en Arizona, fait partie des premiers auteurs qui ont donné forme à la littérature autochtone contemporaine. D'après Raymond J. Demallie, Deloria « was the unquestioned leader among American Indian academicians and the most respected national Indian spokesman of his generation »<sup>72</sup>. Il a fait figure de parangon pour ses successeurs. Pour Grounds, Tinker et Wilkins : « Deloria has influenced a whole generation of younger Indian scholars to be self-consciously indigenous thinkers »<sup>73</sup>. S'adressant aux siens dans ses livres, Deloria emploie souvent le *nous*. Par exemple, il déclare : « Le dernier chapitre de l'histoire des Indiens américains ne dépend que de nous. »<sup>74</sup> Ses écrits sont imprégnés en fait d'un esprit combatif. Cela se remarque également dans la vigueur avec laquelle il dénonce les stéréotypes sur les

---

<sup>69</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>71</sup> Lévi-Strauss emploie d'ailleurs l'expression « démocratie primitive » (Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris : Librairie Plon, 2004 [1955], p. 369).

<sup>72</sup> Raymond J. Demallie, « Vine Deloria Jr. (1933-2005) », in *American Anthropologist*, Vol. 108, Numéro 4, p. 932.

<sup>73</sup> Richard A. Grounds, George E. Tinker et David E. Wilkins (dir.), « Preface », dans *Native voices : American Indian identity and resistance*, Lawrence (Kansas) : University Press of Kansas, 2003, p. viii.

<sup>74</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 25.

Amérindiens. D'ailleurs, Pavlik et Wildcat ont dirigé à ce sujet un livre intitulé *Destroying dogma: Vine Deloria and his Influence on American Society*. Ainsi, la démarche de Deloria s'insère dans le mouvement de la décolonisation. D'après l'intellectuel sioux, « les Blancs ont depuis longtemps défini l'indianité. [...] Cette époque est révolue. »<sup>75</sup> Grâce aux traditions orales et aux témoignages qu'il a recueillis, Deloria souhaite rendre la parole aux siens. Or, le processus décolonisateur visé par Deloria revêt un sens qui n'est pas sans côtoyer la définition présentée dans *Les damnés de la terre*. Frantz Fanon écrit dans les premières pages de son livre que « la décolonisation est très simplement le remplacement d'une espèce d'hommes par une autre espèce d'hommes »<sup>76</sup>. Ainsi, en substituant certains interlocuteurs provenant de l'anthropologie par des penseurs autochtones, Deloria fait revivre les traditions amérindiennes par la voix rouge.

### **Un lieu de rencontre pour Clastres et Deloria**

Au premier abord, il semble que Clastres et Deloria soient incompatibles en raison de deux refus : celui de Clastres (inavoué soit dit en passant) de considérer des auteurs autochtones dans son analyse et celui de Deloria (explicite) de donner du crédit aux propos des anthropologues. Clastres et Deloria représentent bien l'herméticité de leur discipline respective. Clastres ne cite pas d'auteurs autochtones. Il avait néanmoins reconnu que l'ethnologie demeure : « discours sur les Sauvages et non discours des Sauvages »<sup>77</sup>. Deloria ne fait pas de références aux interprétations subjectives des anthropologues. Il utilise cependant quelques ouvrages d'anthropologie mais uniquement pour la description factuelle

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>76</sup> Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris : Éditions La Découverte & Syros, 2002, p. 39.

<sup>77</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1980, p. 40.

d'événements qui se sont déroulés il y a de cela très longtemps.<sup>78</sup> En vérité, Deloria est reconnu pour sa dénonciation de l'anthropologie en tant que science foncièrement eurocentriste.<sup>79</sup> Deloria affirme que l'anthropologie « is, and continues to be, a deeply colonial academic discipline, founded in the days when it was doctrine that the colored races of the world would be enslaved by Europeans, and the tribal peoples would vanish from the planet »<sup>80</sup>. Ce que Deloria exècre aussi, c'est le fait que l'anthropologie se soit arrogé le discours identitaire amérindien. Il met en doute la fiction du *sauvage* créée par les anthropologues : « Même les Indiens ne peuvent se retrouver dans ce type de créature qui, pour les ethnologues, est le véritable Indien. Nous commençons à comprendre que nous ne sommes que le reflet d'un super-Indien mythique. »<sup>81</sup> Cette critique est centrale pour ce projet parce que Deloria voit que le *sauvage* rapporté par les anthropologues ne correspond pas à l'image réelle des Amérindiens. Pis encore, le fait que l'apparence l'emporte sur la réalité crée selon lui un sentiment de culpabilité. Dans un certain sens, Deloria revendique le droit à la parole *rouge* pour corriger cette caricature.<sup>82</sup> En somme, Deloria s'éloigne autant que possible des anthropologues. Mais peut-être abhorre-t-il seulement ceux qui adoptent un discours condescendant à l'endroit des Amérindiens.

En revanche, d'après leurs commentateurs, Clastres et Deloria font plus que bonifier leur discipline respective par leur apport intellectuel. Une certaine philosophie politique

---

<sup>78</sup> Surtout dans son livre *The world we used to live in: remembering the powers of the medicine men*.

<sup>79</sup> Il faut mentionner que le dégoût de Deloria pour l'anthropologie a fait l'objet de nombreux commentaires. Thomas Biolsi et Larry Zimmerman ont d'ailleurs senti le besoin de diriger la publication d'un livre, soit *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*, sur les répercussions de cette polémique.

<sup>80</sup> Vine Deloria Jr., « Anthros, Indians, and Planetary Reality », in *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*, Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman (dir.), Tucson : The University of Arizona Press, 1997, p. 211.

<sup>81</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>82</sup> Nous vous suggérons de consulter l'Annexe C à la page 150 afin de voir un exemple de la caricature des traditions amérindiennes.

semble transpirer des écrits des deux auteurs. En fait, Clastres est non seulement un spécialiste de l'anthropologie, mais il a également étudié la philosophie politique. C'est ce qui fait dire d'ailleurs à Miguel Abensour que : « une lecture de l'œuvre de Clastres du point de vue de la philosophie politique est légitime »<sup>83</sup>. Jean-Claude Chamboredon abonde dans le même sens dans son article *Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie*. Il défend l'idée que « l'auteur explicite la relation de l'anthropologie politique aux questions de la philosophie politique (La Boétie, mais aussi Hobbes et Rousseau) »<sup>84</sup>. Cette démarche à cheval entre la philosophie politique et l'anthropologie attise la haine de ses collègues à son endroit. Et d'après Lapiere, ce *modus operandi* apporte son lot de contradictions : « La description que l'ethnologue Pierre Clastres donne de la vie des Indiens guayaki dans sa chronique dément bien souvent l'image que l'idéologue Pierre Clastres donne de *la société contre l'État*. »<sup>85</sup> Au sujet de cette tension entre les théories et la réalité sur le terrain, Friedrich et Horwitz expliquent que : « the anthropologist is primarily interested in diversity, in how many ways something could be done, whereas for the political scientist and theorist such divergencies are important mainly as they lead to political insight and verifiable generalization. »<sup>86</sup> De plus, en faisant de la philosophie politique, Clastres est amené à comparer sa société avec celle des Guayaki, Guarani et Chulupi. Cette approche, qui met sur un pied d'égalité sociétés primitives et modernes, permet d'ouvrir un espace pour le dialogue avec la philosophie politique autochtone. Il note : « [...] de même que notre culture

---

<sup>83</sup> Miguel Abensour, « Le *Contre Hobbes* de Pierre Clastres », sous la dir. de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, p. 116.

<sup>84</sup> Jean-Claude Chamboredon, « Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie (À propos de *Recherches d'anthropologie politique*) », in *Revue française de sociologie*, Vol. 24, Numéro 3, Juillet-Septembre 1983, p. 557.

<sup>85</sup> Jean-William Lapiere, « Sociétés sauvages, sociétés contre l'État. Le retour du bon sauvage », *op. cit.*, p. 989.

<sup>86</sup> Carl J. Friedrich et Morton Horwitz, « Some thoughts on the relation of political theory to anthropology », in *The American Political Science Review*, Vol. 62, Numéro 2, Juin 1968, p. 536.

a fini par reconnaître que l'homme primitif n'est pas un enfant mais, individuellement, un adulte, de même progressera-t-elle un peu si elle lui reconnaît une équivalente maturité collective. »<sup>87</sup> Clastres ne tente pas de circonscrire les sociétés non coercitives dans des ensembles évolutionnistes inférieurs et supérieurs. Ce genre de commentaires a manifestement influencé la pensée politique française des années 1970. Selon Samuel Moyn, dans son excellent article *Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought*, « he moved on to become the foremost scholar in the emergence of the new subdiscipline of *political anthropology* »<sup>88</sup>. Claude Lefort, Marcel Gauchet et Miguel Abensour, par exemple, ont repris le flambeau des thèses avancées par Clastres.<sup>89</sup> En somme, comme l'écrit Jean-Jacques Simard qui traduit un passage de Geertz :

Chez l'anthropologue, dont c'est le métier d'étudier les cultures autres, le casse-tête est endémique. Découvrez ce qu'il pense du Sauvage et vous aurez la clef de son œuvre. Vous apprendrez du même coup ce qu'il pense de lui-même et, le sachant, vous pourrez à peu près prédire ce qu'il dira de n'importe quelle tribu faisant l'objet de ses études. Toute l'ethnographie se ramène, pour une part, à de la philosophie et une large portion du reste est de l'ordre de la confession.<sup>90</sup>

Le contact lors de la *découverte* de l'Amérique a créé un lieu de philosophie. Il en est de même lorsque Clastres se rend au royaume des tribus sud-amérindiennes.

Quant à Deloria, sa philosophie politique est facile à déceler. En effet, la pensée autochtone est déjà, dans un certain sens, une philosophie malgré des bases disciplinaires différentes de la philosophie occidentale. Aussi, en s'intéressant aux traditions des sociétés

---

<sup>87</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 18.

<sup>88</sup> Samuel Moyn, « Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought », in *Modern Intellectual History*, Vol. 1, Numéro 1, 2004, p. 63.

<sup>89</sup> Un livre en particulier est digne de mention : *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Sous la direction de Miguel Abensour, cet ouvrage rassemble une dizaine d'articles d'auteurs s'intéressant à la pensée philosophique et anthropologique de Pierre Clastres sous divers aspects.

amérindiennes, Deloria cherche à structurer les luttes politiques pour la souveraineté autochtone. Sa démarche est la suivante : des moyens philosophiques en vue d'une fin politique. En somme, d'autres indices laissent présager que le savoir extérieur de Clastres et le savoir intérieur de Deloria peuvent être déplacés sur un même terrain. Clastres et Deloria contrastent l'Occident avec un *autre* : le premier sur un axe spatial, le second sur un axe temporel. Mais plus encore, l'entrecroisement du *bon sauvage* et du *vrai sauvage* permet une ouverture vers la philosophie politique. Clastres déclare, d'une certaine manière, que le *bon sauvage* est *vrai*. En partant d'une idée philosophique externe (la non-coercition en l'occurrence), Clastres la valide à l'interne, c'est-à-dire sur le terrain, parmi les tribus primitives. Deloria, lui, prétend que le *vrai sauvage* est *bon*. En effet, son expérience personnelle (savoir intérieur) en tant qu'Amérindien l'amène à confirmer l'idée d'égalité politique. Autrement dit, les deux auteurs sont des philosophes parce que leur jugement de valeur (*bon*) sur les sociétés amérindiennes précolombiennes est ancré dans le réel (*vrai*). Cet alliage de théorie et de pratique pour penser le politique les rend compatibles. En outre, Clastres et Deloria portent une réflexion sur une forme politique qui conviendrait le mieux aux êtres humains. Selon eux, qui conçoivent certaines caractéristiques universelles correspondant à la nature humaine, les sociétés non coercitives et égalitaires valent partout (considérations spatiales) et toujours (évaluation temporelle). Ces sociétés devraient servir d'exemple à suivre pour l'Occident.

D'autre part, que la philosophie politique soit un terrain propice au dialogue arrive à point, puisque des lacunes avaient justement été soulevées par la littérature. Pour certains, ce qui manque à la philosophie politique, c'est une base anthropologique sur laquelle peuvent

---

<sup>90</sup> Clifford Geertz, « The Cerebral Savage. On the Work of Claude Lévi-Strauss », *Encounter*, Avril 1967, p. 25. Passage traduit et cité par Jean-Jacques Simard, « L'anthropologie et son casse-tête », *Anthropologie et*

s'établir plus solidement les idées. Carl Friedrich et Morton Horwitz mentionnent : « Comparative politics and its theory no longer, therefore, can avoid utilizing the results of the research of anthropologists and ethnologists [...] if they wish to be comprehensively empirical »<sup>91</sup>. De plus, l'une des lacunes de l'étude des relations de pouvoir est de se restreindre aux structures politiques occidentales. D'après Vincent Lemieux, « une science véritable des systèmes politiques ne peut faire l'économie des systèmes dits *primitifs*, qui représentent un ensemble bien plus vaste et bien plus varié de possibilités humaines que les quelques dizaines de systèmes *modernes* auxquels s'attachent les théoriciens actuels. »<sup>92</sup> Cette faiblesse est aussi l'objet de critiques de la part de Russel Lawrence Barsh qui écrit dans un article : « while the manifestations of this continent's aboriginal intellect have been catalogued, the philosophies and sciences from which they arose remain relatively unexplored »<sup>93</sup>. Tous s'entendent sur la nécessité d'un rapprochement entre l'anthropologie, le savoir amérindien et la pensée politique. C'est donc ce que nous tenterons d'opérer. Si les savoirs *extérieurs* et *intérieurs* sont obscurs l'un pour l'autre, la littérature prouve qu'il faut pallier cette incompréhension par une discipline tierce. Il faut par conséquent un référent politique qui recoupe à la fois *sociétés primitives* et *traditionnelles* : les *sociétés sans État* (ou sans organe politique explicite), que nous définirons dans le cadre conceptuel. En tenant compte des versions *rouges* et *blanches*, la démarche consiste à réfléchir sur le politique avec des lunettes de philosophe – tout en évitant qu'elles soient *roses*, et ce, pour ne pas idéaliser de façon opportuniste ces sociétés.

---

*Sociétés*, Volume 12, Numéro 2, 1988, p. 77.

<sup>91</sup> Carl J. Friedrich et Morton Horwitz, *op. cit.*, p. 536.

<sup>92</sup> Vincent Lemieux, « L'anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir », *L'Homme*, Vol. 7, Numéro 4, 1967, p. 25.

## QUESTION SPÉCIFIQUE

Le portrait des sociétés amérindiennes primitives / traditionnelles doit être dessiné à l'aide du triptyque constitué de l'anthropologie, de la pensée autochtone et de la philosophie politique. En permettant ce dialogue interdisciplinaire, il est possible d'avoir un aperçu de ce qu'est le politique dans les *sociétés sans État*. La question particulière qui donne forme au projet peut donc être formulée comme suit : quelle est la conception philosophique des *sociétés sans État* qui se dessine à la rencontre du *bon sauvage* émergeant des *sociétés non coercitives* décrites par l'anthropologue Pierre Clastres et du *vrai sauvage* vivant dans les *sociétés égalitaires* dépeintes par l'Autochtone Vine Deloria Junior ?

## CADRE CONCEPTUEL

À notre avis, si les tentatives mises de l'avant pour une interdisciplinarité ont échoué, c'est parce que les méthodes ne convenaient pas. Nous persistons à penser que la possibilité de dialogue entre savoirs externes et internes se trouve dans l'établissement de nouvelles balises autour d'une tierce discipline. Ainsi, la jonction se fera sur le plan de la philosophie politique, *a fortiori* sur les aspects d'un vivre-ensemble qui dépasse la dichotomie anthropologie / pensée autochtone. Pour ce faire, il conviendrait, en premier lieu, de définir les *sociétés sans État*. Deuxièmement, nous évaluerons le contenu et la portée de ces sociétés en tant que caractéristique propre à l'Amérique.

---

<sup>93</sup> Russel Lawrence Barsh, « The Nature and Spirit of North American Political Systems », in *American Indian Quarterly*, Vol. 10, Numéro 3, Été 1986, p. 181.

## Définition des sociétés sans État

L'expression *société sans État*, qui ne signifie nullement un manque, apparaît comme le référent le plus inclusif à l'intérieur de la discipline de pensée politique.<sup>94</sup> Clastres, il faut l'avouer, utilise cette expression dans ses ouvrages, tout comme Joseph Pestieau et Jean William Lapierre. Néanmoins, si nous le plaçons dans la catégorie des anthropologues reprenant le *bon sauvage*, c'est en raison de l'aspect non coercitif des sociétés primitives qui ne séparent pas commandement et obéissance entre deux groupes d'individus.<sup>95</sup> Clastres porte un jugement de valeur en affirmant que leur organisation politique leur confère, en partie, une meilleure façon de vivre que l'Occident. Or, l'État en soi n'est pas bon ou mauvais. Il n'est que le reflet politique, l'indice de l'existence d'une coercition sociale déjà présente. La *société sans État* est un référent convenant aussi aux propos de Deloria, car la vraie démocratie, celle sans structure hiérarchique, est en réalité une invention du continent américain. Clastres souscrit d'ailleurs à cette affirmation de Deloria en notant que « c'est essentiellement par le sens de la démocratie et le goût de l'égalité que se distinguent la plupart des sociétés indiennes d'Amérique »<sup>96</sup>. Personne n'est en mesure d'imposer ses décisions. À l'inverse, l'État occidental, pour Deloria, accorde plus d'importance à certains membres privilégiés, ce qui a pour effet de déséquilibrer l'harmonie sociale.

---

<sup>94</sup> Nous aurions pu aussi opposer sociétés divisées et indivisées politiquement, ce qui revient au même. L'antagonisme repose sur l'aspect politique. Si nous avons adopté une démarche sociologique, par exemple, la comparaison aurait pu être effectuée à partir de la distinction dressée par Durkheim entre sociétés mécaniques et sociétés organiques.

<sup>95</sup> Il est important de noter cependant que tout assujettissement ne se rapporte pas nécessairement à une relation de pouvoir politique. Par exemple, des parents peuvent avoir une ascendance (de type privé) sur leurs enfants sans que l'on puisse parler d'une forme de coercition politique. Ainsi, pour les besoins de ce projet de thèse, le patriarcat doit être mis à l'écart. Sinon, il serait aisé d'affirmer que bon nombre de relations sociales sont politiques. John Locke avait déjà élaboré cette idée pour répliquer au *Patriarcat* de sir Robert Filmer : « Il n'y a aucune compatibilité entre le rôle de père dans la vie privée et le pouvoir d'exiger l'obéissance due au magistrat suprême. » (John Locke, *Deux traités du gouvernement*, traduit par Bernard Gilson, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 66). Aristote avait lui aussi réduit la portée du politique : « Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave c'est la même chose, ils n'ont pas raison. » (Aristote, *Les politiques*, traduction par Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 1993, p. 85).

**Tableau 1 – Aperçu de la démarche**

<b>Opposition entre savoirs externes et internes</b>	Disciplines	<i>Anthropologie</i>	<i>Pensée autochtone</i>
	Types de sociétés	<i>Primitives</i>	<i>Traditionnelles</i>
	Courants précis	<i>Bon sauvage</i>	<i>Vrai sauvage</i>
	Auteurs comparés	<i>Pierre Clastres</i>	<i>Vine Deloria Jr.</i>
	Objet d'études	<i>Coercition</i>	<i>Inclusion (égalité)</i>
<b>Dépassement de l'antagonisme</b>	Discipline (tierce)	<i>Pensée politique</i>	
	Type de sociétés	<i>Sans État (absence de structure politique)</i>	

Note : Voir l'Annexe A (page 146) pour une structure plus détaillée.

L'anthropologie s'intéresse aux sociétés *primitives*, c'est-à-dire aux sociétés qui sont caractérisées par des relations sociales non complexifiées, et donc sans institution officiellement et catégoriquement établie. La pensée autochtone aborde les aspects des sociétés traditionnelles, c'est-à-dire l'organisation de la communauté comme un tout qui regroupe en même temps des traits sociaux, politiques, économiques et spirituels. Ainsi Deloria, qui constate l'égalité spirituelle de chacun en quête de sa vision personnelle, souscrit à la thèse que l'égalité est transposée également sur le plan politique. Les opinions de chacun sont respectées, car il n'y a pas de structure permettant à l'un d'avoir plus raison que l'autre. Pour les deux auteurs, le lien social de ces groupes est maintenu sans l'intervention d'une organisation départageant gouvernants et gouvernés. À ce sujet, le philosophe Joseph Pestieau mentionne que les *sociétés sans État* sont caractérisées par le fait que « le pouvoir politique est diffus, non explicité, jamais monopolisé par des personnes ou des organisations spécialisées »<sup>97</sup>. Cette définition recoupe bien les thèses avancées par Clastres et Deloria. En

<sup>96</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 26.

<sup>97</sup> Joseph Pestieau, « Société et politique avec ou sans État », *Philosophiques*, Vol. 6, N° 2, Automne 1979, p. 237.

somme, la non-coercition découverte (de l'extérieur) par Clastres et l'égalité articulée (de l'intérieur) par Deloria sont les deux piliers des *sociétés sans État*. Nous espérons donc comprendre comment s'organise le politique sans l'État grâce à une certaine philosophie politique qui agit comme canal de communication en faisant entrer en relation le savoir externe constitué par l'anthropologie et le savoir interne de la philosophie autochtone. Il s'agit, d'une certaine manière, d'obliger Clastres et Deloria à la discussion, leur forcer la main ou mieux, la voix. Nous avons l'intuition que leurs propos peuvent être mis en relation. L'*hétéroglossie* (c'est-à-dire l'incommunicabilité de deux langues) maintes fois réitérée entre l'anthropologie et la pensée autochtone est un motif de non-dialogue peu valable à notre avis.

On laisse parfois sous-entendre une adéquation précipitée et fautive entre le politique et l'État. Une croyance persiste : celle que le politique ne prend forme que dans une organisation reconnue et structurée en vue de soutenir un certain ordre entre les membres d'une communauté. Selon cette logique, le politique est inexistant à l'extérieur d'un contrat créant une autorité souveraine institutionnalisée. Tout ce qui ne participe pas de cette structure étatique relève de l'*apolitique* (ou du non-politique). Pourtant, l'État n'est qu'une fraction du politique, qu'un moment historique précis du corps social, ce dernier étant le réel porteur du politique. Jusqu'aux débuts de l'anthropologie, l'état qui précède l'association d'êtres humains en une communauté organisée est vu comme un stade barbare où les individus vivent dans une condition animale. D'ailleurs, le raisonnement du penseur Thomas Hobbes est le suivant : la guerre est la caractéristique de l'état de nature; les *sauvages* sont toujours en guerre; par conséquent, les *sauvages* vivent dans l'état de nature – cet état étant partie prenante du vocabulaire de l'époque pour caractériser les *sociétés sans État*. Hobbes écrit : « chez les sauvages de nombreux endroits de l'Amérique, à l'exception du gouvernement des petites familles dont la concorde dépend de la lubricité naturelle, il n'y a

pas de gouvernement du tout, et ils vivent en ce moment même à la manière des animaux. »<sup>98</sup>

Les lignes directrices des actions et des comportements des individus se résument aux instincts. Bref, Hobbes institue, dans le *Léviathan*, un antagonisme entre la barbarie (l'état de nature sans réflexe politique) et la civilisation (l'État). C'est cet état de nature anarchique et apolitique du *sauvage américain* qui est relégué aux oubliettes des abstractions théoriques par Deloria et surtout Clastres. La tradition occidentale a longtemps pensé à tort que les groupes tribaux n'étaient pas de vraies sociétés étant donné la fugacité et l'imprécision des relations de subordination. Par contre, quelques auteurs ont su déceler la cohérence interne de ces sociétés. Vous remarquerez, par ailleurs, que notre démarche visant à contraster les facettes du politique selon la présence ou l'absence de l'État repose sur un antagonisme qui n'est pas complètement nouveau. Montesquieu avait déjà créé une typologie du même genre dans *L'Esprit des lois*, mais en insistant plutôt sur l'état formel – qu'il ne peut s'empêcher de juger plus évolué néanmoins – ou informel de la constitution d'une société. Voici la synthèse qui en a été faite par Émile Durkheim.

**Tableau 2 – Typologie de Durkheim**

Sociétés qui possèdent une constitution définie du pouvoir souverain	<i>Monarchie</i> <i>République (Aristocratie et Démocratie)</i> <i>Gouvernements despotiques</i>
Sociétés sans constitution définie du pouvoir souverain	<i>Peuples barbares</i> <i>Peuples sauvages</i>

Source : Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953, p. 73.

<sup>98</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduit par Gérard Mairet, Paris : Gallimard, (coll. Folio/Essais), 2000, p. 227.

## Parenté continentale des sociétés sans État

Clastres s'intéresse notamment aux Guayaki alors que Deloria fait souvent référence aux Sioux. Nous pensons cependant que le Sud et le Nord de l'Amérique peuvent être comparés sur la question des *sociétés sans État* que nous venons de définir.<sup>99</sup> Dans un article fort intéressant, Jean-Jacques Simard s'interroge sur la possibilité de « construire des types de société, des modèles généraux capables d'englober [...] un nombre par ailleurs fort diversifié de *cultures* particulières »<sup>100</sup>. Nous sommes tentés d'envisager sérieusement ces constructions, car « c'est la généralisation qui fonde et rend possible la comparaison. »<sup>101</sup> Pour Barsh, comme pour nous, il ne fait pas de doute qu'il est « possible to infer a continental theory of human nature from shared elements, just as we recognize that all European institutions since classical times have shared common themes »<sup>102</sup>. Les spécialistes en anthropologie seront surpris de voir que nous subsumons les catégories des bandes, des tribus et des chefferies sous un seul ensemble que nous nommerons les *sociétés sans État*. Le cadre étriqué de la typologie anthropologique ne convient pas à ce projet puisque l'intérêt réside dans une mise en relief de l'absence et de la présence d'État.

Clastres postule aussi l'existence d'une affinité entre toutes les sociétés non coercitives. Dans *La société contre l'État*, Clastres conçoit la possibilité « de parler des tribus américaines comme d'un univers homogène, malgré l'extrême variété des cultures qui

---

<sup>99</sup> Il faut noter que les *sociétés sans État*, au sens où nous l'entendons dans ce projet, ne sont pas des nations minoritaires à l'intérieur d'un pays qui tentent de parvenir à l'indépendance politique. Elles sont plutôt ces communautés, assez rares aujourd'hui étant donné l'expansion de l'Occident, qui ont maintenu les traditions précolombiennes et qui ont été peu altérées, du moins en ce qui a trait aux valeurs fondamentales de ces communautés, par l'intervention directe d'une structure coloniale proclamant sa souveraineté sur celles-ci.

<sup>100</sup> Jean-Jacques Simard, « L'anthropologie et son casse-tête », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 12, N° 2, 1988, p. 95.

<sup>101</sup> Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de de loin*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1988, p. 179.

<sup>102</sup> Russel Lawrence Barsh, *op. cit.*, p. 181.

s'y meuvent. »<sup>103</sup> Il fait référence au « continent américain, tant au Nord qu'au Sud »<sup>104</sup>. Dans son article *La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique*, Descola tente de nuancer les thèses présentées par Clastres à ce sujet. D'après lui, il est réducteur d'appliquer partout le « paradigme de la chefferie sans pouvoir »<sup>105</sup>. Par l'entremise de son article « Société et politique avec ou sans État », Pestieau formule le même grief lorsqu'il l'accuse de ne pas « rendre compte des données ethnographiques multiples »<sup>106</sup>. En somme, chacun présente sa tribu pour la faire témoigner en faveur d'un particularisme qui réfute les généralisations de Clastres. Deloria croit également qu'un fil conducteur rejoint toutes les communautés autochtones du continent américain. À l'instar de Clastres, l'*amérindianité* existe chez Deloria : « Les Indiens, ayant une base culturelle commune, partageaient les mêmes modes de comportement. »<sup>107</sup> Aussi Deloria mentionne-t-il à quelques reprises « le peuple indien »<sup>108</sup>. Or, Deloria semble se contredire sur un élément qu'il est nécessaire de préciser. Il parle volontiers des Indiens (dénomination héritée du colonialisme encore utilisée aux États-Unis) sans distinction d'origine tribale en même temps qu'il affirme que « l'*indianité* n'a jamais existé »<sup>109</sup>. Cette *indianité* – terme substitué par *amérindianité* dans ce projet – se rapporte ici à la définition que les *Blancs* ont formulé des Amérindiens. Deloria souhaite donc indiquer la nécessité pour les Amérindiens de définir eux-mêmes son contenu.

En généralisant une grande diversité des sociétés autochtones d'Amérique, certains pourraient accuser cette démarche d'établir un lit de Procuste. Mais cette critique n'est pas

---

<sup>103</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 11.

<sup>104</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1980, p. 213.

<sup>105</sup> Philippe Descola, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, Vol. 38, Numéro 5, 1988, p. 818.

<sup>106</sup> Joseph Pestieau, « Société et politique avec ou sans État », *Philosophiques*, Vol. 6, N° 2, Automne 1979, p. 246.

<sup>107</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, op. cit., p. 36.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 276.

nouvelle. Elle est adressée d'emblée aux théoriciens politiques qui cherchent à trouver les lieux communs de l'humanité. Par la force des choses, l'anthropologie est appelée à rendre compte de la diversité alors que la philosophie est en quête de similitudes et de règles générales. Or, ce projet n'est pas une enquête comparative sur les Guayaki et les Sioux. Il faut donc effectuer une mise entre parenthèses des particularités ethnographiques afin de réfléchir à partir des tendances dégagées sur ces sociétés qui ont comme caractéristique commune un déploiement du politique sans le recours à l'État. Les barrières des aires culturelles<sup>110</sup> définies par l'anthropologie seront donc abolies l'instant d'un moment pour permettre à l'*amérindianité* de questionner le politique à partir d'un point de vue philosophique. C'est donc à travers les idées politiques qu'un dialogue est possible entre le discours ethnographique et celui d'individus qui déclarent eux-mêmes s'identifier dans le vocable d'*Amérindiens*. Les groupes tribaux d'Amérique possèdent certainement des coutumes différentes dans la forme. Cependant, des relations de sens peuvent être dressées à partir du contenu. D'ailleurs, plusieurs Autochtones affirment qu'ils se reconnaissent comme semblables malgré une origine culturelle différente. Par exemple, selon Sioui, il y a bel et bien un « système de valeurs propre aux sociétés autochtones américaines »<sup>111</sup>. C'est ce qu'il appelle le *génie amérindien* ou l'*américité*. En fait, ce génie se veut une « conception du monde commune à toutes les cultures autochtones de l'Amérique »<sup>112</sup>. De plus, Sioui parle volontiers de « la philosophie amérindienne »<sup>113</sup> et, parfois, de « la civilisation

---

<sup>110</sup> Victor Da Rosa et Jean Lapointe précisent qu'une *aire culturelle* signifie « une unité territoriale dans laquelle les habitants partagent la plupart des éléments de leur culture, en particulier la langue, l'écologie, l'économie, l'organisation sociale et les idéologies. » (Victor Da Rosa et Jean Lapointe, *Rêves en devenir. Les peuples autochtones des Amériques*, Porto (Portugal) : Les Presses de l'Université Fernando Pessoa, 2006, p. 47.)

<sup>111</sup> Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy : PUL, 1999, p. 3.

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

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 33.

amérindienne »<sup>114</sup>. Un autre auteur amérindien, Taiaiake Alfred, conçoit une parenté continentale puisque « the values embedded within indigenous traditions are very similar »<sup>115</sup>. Donner une voix à l'Amérindien, car tel est un des objectifs de ce projet, c'est également lui accorder le bénéfice du doute en ce qui a trait à sa croyance en une *amérindianité*. Justement, dans son *Petit glossaire nordique du Canada*, Jean Hamelin fournit une définition de ce terme : « Exprime l'état d'être amérindien. Concerne aussi bien la terre, les habitants, l'emploi que les faits culturels. »<sup>116</sup> Le mot *indianité*, quant à lui, sera laissé de côté, sauf lorsqu'il est employé par Deloria. Parfois, il est possible de rencontrer le terme *autochtonéité*<sup>117</sup>. Adrian Tanner l'utilise pour caractériser tous les premiers habitants (que l'on nomme parfois *indigènes*) de la surface de la Terre. Bref, tout porte à croire qu'un sentiment d'appartenance commune enveloppe l'île de la Grande Tortue. Il est important de mentionner toutefois que les *sociétés sans État* n'incluent pas les empires incas et aztèques qui ont connu des modes d'organisation très hiérarchisés.

## HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

En faisant converger l'anthropologie et la pensée autochtone, il est possible de dégager une pensée politique sur plusieurs aspects. Et selon nous, le *vrai sauvage* donne raison en bonne partie au *bon sauvage*. Parmi tous les éléments comparés dans les *sociétés non coercitives* de Clastres et les *sociétés égalitaires* de Deloria, un fil conducteur relie les sociétés amérindiennes *sans État* : les membres de ce type de communauté réfutent tout type de médiation sclérosée, qu'elle soit dans le temps ou dans l'espace. En effet, ces sociétés

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>115</sup> Taiaiake Alfred, *op.cit.*, p. 88.

<sup>116</sup> Jean Hamelin, « Petit glossaire nordique du Canada », in *Meta*, Vol. 19, Numéro 3, Septembre 1974, p. 154.

établissent des rapports d'individu à individu qui se connaissent et se reconnaissent : l'échange de biens s'effectue d'une personne à une autre sans passer par l'intermédiaire du marché ; les membres de la communauté connaissent le chef – il n'est pas anonyme – car il ne s'isole pas dans sa tour d'ivoire (ou disons plutôt son tipi d'ivoire !) ; il n'y a pas de documents écrits que quelques rares initiés pourraient déchiffrer. Seuls les échanges nécessaires à la bonne entente ont droit à une médiation : les cadeaux pour la diplomatie et les paroles du chef pour établir la confiance. Notre projet comporte donc deux volets : d'abord l'identification des ressemblances et des différences entre l'analyse de Clastres et celle de Deloria (section descriptive), et ensuite, une transposition des résultats sur le terrain de la pensée politique occidentale en faisant intervenir des philosophes qui ont réfléchi sur les conséquences de l'existence d'un État (section explicative).

## **CORPUS DE RECHERCHE**

Étant donné la mort tragique du quadragénaire Pierre Clastres dans un accident de voiture, ses écrits impressionnent plus le lecteur pour leur qualité que pour leur quantité. L'échantillon non aléatoire est constitué de trois livres et une préface de Clastres. Le premier, *La société contre l'État* (1974), est l'ouvrage le plus connu de l'anthropologue. Le titre à lui seul résume sa thèse qui a créé tant de remous dans les milieux académiques. Selon Clastres, les sociétés *primitives* d'Amérique, loin d'être des groupes attardés sur le plan évolutionniste, mettraient leurs énergies à écarter tout pouvoir politique séparé de la communauté. De plus, Clastres souhaite discréditer la thèse évolutionniste selon laquelle les sociétés primitives ne connaissent pas le pouvoir politique puisqu'elles n'ont pas franchi

---

<sup>117</sup> Adrian Tanner, « Le pouvoir et les peuples du quart monde », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 16, N° 3, 1992, p. 17.

l'étape de la *cité* et du *contrat social*. Le second livre pertinent pour ce projet est *Recherches d'anthropologie politique* (1980). Il s'agit d'un recueil des articles publiés par Clastres au fil des ans dans des revues spécialisées. Les arguments exposés recouper ceux présentés dans *La société contre l' tat*. Par contre, *Recherches d'anthropologie politique* prend une tangente plus philosophique, car Clastres expose ses pensées, entre autres, sur  tienne de La Boétie et l'anthropologie marxiste. Quoique moins utile pour le travail proposé ici, la *Chronique des Indiens Guayaki* (1972) a toutefois le mérite de décrire l'environnement amérindien qui a inspiré Clastres <sup>118</sup>. En effet, en racontant son séjour parmi cette tribu du Paraguay, Clastres dévoile inconsciemment comment ses thèses ont pris forme sur le terrain à une échelle plus petite. De plus, la préface du livre * ge de pierre, âge d'abondance* de Marshall Sahlins a été écrite par Clastres en 1975. Il sera intéressant de la considérer pour explorer davantage sa pensée.

Pour ce qui est de Vine Deloria Junior, nous restreindrons ses écrits prolifiques à ceux qui ont trait à la souveraineté et aux traditions autochtones. Premièrement, *Peau-Rouge* (1972) - *Custer died for your sins* (1969) en anglais – est probablement son livre qui a eu le plus d'écho, non seulement pour son originalité et sa perspicacité mais aussi parce qu'il est le seul à avoir été traduit en français. Ce livre est en quelque sorte une table des matières des ouvrages de Deloria qui suivront plus tard. Les auteurs disent souvent qu'ils veulent tout dire dans leurs premiers livres. Deloria n'échappe pas à cette règle. Il aborde presque tous les sujets qui touchent les Amérindiens. Aussi *Peau-Rouge* donne-t-il la meilleure vue d'ensemble sur les traditions amérindiennes. Dans *God is red* (1973), Deloria tente d'établir les fondations d'une nouvelle philosophie autochtone. Grâce à ses connaissances

---

<sup>118</sup> Il est possible de consulter également son « Compte rendu de mission chez les indiens Guayaki (Paraguay) », *L'Homme*, Vol. 4, Numéro 2, 1964, pp. 122-125.

théologiques, l'auteur parvient à articuler des différences fondamentales entre la pensée occidentale et la pensée autochtone. Beaucoup plus philosophique, ce livre n'en demeure pas moins un bon outil pour contraster les valeurs et les institutions politiques de l'Occident avec celles des sociétés traditionnelles. Le livre *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty* (1984) relate l'histoire de la colonisation états-unienne tout en donnant une définition amérindienne de la souveraineté. Deloria suggère que l'autodétermination des peuples amérindiens ne passe pas par les réformes bureaucratiques. Une réactualisation de la culture et des traditions est le chemin le plus réaliste vers l'autonomie. Dans *Behind the Trail of Broken Treaties: an Indian declaration of independence* (1974), Deloria relate les principaux événements qui ont mené à la *renaissance amérindienne*, qui est en fait la lutte pour la décolonisation. Cette lutte n'est pas terminée puisque le colonisateur définit encore l'image moderne de l'Amérindien. C'est d'ailleurs dans *We talk, you listen. New Tribes, New Turf* (1970) que Deloria dénonce les stéréotypes créés de toute pièce par les *Blancs*. D'autre part, avec *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact* (1995), Deloria veut prouver que les mythes amérindiens et les expériences personnelles ont autant de valeur historique que certaines théories scientifiques. Son objectif consiste en fait à revaloriser les traditions qui sont considérées à tort comme des superstitions. Dans un même ordre d'idées, il récidive finalement avec *The world we used to live in: remembering the powers of the medicine men* (publié en 2006 après sa mort). Deloria rappelle quels étaient les pouvoirs du chamane dans les sociétés traditionnelles. Il est à noter que le corpus de recherche inclut également deux articles intéressants de Deloria : la conclusion du livre *Indians and Anthropologists. Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology* écrite en 1997 et intitulée *Anthros, Indians and Planetary Reality* ainsi que le premier chapitre qui porte le titre *Philosophy and the*

*Tribal Peoples* dans le livre *American Indian Thought* publié en 2004 sous la direction d'Anne Waters. Même si Deloria se réclame de vouloir réactualiser la spiritualité amérindienne afin de donner un souffle à la culture de ses ancêtres, il faut noter néanmoins que sa quête pragmatique est tournée surtout vers l'avenir des Amérindiens. Par conséquent, aucun de ses livres ne porte uniquement sur les traditions du passé. Afin de débusquer le politique dans les sociétés traditionnelles décrites par Deloria, il faudra fouiller ses écrits en profondeur.

## **MÉTHODES DE RECHERCHE**

La stratégie de validation adoptée consiste à se pencher, par une lecture rapprochée (*close reading*), sur un ensemble de textes d'anthropologie et de théorie politique contemporains qui abordent le politique dans les sociétés amérindiennes. Pour parvenir à une analyse comparative entre Clastres et Deloria, la question du pouvoir doit être analysée sous cinq angles : le rôle du chef et du chamane, le maintien de l'ordre à l'intérieur du groupe grâce aux lois et à la justice, la protection contre les menaces extérieures, la répartition du fruit du travail ainsi que les moyens pour désamorcer le mécontentement suscité par l'existence du pouvoir. L'intérêt de cette perspective tient en ceci que la littérature qui porte sur ces sociétés, qui ont réellement pullulé pendant l'ère précolombienne, offre à l'analyse les éléments d'une expérience historique, alors que la théorie politique occidentale idéaliste, l'anarchisme entre autres, repose sur des fondements purement spéculatifs. Par ailleurs, l'analyse de contenu de type qualitatif apparaît comme l'instrument de recherche par excellence puisque l'objet de travail se résume essentiellement aux ouvrages de Clastres et de Deloria. Évidemment, le contenu à la fois manifeste et latent des ouvrages composera

l'analyse. Par exemple, Clastres ne souligne pas explicitement que ses propos s'insèrent dans une interprétation volontariste du pouvoir non coercitif. Étant donné que le langage n'est pas un outil transparent, ce sera notre travail de faire émerger les idées sous-entendues. Il semble que ce soit là la tâche la plus stimulante pour le chercheur en pensée politique.

D'autre part, l'approche envisagée consiste à lire le texte en soi selon une interprétation herméneutique. D'après Hans Georg Gadamer, dans *Herméneutique et philosophie*, « il est légitime de soumettre à un contrôle les préjugés liés à notre présent en sorte que nous ne mécompréhions pas les témoignages du passé »<sup>119</sup>. Nous sommes conscients que nos attentes sont orientées de façon à considérer le politique dénué de toutes formes de structures étatiques afin de l'analyser à l'état pur. Ainsi, il est fort probable que nous soyons tentés par la nostalgie des sociétés qui excluent la coercition de leurs rapports d'autorité. L'admettre est la première étape du chemin menant à l'intégrité académique. Démontrer de l'intérêt pour les Amérindiens est certainement signe d'une sympathie. Nous avouons en toute honnêteté, comme le propose Gadamer, que le choix et la lecture des textes puissent être influencés par notre perspective de chercheur. Par contre, Clastres et Deloria ont été sélectionnés non pas en fonction de la confirmation appréhendée des hypothèses préliminaires mais plutôt à cause de leurs compétences indiscutables et la possibilité d'une interaction. Finalement, il s'agit d'une démarche exploratoire en ce sens où peu d'études auparavant ont tenté de faire converger les recherches anthropologiques et les écrits portant sur les traditions politiques autochtones. La synthèse de ces connaissances est inexistante, et cette lacune ajoute un défi supplémentaire.

---

<sup>119</sup> Hans Georg Gadamer, *Herméneutique et philosophie*, traduit par J.-M. Fataud, Paris : Beauchesne, 1999, p. 33.

## OBJECTIFS

Cette étude est organisée autour de trois objectifs. Premièrement, il s'agit de construire un dialogue entre l'anthropologie et la pensée autochtone puisque pour l'instant, comme le souligne Clastres, l'ethnologie « est un discours sur les civilisations primitives et non un dialogue avec elles »<sup>120</sup>. Parmi les ouvrages qui abordent les concepts de pouvoir et d'organisation politique dans les sociétés sans État, on trouve à la fois des textes écrits par des anthropologues occidentaux et des écrivains autochtones. Nous créerons donc l'espace d'une rencontre entre le *bon* et le *vrai sauvages*. Le dialogue prend tout son sens étymologique (*logos* signifiant *discours* et *dia*, à travers deux interlocuteurs), car il s'agit effectivement de percer les bulles presque hermétiques des deux disciplines pour les mettre en relation. Évidemment, les deux auteurs choisis ont une certaine compatibilité. Nous croyons cependant qu'il y aurait possibilité de répéter l'exercice avec d'autres penseurs. L'espace ouvert constitue le prélude à des recherches ultérieures. Reste à voir, du point de vue de la validité externe, si cette stratégie est généralisable à d'autres études anthropologiques et écrits amérindiens. Bref, tisser des liens intellectuels entre *société primitive* et *société traditionnelle* vise à mettre en lumière les concepts relatifs au politique. Et comme Sioui l'a fait avec la discipline de l'histoire, notre projet consiste à évaluer « la correspondance des sources amérindiennes et non amérindiennes »<sup>121</sup>, mais cette fois selon le schème de la pensée politique.

Le second objectif vise à entendre les Autochtones sur un sujet qui les concerne. En effet, le dialogue envisagé entre interprétations *blanche* et *rouge* du pouvoir politique et de

---

<sup>120</sup> Pierre Clastres, « Entre silence et dialogue », *L'Arc*, Numéro 26, 1968, article repris dans *Claude Lévi-Strauss*, textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris : Gallimard, 1979, p. 37.

<sup>121</sup> Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 5.

l'État est d'autant plus pertinent qu'il donne une voix aux auteurs autochtones contemporains, voix qui a été ignorée par l'histoire des idées politiques jusqu'à ce jour. À ce sujet, Marie Battiste reconnaît que cette volonté de parole était latente : « The voices of these victims of empire, once predominantly silenced in the social sciences, have been not only resisting colonization in thought and action but also attempting to restore Indigenous knowledge and heritage. »<sup>122</sup> Cette démarche cadre bien avec le post-colonialisme puisqu'elle prend en considération la voix du *vrai sauvage* sur des questions qui ont été réservées à la philosophie occidentale. D'ailleurs, Deloria écrit : « People of American Indian descent are now seeking admission to one of the most respected and hallowed intellectual enterprises of Western civilization – philosophy. »<sup>123</sup> De toute évidence, les colonisés reprennent aujourd'hui en charge leur culture et leurs traditions pour les exposer à la face du monde.

Troisièmement, la description des sociétés sans État permet de contraster l'Occident afin de suggérer un idéal autre. Comme le remarque Jack Weatherford : « La découverte de nouvelles formes de vie politique en Amérique libéra l'imagination des penseurs de l'Ancien Monde et leur permit d'élaborer les utopies, le socialisme, le communisme, l'anarchisme et des douzaines d'autres formes de sociétés. »<sup>124</sup> Le fait d'amener les traditions politiques autochtones sur le terrain des idées forcera certainement à reconsidérer la réification de notre façon de penser le politique. L'étude permettra également de déterminer si notre anthropologue a été influencé ou non par les fantasmes issus de la civilisation européenne. Cependant le *bon sauvage* de Clastres ne semble pas être une idéalisation occidentale de

---

<sup>122</sup> Marie Battiste « Introduction: Unfolding the Lessons of Colonization », in Marie Battiste (dir.), *Reclaiming indigenous voice and vision*, Vancouver : UBC Press, 2000, p. xvii.

<sup>123</sup> Vine Deloria Jr., « Philosophy and the Tribal Peoples », in *American Indian Thought*, Anne Waters (dir.), Malden (Massachusetts) : Blackwell Publishing, 2004, p.3.

l'Amérindien, selon le dire de ses nombreux contempteurs, puisque sa description des sociétés sans État correspond en partie à celle du *vrai sauvage*, c'est-à-dire au portrait des communautés traditionnelles amérindiennes dressé par Deloria. Mais attention. Cela ne signifie pas non plus que les écrits de Clastres et de Deloria sont totalement ancrés dans le réel. L'imaginaire y joue certainement un rôle important.

---

<sup>124</sup> Jack Weatherford, *op. cit.*, p. 146.

À quoi bon [...] comparer des sociétés tant qu'on ne les a pas véritablement comprises ? [...] Et comment diable espérer comprendre une société tant qu'on ne l'a pas soumise à comparaison ?<sup>125</sup>

Marshall Sahlins

Dans certains lieux du monde il existe encore des peuples et des troupeaux, mais pas chez nous, mes frères; chez nous il n'y a que des États.<sup>126</sup>

Friedrich Nietzsche

### ANALYSE DESCRIPTIVE DES SOCIÉTÉS SANS ÉTAT

La tâche que nous nous sommes assignée consiste à décrire les *sociétés sans État* qui se dessinent à la rencontre des textes ethnographiques de Pierre Clastres et de la pensée autochtone de Vine Deloria Jr. Penser l'absence de l'État – et simultanément la présence de l'État car elles sont les deux côtés d'une même médaille – revient à demander comment s'organise le politique sans structure formellement établie. Pour justifier brièvement le raisonnement derrière l'assemblage des sections qui suivent, disons simplement que le politique concerne le pouvoir et que le pouvoir est d'abord et avant tout un ensemble de relations. Pour Philippe Braud, auteur de l'article *Du pouvoir en général au pouvoir politique* : « Le pouvoir, quelles qu'en soient les multiples facettes, gît toujours dans l'interaction ; il est *relation* entre des acteurs ou des systèmes d'attitudes, d'opinions et de comportements. »<sup>127</sup> Dans *Pouvoir, structure et domination*, François Chazel avance une

---

<sup>125</sup> Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, traduit par Tina Jolas, Paris : Gallimard, 1976, p. 117.

<sup>126</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 2006, p. 87.

<sup>127</sup> Philippe Braud, « Du pouvoir en général au pouvoir politique », in Madeleine Grawitz et Jean Leca (dir.), *Traité de science politique*, Volume 1, Paris : PUF, 1985, p. 335.

explication similaire : « Le pouvoir doit être analysé à travers les relations entre acteurs et collectivités auxquelles il donne lieu, dans le champ même de l'interaction. »<sup>128</sup>

Ces relations qui soutiennent les réseaux du pouvoir, nous croyons pertinent de les rassembler sous cinq aspects : les qualités et les rôles du chef, l'ordre interne de la communauté sans État, la distribution des ressources, les relations extérieures ainsi que les moyens de contestation du pouvoir. De plus, il semble que ces cinq modalités du pouvoir soient interreliées par une volonté politique. En effet, le politique, loin d'être uniquement un assemblage diffus de relations, correspond également à une volonté collective consciente. Selon Adrian Tanner, dans *Le pouvoir et les peuples du quart monde*, le pouvoir est « la capacité des individus ou des groupes de réaliser leur volonté ou leurs intentions »<sup>129</sup>. À ce sujet, Marcel Gauchet écrit : « Le pouvoir, c'est d'abord le droit de redéfinir en permanence ce que doit être la société. »<sup>130</sup> La volonté est le moteur de l'organisation du politique dans toutes les sociétés. Ainsi, on ne peut parler de la place du chef dans les sociétés sans État sans y voir, par exemple, un lien direct avec l'exercice interne de la justice. Il semble y avoir un principe structurant qui organise les relations sociales.

Au demeurant, il est difficile de déterminer si le pouvoir est un aspect intrinsèque de la nature humaine que les sociétés doivent apprendre à gérer ou bien, s'il est un outil que les êtres humains se donnent en vue de garder l'ordre et la liberté à l'intérieur de leur communauté. En dépit de la difficulté, voire l'impossibilité, de trouver une fin ou un but indiscutable au pouvoir, nous croyons cependant être en mesure de le mettre en perspective selon les différentes facettes de son usage dans les sociétés sans État. Il s'agit de dénicher le

---

<sup>128</sup> François Chazel, « Pouvoir, structure et domination », in *Revue française de sociologie*, Vol. 24, Numéro 3, Juillet-Septembre 1983, p. 392.

<sup>129</sup> Adrian Tanner, « Le pouvoir et les peuples du quart monde », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 16, N° 3, 1992, p. 18.

pouvoir sans toutefois aborder la genèse de l'État, c'est-à-dire le passage de la société primitive à l'État. Ce qui nous intéresse ici, c'est la place du pouvoir dans les sociétés traditionnelles amérindiennes.

En guise de courts prolégomènes, ajoutons qu'une précision pour chaque auteur doit être mentionnée. Clastres n'élargit pas la portée du politique aux relations entre les aînés et leurs cadets, ni entre les hommes et les femmes, ni entre les personnes âgées et les plus jeunes. Selon lui, l'anthropologie politique a trop fait souvent l'erreur de tout assimiler au politique :

Tout tombe dès lors dans le champ du politique, tous les sous-groupes et unités (groupes de parenté, classes d'âge, unités de production, etc.) qui constituent une société investis, à tout propos et hors de propos, d'une signification politique, laquelle finit par recouvrir tout l'espace du social et perdre en conséquence sa spécificité. Car, s'il y a du politique partout, il n'y en a nulle part.<sup>131</sup>

Mais en même temps qu'il réduit l'étendue des liens politiques à l'intérieur des sociétés, Clastres considère que toutes les sociétés, les unes par rapport aux autres, sont politiques. En fait, il place au même niveau les sociétés *primitives* et les civilisations européennes, et ce, grâce à la mise de l'avant de l'idée que « le pouvoir politique est universel, immanent au social »<sup>132</sup>. Les communautés apolitiques n'existent pas. Pour Clastres, les stades évolutifs de l'humanité ne seraient en quelque sorte qu'une *ruse de la raison*, non pas au sens où l'entendait Hegel mais plutôt au sens contraire où notre raison nous trompe en dressant de façon fallacieuse une hiérarchie des sociétés en fonction des progrès techniques et de leur complexité sociale. Pour Clastres, la théorie de Darwin ne s'applique pas à l'histoire des sociétés.

---

<sup>130</sup> Marcel Gauchet, « Pierre Clastres », *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, Numéro 4, 1978, p. 62.

<sup>131</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 18.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 20.

Ce sur quoi Deloria porte son regard, ce sont les traditions. Il apporte cependant un bémol : « The substance of those days remained in Indian memories, but the political institutions and social customs changed quite rapidly as more contact with whites occurred, so that we can speak of these things now as the spiritual but not the practical heritage of Indians. »<sup>133</sup> Ainsi, plutôt que d'évaluer les relations politiques par l'entremise des gouvernements tribaux actuels, Deloria porte son attention sur les coutumes du passé. Il ne néglige pas, en revanche, de mentionner au passage les traditions qui ont survécu. D'ailleurs, c'est cette relation au passé qui, selon lui, crée des « tensions between traditional and assimilated or progressive Indians »<sup>134</sup>. Souvent, les communautés sont déchirées sur l'interprétation des traditions. Dans le cadre de ce travail, Deloria nous guidera dans ce dédale de coutumes politiques qui sont attribuées (véritablement ou faussement) aux Amérindiens.

---

<sup>133</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, New York : Pantheon Books, 1984, p. 10.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 69.

*Voici là-dessus quelle est la vérité : la cité où ceux  
qui doivent commander sont les moins empressés à  
rechercher le pouvoir, est la mieux gouvernée [...]*<sup>135</sup>

Platon

*L'espoir de commander dont il se sent flatté  
L'anime à bien faire la chasse,  
Car c'est par cette habileté  
Que l'on peut parvenir à la plus haute place ;  
On n'a point là d'hérédité  
Par droit de naissance ou de race,  
C'est le mérite seul qui peut être exalté.*<sup>136</sup>

Dièreville

## La place du chef

D'après Pierre Clastres, il faut savoir faire une distinction entre deux catégories de pouvoirs : le pouvoir coercitif et le pouvoir non coercitif. L'anthropologue français souhaite contrecarrer l'idée selon laquelle « coercition et subordination constituent l'essence du pouvoir politique *partout et toujours*. »<sup>137</sup> Selon lui : « On peut penser le politique sans la violence, on ne peut pas penser le social sans le politique. »<sup>138</sup> Ainsi, le pouvoir politique a un visage à deux faces. Il est bon s'il s'exerce par le consentement des individus. Il est mauvais s'il creuse un fossé entre une élite qui dirige et une classe qui subit. Dans les sociétés primitives, que décrit Clastres, s'exerce une « volonté délibérée de rester Nous indivisé. »<sup>139</sup> Cette indivision est ce qui a permis aux sociétés primitives des Amériques de repousser la mise en place d'une hiérarchie entre les membres de la communauté. En effet,

---

<sup>135</sup> Platon, *La République*, traduit par Robert Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, 1966, p. 279.

<sup>136</sup> Sieur de Dièreville, *Relation du voyage du Port-Royal de l'Acadie ou de la Nouvelle-France* (1708), poème repris par Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal : Éditions de l'Hexagone (coll. Positions Philosophiques), 1986, p. 55.

<sup>137</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 12.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>139</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris : Éditions de l'Aube, 2005, p. 88.

« les sociétés primitives sont des sociétés sans organe séparé du pouvoir »<sup>140</sup>. Elles ne sont pas encadrées par un État. Contredisant le dicton selon lequel il faut diviser pour régner, Clastres considère que le refus de division des sociétés primitives permet au politique de prendre racine dans la communauté sans l'aspect coercitif. Clastres constate que ces sociétés sans État pressentent les inégalités qui découleraient d'un partage entre les laquais et ceux qui les commandent : « Seuls les sots peuvent croire que pour refuser l'aliénation, il faut l'avoir d'abord éprouvée [...] »<sup>141</sup>. Les sociétés primitives ont l'intuition de la domination si le corps social est divisé.

À l'instar de Clastres, Vine Deloria Jr. prétend que les sociétés traditionnelles amérindiennes sont égalitaires en raison principalement de l'absence de fragmentation de la communauté. Chacun est un être à part entière. Il n'y a pas d'individu mieux disposé à décider pour ses semblables. Selon Deloria : « In tracing the source of political authority, whites were really baffled. No one seemed to be in charge of anything. »<sup>142</sup> Aucun n'est en droit d'exiger aux autres de faire ce qu'il veut. L'indivision est représentée également par le fait que les décisions soient prises par consensus. Nous y reviendrons. Pour Deloria : « Le tribalisme envisage la vie comme un tout : il ne sépare pas les domaines sociaux, psychologiques, éducatifs, des domaines historiques, politiques et législatifs. La tribu est une entité qui concerne tous les niveaux de l'existence. »<sup>143</sup> Il en est de même sur le plan individuel. Chaque membre de la communauté est considéré dans son intégralité. Il est apte à jouer un rôle sur tous ces aspects de la vie sociale. Certes, la division du travail quotidien est nécessaire mais le partage des tâches politiques est l'exception. Bref, Deloria pense que :

---

<sup>140</sup> Pierre Clastres, « Préface », dans Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, (traduction de Stone Age Economics par Tina Jolas), Paris : Gallimard, 1976, p. 25.

<sup>141</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 87.

« La plupart des tribus n'avait pas défini le pouvoir en termes d'autorité. »<sup>144</sup> On est alors en droit de se demander ce qui justifie la place du chef.

Selon Clastres et Deloria, le chef est choisi à partir de ses qualités. Ce n'est pas cependant un choix définitif selon un mandat défini pour un certain nombre d'année, ce qui aurait pour effet de laisser ses égaux. Trois qualités apparaissent nécessaires à celui qui souhaite devenir chef : la générosité, une certaine faconde et la capacité de gérer les conflits (que nous aborderons dans la section suivante). D'abord, le leader est dans l'obligation de donner des cadeaux. Clastres parle même d'une servitude économique. Le chef est le représentant de l'unité. Ce qui passe par la société doit passer par lui. Cependant, cette circulation des biens, signe de la réciprocité, n'est pas à son avantage. Rien ne lui est laissé à son entière disposition. Selon Clastres, on le reconnaît souvent à ses possessions peu nombreuses, car l'accumulation lui est interdite. En échange, la communauté est prête à accorder sa reconnaissance. Le chef en retire du prestige et s'en trouve satisfait. Mais tout comme les richesses, le prestige ne s'accumule pas avec les années dévouées au service public. Un seul faux pas grave, une mauvaise décision qui affecte toute la communauté ou surtout une vanité ostentatoire suffisent à le démettre de ses fonctions. La fierté du chef à occuper ce rôle ne doit pas être l'occasion d'une hâblerie. L'humilité, ou du moins une apparence de modestie, est de mise. En fait, « le chef qui veut faire le chef, on l'abandonne »<sup>145</sup>. En général, on tolère mal les individus qui se prennent trop au sérieux. L'*ego* de celui qui tente de s'élever au-dessus de ses semblables est rapidement rabroué.

---

<sup>142</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>143</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 275.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>145</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 136.

Pour Deloria, la fonction de chef est accompagnée d'une autorité limitée accordée par la communauté selon l'admiration qu'elle voue à une personne en particulier. Outre les vertus mentionnées ci-haut, Deloria avoue que les « qualifications for filling the post were primarily those of personal integrity and honesty. »<sup>146</sup> Il fournit l'exemple de Crazy Horse qui fut un grand chef justement parce qu'il « n'obligea jamais les Indiens à le suivre »<sup>147</sup>. Ceux qui l'ont suivi voulaient l'imiter parce qu'il était un homme remarquable. Ce désir d'émulation invite à l'identification à autrui. Cela dit, Deloria considère que le désir de dépassement et de compétition est inhérent à l'être humain. Par contre, dans les sociétés amérindiennes traditionnelles, le prestige « ramène la compétition aux relations interpersonnelles au lieu de s'étendre aux domaines économiques »<sup>148</sup>. Cela évite l'émergence d'inégalités de biens. Deloria ajoute : « Un homme était jugé, non pas d'après ce qu'il possédait, mais d'après sa valeur personnelle. »<sup>149</sup> C'est pour cette raison que : « Un homme souvent vainqueur à la guerre ou à la chasse, avait de fortes chances d'attirer des partisans en nombre proportionnel à la continuité de ses succès. »<sup>150</sup> Ses aptitudes sont admirées comme autant de façons d'honorer la félicité de la communauté. Suite à la colonisation, des élections ont été imposées par l'engance coloniale. Deloria affirme tout de même que le statut de chef est similaire à ce qu'il était autrefois même si « l'action du chef aujourd'hui ne repose plus sur son habileté à la chasse mais sur son savoir-faire pour obtenir des concessions du gouvernement »<sup>151</sup>.

---

<sup>146</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>147</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, traduction de *Custer died for your sins* par Nathalie Savary et Anne-Marie Savarin, Paris : Édition Spéciale, 1972, p. 24.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 222.

De plus, c'est en raison de sa proximité que le chef suscite l'admiration parmi les siens. Le leader amérindien ne s'isole pas. Il est dans la communauté pour comprendre ses besoins et ses aspirations. Deloria souligne l'importance d'une « close correlation between the people and the leadership positions »<sup>152</sup>. Tous connaissent et reconnaissent le chef. Il n'est pas le représentant abstrait et inconnu d'une autorité souveraine : « Indians realized that it was not good governments to have leaders and representatives who did not have some kind of personal acquaintance with the people they led. »<sup>153</sup> Deloria critique à de nombreuses reprises le modèle occidental qui, au nom d'une impartialité, place les figures de pouvoir dans une position déconnectée du réel, confinée à l'élaboration de politiques. Pour Deloria, dissiper la proximité personnelle revient à écarter la responsabilité envers ses égaux.

Par ailleurs, même si les membres de la communauté s'enthousiasment pour le chef, ce dernier n'est pas l'objet d'un culte : « respect rather than popularity »<sup>154</sup>. Et par conséquent, le chef ne détient pas le pouvoir d'émettre des ordres. Deloria note : « Selon ses idées, chacun était libre d'accepter ou de refuser ces décisions. Les Indiens n'adoptaient une ligne de conduite que s'ils étaient convaincus qu'elle était la meilleure. »<sup>155</sup> Chaque individu était en mesure de porter un jugement sur les affaires de la communauté. Toutefois, il fallait s'entendre sur la décision finale : « Une fois qu'un individu est une partie vivante du consensus indien, il lui est impossible de le quitter. »<sup>156</sup> L'indivision se retrouve donc également dans le processus politique.

Pour être chef, Clastres insiste sur une autre qualité, que Deloria effleure rapidement lorsqu'il aborde le rôle de négociateur. Cette qualité est la volubilité. Le chef est dans

---

<sup>152</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 247.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 10.

l'obligation de parler à la cantonade des enseignements des ancêtres de façon prolixe. Ses antiennes font constamment référence aux traditions qui doivent être respectées. Ce don de loquacité signifie également que le chef a le monopole de la parole mais pas celui de la violence. Clastres oppose effectivement langage et coercition car « toute parole du leader est une assurance donnée à la société que son pouvoir ne la menace point »<sup>157</sup>. Pour le dire autrement, le chef se définit « non selon le *faire*, mais selon le *dire* »<sup>158</sup>. Le leader n'est qu'un représentant disert, sa voix étant l'instrument de ses compatriotes. Or, ce qui est étrange, remarque Clastres, c'est que les membres de la communauté font semblant de ne pas écouter le chef loquace. Chacun s'affaire à une tâche lors du monologue qui se résume parfois à des billevesées. Pourtant, si tous feignent de porter attention aux mots, ils s'assurent discrètement de le surveiller.

Selon Clastres, les sociétés primitives ont élaboré un subterfuge. Il s'agit de laisser croire au chef, moyennant une certaine dose de prestige, qu'il est le détenteur du pouvoir. Le piège de la gloire permet d'encadrer le pouvoir afin d'éviter la mise en place d'une structure de domination : « En piégeant le chef dans son désir, la tribu s'assure contre le risque mortel de voir le pouvoir politique se séparer d'elle pour se retourner contre elle [...] »<sup>159</sup>. Tout se passe comme si le chef était « prisonnier de son désir de prestige »<sup>160</sup>. Il est intéressant de noter que le terme *prestige* vient du latin *praestigium* qui signifie *illusion*. Le chef est donc trompé par les siens en raison de son prurit de vouloir être plus égal que les autres, pour reprendre la célèbre boutade d'Orwell.

---

<sup>155</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>157</sup> Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris : Plon, 1972, p. 86.

<sup>158</sup> Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris : Plon, 1972, p. 86.

<sup>159</sup> Pierre Clastres, « Préface », *op. cit.*, p. 25.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 25.

D'une manière métaphorique, le chef est une sorte d'appât pour la bête du pouvoir. Le pouvoir s'incarne dans cet être possédé. Le chef est en quelque sorte un sacrifice symbolique vers lequel convergent des forces qui risquent de miner les coutumes et l'ordre. En désignant un individu, il devient plus facile de repérer la source du pouvoir. Le leader semble être une garantie pour que les siens puissent penser : *voilà, le pouvoir est là !* Une société sans État ne se laisse pas amadouer par le charisme. Au contraire, le chef nécessite une attention constante, non pas pour qu'il se sente important mais pour le surveiller. Chacun l'épie du coin de l'œil. Dans les sociétés primitives, le pouvoir est vu dans la figure du chef, ce qui permet d'éviter la division. Avec l'État cependant, on se divise la tâche pour surveiller un pouvoir transparent.

C'est par l'entremise de ce guet-apens que la tribu joue pleinement le vrai rôle du politique. Car le politique, avant d'exercer un pouvoir, c'est d'abord endiguer l'émergence d'une force grandissante. La vigilance perpétuelle se résume à *retenir* le pouvoir plutôt que de le *détenir*. Il ne faut pas *tenir* pour acquis que cette lutte est gagnée. Cette responsabilité des membres de la société primitive consiste à : « faire sans cesse obstacle à l'apparition d'un organe séparé du pouvoir »<sup>161</sup>.

Le peuple est le gardien du pouvoir. Il doit empêcher l'alliance (et donc la domination) entre le prestige (le charme) et le pouvoir (la force). Les membres de la société primitive empêchent un ou des acteurs souhaitant installer une hiérarchie par des manœuvres dolosives. Ce refus de la coercition peut aussi être vu comme « un acte sociologique »<sup>162</sup>.

Ultimement, le pouvoir se situe dans la communauté : « la société primitive est le lieu du refus d'un pouvoir séparé, parce qu'elle-même, et non le chef, est le lieu réel du

---

<sup>161</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1980, p. 108.

<sup>162</sup> Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris : Plon, 1972, p. 86.

pouvoir. »<sup>163</sup> Le chef n'est qu'un simulacre du pouvoir parce que l'autorité s'exerce réellement à partir de la communauté. Pour Clastres, « le pouvoir du chef dépend du bon vouloir du groupe »<sup>164</sup>. Les sociétés sans État ont donc pour principe premier la diffusion du pouvoir. Aucun individu n'est en mesure d'imposer sa propre loi. Ainsi se dévoile un oxymoron étonnant : une chefferie sans pouvoir qui « fonctionne à vide »<sup>165</sup>. Clastres mentionne que « si le chef sauvage est sans pouvoir, c'est parce que la société n'accepte pas que le pouvoir se sépare de son être, que la division s'établisse entre celui qui commande et ceux qui obéissent »<sup>166</sup>. C'est donc par une volonté délibérée que les membres de la communauté consentent à ne pas mettre en place une structure hiérarchique.

Tout comme Clastres, Deloria considère que la division est le propre de l'Occident : « Western civilization has always depended upon the ability to symbolize, categorize, specialize, and divide according to function. »<sup>167</sup> Un politicien moderne ne peut être qu'un politicien. Le chef dans la tradition amérindienne était aussi un chasseur, un guerrier, un sage, un médiateur. Cette logique se répercute jusque dans le corps politique. On ne sépare pas l'âme (commandements du chef) du corps (exécution des ordres par les membres de la communauté). Deloria remarque une « false mind/body dichotomy »<sup>168</sup>. Les sociétés traditionnelles ne conçoivent pas le pouvoir comme un moyen de forcer les membres à faire ce que le chef désire, contrairement à l'Occident qui conçoit que pour être bien structurée une société doit organiser le pouvoir de façon pyramidale. Nos deux auteurs laissent à penser

---

<sup>163</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 136.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>165</sup> Anne-Marie Roviello, « La société contre l'État ou le Simulacre du Pouvoir », *Annales de l'Institut de Philosophie Charles Perelman et J. Sojcher*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 225.

<sup>166</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>167</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, Lincoln : University of Nebraska Press, 2007, p. 19.

<sup>168</sup> Vine Deloria Jr., *The world we used to live in : remembering the powers of the medicine men*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishings, 2006, p. 197.

que l'Occident a perdu au fil du temps la lutte pour empêcher la séparation. Il ne se préoccupe pas (ou ne se préoccupe plus) de la bête du pouvoir. Il croit l'avoir apprivoisée une fois pour toutes. Les sociétés sans État, elles, « savaient fort bien qu'à renoncer à cette lutte, [...] elles y perdraient leur liberté. »<sup>169</sup>

En somme, il appert que la place réservée à l'agent du pouvoir soit la même pour Clastres que pour Deloria. La personne désignée est d'une certaine manière un instrument pour identifier le pouvoir, pour le percevoir *de visu*. Les sociétés sans État s'assurent que l'espace du pouvoir soit occupé par un individu de manière à démontrer que la figure du pouvoir n'est pas une abstraction. Tous les membres de la communauté connaissent l'individu et veillent à ce qu'il démontre l'humilité que requiert le poste. Toutefois, le pouvoir peut-il se retrouver chez d'autres personnages ? À la fin de son livre *La société contre l'État*, Clastres raconte comment le *karai* (le prophète religieux) parvient à contrôler un groupe d'Amérindiens. C'est cependant le seul indice qu'il laisse du pouvoir religieux.<sup>170</sup> Deloria, quant à lui, présente longuement les pouvoirs du chamane (guérisons et prédictions) sans toutefois prétendre qu'il pourrait subtiliser l'influence politique qui revient habituellement au chef. En résumé, Clastres écarte le rôle de la religion pour asseoir le pouvoir politique. Deloria, au contraire, s'inspire de la théologie pour rassembler des traditions politiques et définir une pensée proprement autochtone. Pour Deloria, « les Indiens ne faisaient aucune différence entre la religion et les autres activités de la vie »<sup>171</sup>. Or, il n'y a

---

<sup>169</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>170</sup> C'est d'ailleurs la critique adressée par Descola : « Le chef impuissant, généreux et beau parleur existe donc bel et bien en Amérique du Sud en certains lieux et à certaines époques ; il n'en est pas pour autant la figure unique où s'exprime la sphère du politique. » (Philippe Descola, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, Volume 38, Numéro 5, 1988, p. 821).

Fernando Santos Granero affirme également que Clastres « oversimplified the phenomenon of political ». (Fernando Santos Granero, « Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America », in *Man*, (New Series), Volume 21, Numéro 4, Décembre 1986, p. 657).

<sup>171</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 127.

pas de problème théologico-politique dans les sociétés sans État. Plutôt qu'une concurrence entre le chef et le chamane, Deloria suggère que les deux hommes se complètent. Le chef tire un prestige des activités concrètes et communes alors que le chamane établit son statut sur le mystérieux. Pour Deloria, de toute façon, les sphères politique et religieuse sont intriquées : « Political activity and religious activity are barely distinguishable. »<sup>172</sup> Ce qu'il faut retenir, c'est que le pouvoir céleste, tout autant que le pouvoir terrestre, rejette la division. Deloria met cette caractéristique en relief avec les religions occidentales : « Temples, churches, and synagogues separate the faithful from the secular world and from the natural world as if religion needs to be isolated from the rest of human activities. »<sup>173</sup> Derechef, l'Occident tend à diviser et à départager. L'église et le parlement sont des institutions séparées de ceux qui leur donnent sens. Deloria réactualise, d'une certaine manière, l'étymologie originelle du mot *religion* venant du latin *religare* et signifiant *relier, unir*. Pour lui, la religion tribale permet de resserrer les liens plutôt que de dissocier les individus.

Nous n'avons pas l'intention de poursuivre en profondeur cette analyse du pouvoir religieux puisqu'elle nous obligerait à effectuer une longue digression peu pertinente que Clastres a lui-même volontairement oblitérée. Contentons-nous simplement de réitérer la possibilité de la religion d'agir comme autorité. Deloria y a d'ailleurs vu un danger : « Medicine men can occasionally use some powers to demonstrate their status in the tribe and in competition with other medicine men. »<sup>174</sup> La société qui se laisse trop impressionner, que ce soit par le chef ou par le chamane, risque de s'enivrer du spectacle du pouvoir et de relâcher sa vigilance.

---

<sup>172</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishing, 2003, p. 194.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>174</sup> Vine Deloria Jr., *The world we used to live in : remembering the powers of the medicine men*, *op. cit.*, p. 143.

*Je vous donne donc ce conseil, mes amis, méfiez-vous de tous ceux chez qui l'instinct de punir est puissant.*<sup>175</sup>

Friedrich Nietzsche

*[L]'effet le plus important peut-être du système carcéral et de son extension bien au-delà de l'emprisonnement légal, c'est qu'il parvient à rendre naturel et légitime le pouvoir de punir, à abaisser du moins le seuil de tolérance à la pénalité.*<sup>176</sup>

Michel Foucault

### **Harmonie intérieure du groupe : justice et lois**

La cohésion interne d'une société repose sur les lois et la justice. Si une société se maintient sans la présence de l'État (tel est le cas des sociétés primitives et traditionnelles), comment les lois sont-elles formulées et appliquées ? Les transgressions sont-elles punies sévèrement pour écarter toute récidive et donner l'exemple ? Dans cette section, nous tenterons de comprendre les mécanismes qui préviennent les conflits internes ainsi que les manières de régler les différends, bref ce qui est commun d'appeler en science politique les pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires.

La première question qui vient à l'esprit est : quelle est l'origine de la loi en général ? La loi s'impose toujours à soi à partir d'un extérieur, que cet extérieur soit un despote ou la communauté toute entière. Si elle vise le bien de toute la société, elle dresse les lignes de conduite avec autrui. Pour Clastres et Deloria, la loi puise son origine dans le passé. Clastres précise que « l'ordre de la Loi [...] s'origine dans le temps mythique, pré-humain »<sup>177</sup>. L'autorité suprême n'est pas immanente. Les lois sont respectées car l'origine est inconnue. Elles prennent racine dans le vécu des ancêtres. C'est justement dans ses longs discours que

---

<sup>175</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 2006, p. 144.

<sup>176</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 2007 [1975], p. 353.

<sup>177</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1980, p. 66.

le chef rappelle les coutumes des morts. Le chef est « titulaire du poste de porte-parole de la Loi ancestrale »<sup>178</sup>. Personne n'oserait les contester. Il faut dire, de toute façon, que le peu d'innovation sociale y est pour quelque chose. L'habitude fait loi. Pourquoi effectivement vouloir changer une loi qui a pourtant réussi à maintenir la pérennité du peuple et la lignée des générations ? Poser la question, c'est y répondre.

Deloria vient corroborer cette hypothèse de Clastres en stipulant que : « Dans la mesure où il s'agissait de contrôles extérieurs, les Indiens n'acceptèrent que les traditions et coutumes qui étaient enracinées dans le passé lointain de la tribu. Le temps lui-même devint sans importance car la coutume existait depuis assez longtemps pour survivre à la connaissance de son origine. »<sup>179</sup> Le temps constitue une distance qui met à l'épreuve la pertinence des codes sociaux. Le passé lointain signifie que les instigateurs des coutumes sont aujourd'hui disparus. Ils ne peuvent donc exercer arbitrairement leur volonté sur les autres individus de leur communauté puisqu'il y a impossibilité d'un potentat encore vivant. Le législateur, le vrai et l'unique, est mort et enterré (ou mangé chez les Guayaki !), du moins c'est ce que l'on croit. Car si cette croyance s'évanouit, certaines personnes en quête de gloire (le chef ou le chamane) pourraient voir leur rôle avec une importance démesurée. Cela aurait pour effet d'ouvrir une brèche pour la division.

Dans les sociétés sans État, il semble que les manières de se comporter soient non pas dictées par une force coercitive (*Fais ce que j'ordonne*) mais plutôt élaborées comme mimésis (*Agis comme les autres*). Pour Deloria, la société traditionnelle mise sur le partage des façons de faire. Par conséquent, la loi est ritualisée à travers les pratiques culturelles : « Le mystère et le respect religieux commencèrent à s'ajouter aux rites et aux cérémonies,

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>179</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge, op. cit.*, p. 125.

leur donnant le *mysterium tremendum* nécessaire grâce auquel ils pouvaient influencer le comportement social. »<sup>180</sup> Deloria explique que la religion récupère les traditions qui n'étaient au départ qu'une expérience sociale. Lorsqu'elle intègre une nouvelle pratique, la religion, couplée au temps, finit par imposer le respect. Les rites religieux apparaissent donc comme le point d'ancrage entre la loi et la société.

La loi en tant que formule abstraite d'une norme de conduite n'est pas primordiale pour les sociétés amérindiennes précolombiennes. En effet, Deloria expose une idée surprenante : « Les lois en tant que telles n'existaient pas dans les sociétés tribales. La loi était repoussée comme étant une force imposée de l'extérieur alors que l'appartenance à un peuple exigeait un accomplissement venant de l'individu. »<sup>181</sup> En mentionnant le mot *lois*, Deloria fait référence aux oukases qui seraient promulguées pour contraindre un individu à faire ce que commande un autre. Lorsqu'il souligne la centralité de l'appartenance, Deloria souhaite mettre l'accent sur le fait qu'elle se mérite par des gestes. Être membre d'une communauté, c'est-à-dire prendre part à la citoyenneté, ne relève pas de l'obéissance aveugle et passive à des lois, mais plutôt à la participation. Pour Deloria, la religion chrétienne met l'accent sur le langage et le rationalisme des mots : « La réalité chrétienne ayant été transformée en définitions, tout ce que les missionnaires pouvaient offrir aux Indiens étaient des mots et des phrases avec une signification magique. »<sup>182</sup> Mais surtout, le christianisme prône un culte statique du point de vue individuel puisque les valeurs et les dogmes doivent être enseignés par un guide, un homme expérimenté. À l'inverse, les religions amérindiennes prennent tout leur sens dans un pragmatisme dynamique et vivant : « La religion indienne

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 127.

exigeait un engagement personnel. »<sup>183</sup> Les gestes rituels qui sont exécutés nécessitent une participation active au sein de sa communauté. La pratique religieuse tribale est donc horizontale au lieu d'être verticale. Manifestement, par le biais de la religion, Deloria critique l'idée de représentation dans les démocraties occidentales. Cette épidémie de la représentativité s'est répandue à un point tel qu'on la retrouve partout : représentation en politique, représentation des Amérindiens par des Blancs qui se placent en experts du *problème* autochtone, représentation par des anthropologues qui croient comprendre les traditions tribales uniquement avec quelques observations sommaires. La représentation, et il est là le problème, décharge l'individu de ses responsabilités.

La seconde question qui nous interpelle ici est la suivante : comment cette loi est-elle transmise ? Pour Clastres et Deloria, chacun adopte la loi par un effort physique exigé par les siens. Pour Clastres, l'exercice est plus brutal. La loi est enseignée par la torture, car « cette loi non séparée ne peut trouver pour s'inscrire qu'un espace non séparé : le corps lui-même. »<sup>184</sup> Dans les rites initiatiques, les jeunes gens doivent passer par une série de douleurs qui les marqueront pour le reste de leur vie. En effet, dans les sociétés sans État, « la loi n'est pas inscrite devant l'homme, au fronton de ses institutions, mais dans sa chair »<sup>185</sup>. L'initié conserve sur lui la marque de la législation. Cette transmission de la loi dans la douleur de la brimade a pour but de rappeler son importance. Pour Clastres, « le corps est une mémoire »<sup>186</sup>, et l'esprit des catéchumènes en reste d'autant plus gravé. L'oubli met en péril ce principe d'égalité. Pour Deloria, la loi est inscrite dans les us et coutumes, d'où la nécessité de la participation : « Customs, rituals, and traditions are a natural part of

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>184</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 160.

life, and individuals grow into an acceptance of them, eliminating the need for formal articulation of the rules of Indian tribal society. »<sup>187</sup> La constitution formelle d'un organe législatif est superflue parce que chacun intègre la loi au contact des autres. La transmission se fait davantage par l'acte que par la parole. On n'enseigne pas la loi verbalement ; elle est inculquée par l'acte.

Une troisième question mérite qu'on s'y attarde : quel est le contenu de la loi ? Pour l'anthropologue français et le penseur sioux, les règlements des sociétés sans État convergent vers un mot d'ordre : égalité. Clastres avance l'idée que la loi ramène l'*ego* personnel à la modestie. Elle sert à rabrouer celui qui aurait l'audace de justifier pour lui-même, une plus grande portion, un plus grand mérite, une meilleure position sociale, s'il en existe une. La loi qui est inscrite corporellement fait appel au jugement que l'on porte sur soi-même. Elle apostrophe ainsi l'initié : « toi qui ne vaux pas plus que les autres »<sup>188</sup>. La loi oblige à reconnaître l'autre comme son égal. Et si tous sont égaux, il est futile pour l'un de contraindre les autres à l'écouter. Pour Deloria, le contenu de la loi ne s'étend pas sur le plan des droits et des devoirs, qui ne sont que des catégories contractuelles. Comme nous l'avons mentionné précédemment, la loi se transmet dans les pratiques rituelles. La forme représente le fond. Autrement dit, c'est la participation en soi qui compte plus que la symbolique des coutumes. L'individu, dès sa jeunesse, en voyant par exemple danser les adultes autour du feu, retient qu'il est comme les autres et que sa vie n'a de sens que s'il est partie prenante de la dynamique sociale. Les préceptes d'égalité lui sont donc inculqués par la pratique.

---

<sup>185</sup> Pierre Bouretz, « Clastres Pierre, 1934-1977. La société contre l'État, 1974 », dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la dir. de François Châtelet, Olivier Duhamel et Evelyne Pisier, Paris : Quadrige / PUF, 2001 [1986], p. 229.

<sup>186</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>187</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>188</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 120.

D'autre part, la justice comprend aussi le règlement des différends. Lorsqu'une société ne dispose pas d'un appareil étatique pour maintenir un ordre au sein d'elle-même, comment est-il possible de résoudre les conflits ? Pour Clastres, le chef agit à titre d'« instance modératrice du groupe »<sup>189</sup>. Il est le pacificateur. Quand les esprits s'échauffent, il est de son devoir de tempérer les ardeurs intempestives. Le chef « tentera non pas de régler le litige au nom d'une loi absente dont il serait l'organe, mais de l'apaiser en faisant appel au sens propre, aux bons sentiments des parties opposées, en se référant sans cesse à la tradition de bonne entente léguée, depuis toujours, par les ancêtres. »<sup>190</sup> La loi n'est pas du ressort du leader. Sa tâche, en cas de conflit, consiste à ressasser les souvenirs ancestraux. La parole permet de faire un contrepoids à la violence. Elle est la preuve que le représentant de l'unité se fait l'écho des traditions.<sup>191</sup> Ainsi, le chef est le gardien de la stabilité. Il adoucit les ergoterics, soulage les blessures d'orgueil et veille à la réparation des crimes. Par contre, advenant le cas où un crime serait trop violent ou que la personne lésée ne saurait être rassérénée, c'est l'exil qui attend le fauteur de troubles.

D'après Deloria, en cas de tumultes sociaux, personne n'est en mesure de trancher unilatéralement sur l'issue du problème. Il remarque : « there seemed to be no appeal to any formal authority when things went wrong. »<sup>192</sup> Étant donné l'absence d'une autorité officiellement reconnue, la gestion des conflits repose sur la bonne volonté de chacun des membres qui savent que leur sort individuel dépend du bien-être de toute la communauté. Du coup, l'individu, plutôt que de faire appel à un souverain extérieur, se rapporte à lui-même

---

<sup>189</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 27.

<sup>190</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 106.

<sup>191</sup> Therrien confirme cet argument en mentionnant que le chef a « la garde des coutumes ancestrales ». (Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal : Éditions de l'Hexagone (coll. Positions Philosophiques), 1986, p. 303).

<sup>192</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, op. cit., p. 9.

puisqu'il a intériorisé le code de conduite de la société. Selon Deloria : « The old traditional ways of governing the people relied upon individual self-discipline for enforcement. »<sup>193</sup> La société traditionnelle gouverne la société comme chaque individu gouverne sa conduite, c'est-à-dire sans la présence d'une force coercitive. L'autonomie (*auto* pour *soi* et *nomos* pour *loi*) signifie un rapport personnel avec la loi. Deloria s'attache justement à démontrer que tel est le but de la religion : « to develop the self-discipline within the tribal community »<sup>194</sup>. De plus, l'Amérindien des sociétés traditionnelles est à la fois *auto-juge* et *auto-bourreau*. Clastres donne d'ailleurs l'exemple d'un meurtrier qui, reconnaissant son crime, a conscience de la nécessité de partir à la chasse plus longtemps qu'à l'habitude à cause du désir de vengeance de la famille de la victime. Néanmoins, Deloria mentionne que des hommes, qu'il qualifie de *policiers* malgré plusieurs dissimilitudes en comparaison avec les forces policières contemporaines, avaient la charge de veiller à la bonne entente : « The role of tribal policemen in most tribal groups was that of peacemaker, not law enforcer. »<sup>195</sup> Ceux-ci étaient la plupart du temps des guerriers, à qui l'on confiait temporairement ces postes. Deloria rend explicite, comparativement à Clastres, la mise en relief entre les sociétés traditionnelles et les sociétés avec État. Sur l'Occident, Deloria écrit : « Aujourd'hui plus qu'auparavant, la loi est un instrument de contrôle social. »<sup>196</sup> La loi est perçue comme un moyen de punir et de rendre conforme à une autorité quelconque alors qu'elle devrait ouvrir la voie à la commune félicité. Il ajoute un peu plus loin : « Lorsque l'on met trop l'accent sur la loi, on assiste généralement à un déclin de ces sociétés car elle entraîne, depuis toujours,

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>194</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishing, 2003, p. 87.

<sup>195</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 249.

<sup>196</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 250.

oppression et restriction. »<sup>197</sup> Dans les sociétés occidentales, le policier reçoit l'ordre d'arrêter un individu. Il n'en cherche pas les raisons. L'autorité n'a pas à se justifier. De surcroît, la coercition est un signe de non-confiance. Elle présuppose, selon Deloria, que « the individuals in a community and its institutions are antagonists. »<sup>198</sup> La suspicion et la dénonciation trahissent le degré de discontinuité entre l'*auto* et le *nomos*. L'auteur sioux renforce le contraste *blanc / rouge* en écrivant : « The coercive side of community life as we have traditionally seen it in Western democracies is blunted within tribal communities by its correspondence with religious understandings of life. »<sup>199</sup> Les religions amérindiennes rappellent que tout est connecté. Son message est celui de l'indivision. Par conséquent, il n'y a pas de séparation entre ceux-ci qui font faire et ceux-là qui font, entre des commettants et des mandataires.

Clastres et Deloria s'accordent sur la description des châtiments et des récompenses dans les sociétés amérindiennes pré-contact. La prévention, tout autant que la réparation d'un crime, prend appui sur l'échange. La compensation comprend des biens qui sont répartis selon leur valeur. Les sentences, pour la grande majorité, sont constituées d'obligations économiques comme, par exemple, aller à la chasse pour aider la famille éprouvée par la perte d'un des siens. Clastres avoue cependant que le désir de vengeance peut s'exprimer. Une chose principale distingue les sociétés sans État des sociétés occidentales dans l'application judiciaire : l'utilisation de prisons. En effet, la privation de la liberté d'un transgresseur de la loi n'est pas envisagée pour rétablir l'ordre dans la communauté. Clastres, dans une formule à la Heidegger, écrit : « Être humain, c'est être libre, l'homme est un être-

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>198</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 249.

<sup>199</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, *op. cit.*, p. 211.

pour-la-liberté. »<sup>200</sup> Mettre une personne sous le contrôle de geôliers reviendrait à la priver de son caractère fondamental. Clastres raconte, au sujet de l'histoire du Brésil, que les Tupinamba étaient scandalisés « devant le procédé des Blancs, pour eux tout à fait absurde et barbare, consistant à priver des prisonniers de leur liberté en les enfermant dans des cachots. »<sup>201</sup> Pour l'ennemi autrefois capturé par les Guayaki, il était également inconcevable de le garder emprisonner. Le fait d'employer des instruments pour contraindre est contraire au savoir technique utilisé pour le bien-être de la communauté. Mais attention, ce n'est pas parce que les sociétés primitives n'ont pas l'habileté et les connaissances pour construire des prisons, c'est parce qu'elles répudient totalement ce traitement.

Quant à Deloria, il superpose l'utilisation du système carcéral avec le désir occidental de punir. Les fautes sont purgées dans un espace reclus, éloigné de la communauté. Au sujet de l'Occident, Deloria écrit : « On se contente de mettre le coupable en prison. »<sup>202</sup> Le penseur sioux considère que la justice *blanche* n'en fait pas assez pour l'individu qui transgresse la loi. Elle se lave rapidement les mains du marginal qu'elle juge néfaste. Dans les groupes traditionnels, la punition vise plutôt à rapprocher celui qui a commis l'infraction de ceux qui l'ont subie. Deloria affirme : « Une des principales coutumes de la vie indienne est le dédommagement plutôt que le châtement dans le domaine du droit criminel. Cette coutume est encore très répandue car de nombreuses tribus considèrent que si le coupable dédommage la victime de façon satisfaisante, il est inutile de le punir davantage. »<sup>203</sup> Dans son livre *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, Deloria présente un exemple dans lequel nous voyons clairement le choc de deux mondes sur

---

<sup>200</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 113.

<sup>201</sup> Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, op. cit., p. 262.

<sup>202</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, op. cit., p. 252.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 252.

l'application de la justice. En 1882, le chamane sioux Crow Dog tue le chef Spotted Tail. Selon les coutumes, les deux familles en viennent à un accord sur la compensation. Deloria rapporte : « Presents were exchanged, and the families believed they had solved the problems created by the killing. »<sup>204</sup> Et il ajoute : « The two families were reconciled with minimal disruption to the tribal community »<sup>205</sup>. Mais par la suite, le gouvernement est intervenu dans le processus amérindien par l'imposition de structures juridiques occidentales. Ces dernières, pour Deloria, ne sont en fin de compte qu'une version moderne de la loi du talion : « the white man's morality demanded that society take revenge on behalf of itself and the injured family. »<sup>206</sup> Pour Deloria, le fait de s'en remettre à un système de justice démontre que la loi qui unit la communauté est ressentie comme un contrat où les individus s'opposent les uns aux autres par l'intermédiaire des cours. Dans la tradition amérindienne, le règlement des conflits vise en premier lieu à maintenir l'équilibre social. En terminant, il est à noter que, contrairement à Clastres, Deloria croit que le désir de vengeance est réservé à la culture occidentale. Deloria brosse ainsi un portrait un peu plus rose des sociétés traditionnelles.

---

<sup>204</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 27.

*En vérité, quand on possède peu  
on est d'autant moins possédé.*<sup>207</sup>

Friedrich Nietzsche

*La vieille civilisation et le christianisme naissant corrompirent les  
barbares du vieux monde, comme le christianisme vieilli et la moderne  
civilisation capitaliste corrompent les sauvages du nouveau monde.*<sup>208</sup>

Paul Lafargue

## L'aspect économique

L'idée de justice ne se limite pas à la législation ni aux mécanismes d'apaisement des conflits. Elle inclut également la distribution des ressources et la répartition du travail. Mais en quoi le fait qu'une société n'ait pas d'État a à voir avec l'économie ? Il appert que l'aspect économique des sociétés sans État soit subordonné à une décision politique. D'après Clastres, « l'économie s'engendre à partir du politique ».<sup>209</sup> L'anthropologue défend l'idée que la manière de gérer la production et les échanges de biens dépend d'une volonté de la communauté primitive. Dans la préface de l'ouvrage de Marshall Sahlins, Clastres déclare : « Les Sauvages produisent pour vivre, ils ne vivent pas pour produire. »<sup>210</sup> Cette formule-choc, Clastres l'énonce afin de contraster la place qu'occupe le travail dans la pensée occidentale et amérindienne. L'homme blanc s'identifie d'abord à partir de son travail. C'est pour cette raison que, lors de l'immigration des *Blancs* sur le nouveau continent, l'oisiveté des Amérindiens a tant scandalisé. Durant une grande partie de la journée, on joue, on se baigne et on se prélassé sous le soleil. Clastres parle même d'une « civilisation de loisir »<sup>211</sup>. Ce *modus vivendi* est, on s'en doute, ressenti comme un vice impardonnable pour les

---

<sup>207</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 2006, p. 90.

<sup>208</sup> Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse*, Paris : Éditions Allia, 2007 [1881], p. 13.

<sup>209</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 167.

<sup>210</sup> Pierre Clastres, « Préface », op. cit., p. 18.

<sup>211</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 22.

Occidentaux. Deloria corrobore ce constat de Clastres. Au moment du contact, « les Indiens semblaient jouer plutôt que d'entreprendre l'importante tâche qui consiste à entasser des trésors sur terre »<sup>212</sup>. Narquois, Deloria réfute la finalité du travail qui s'apparente uniquement à l'accumulation d'un pécule. Il renchérit, toujours ironiquement, en disant que les Amérindiens gaspillaient en « refusant de mettre en valeur leurs ressources »<sup>213</sup>. D'ailleurs, le refus de tout exploiter est récupéré par les colonisateurs *blancs* qui propagent la rumeur (qui se figera pour devenir ensuite un stéréotype) que les Amérindiens ne savent pas comment s'y prendre et qu'ils sont de toute façon trop paresseux pour profiter des richesses naturelles. Cette incapacité prétendue, trahissant une incompréhension et une condescendance, a justifié le vol systématique des terres selon Deloria. Clastres rejoint ici Deloria en écrivant que « si l'homme primitif [...] ne "rentabilise" pas son activité, comme aiment dire les pédants, c'est non pas parce qu'il ne sait pas le faire, mais parce qu'il n'en a pas envie ! »<sup>214</sup> En d'autres mots, la volonté est au centre de l'économie des sociétés précolombiennes plutôt que l'ignorance et l'inaptitude. Il est faux de dire, selon Clastres, que des sociétés sont dites *primitives* quand « elles sont incapables de produire des surplus »<sup>215</sup>. En fait, elles parviennent facilement à subvenir à leurs besoins. Si elles demeurent dans l'état où elles sont, c'est qu'elles ont délibérément fixé des bornes : « La société primitive assigne à sa production une limite stricte qu'elle s'interdit de franchir, sous peine de voir l'économie échapper au social et se retourner contre la société [...] »<sup>216</sup> Le mot à retenir ici est le suivant : *échapper*. Quoique l'économie soit subordonnée au politique, elle a la tendance fâcheuse à vouloir se constituer en tant que totalité. Autrement dit, l'économie

---

<sup>212</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>214</sup> Pierre Clastres, « Préface », *op. cit.*, p. 15.

<sup>215</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 13.

pourrait devenir une machine incontrôlable, une entité autonome. Une négligence prolongée suffit pour que l'économie s'emballe et échappe au contrôle social. En ce sens, l'économie s'apparente au chef. Elle nécessite une vigilance constante.

L'hypothèse qui ressort avec l'analyse économique de Clastres et Deloria est semblable à celle sur le pouvoir politique. La faible production et les nombreux loisirs sont le résultat d'un refus décidé par la communauté, et donc politique par le fait même. Selon Clastres, les sociétés sans État refusent la division entre travailleurs et organisateurs du travail alors que, selon Deloria, elles sont les sociétés qui rejettent la peur du manque. Commençons d'abord par Clastres. L'anthropologue français précise que « quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive [...] »<sup>217</sup>. Ainsi, les sociétés primitives se caractérisent de par le fait que tous participent aux tâches quotidiennes, hormis quelques exceptions comme les personnes plus faibles. Le travail n'est pas départagé entre des experts prévisionnels de la consommation et des travailleurs produisant selon des calculs doctement établis. Le chef, faut-il le rappeler, va à la chasse comme ses congénères. Or, ce refus de la division économique trouve son origine dans le refus de la division politique dont la loi suprême est l'égalité par l'humilité (*Toi qui ne vaux pas plus que ton semblable*). La préséance du politique sur les déterminations économiques permet à Clastres de se poser contre le matérialisme philosophique, accaparé surtout par un fort courant marxiste. Cela signifie que ce ne sont pas les conditions matérielles qui mènent à la division du travail, mais que celle-là découle d'une volonté de la société primitive. Pour Clastres, la société est divisée avant que les activités économiques ne le soient, car « le pouvoir est avant le

---

<sup>216</sup> Pierre Clastres, « Préface », *op. cit.*, p. 20.

<sup>217</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 169.

travail »<sup>218</sup>. Ainsi, les classes sociales sont la cause et non pas l'effet des classes économiques.

En revanche, même si les sociétés primitives refusent la division économique entre les producteurs et les organisateurs de la production, une division d'un autre ordre s'exerce au sein de la communauté : la division sexuelle du travail. Clastres parle d'une « dichotomie de l'espace »<sup>219</sup>, qu'il résume de manière imagée par l'antagonisme entre l'arc et le panier. Les tâches sont strictement établies pour chacun des deux groupes. Cependant, Clastres n'y voit pas d'obstacle à l'unité de la société. La partition des spécialités économiques n'enfreint pas la loi de l'égalité. Anticipant les remarques féministes qui pourraient accuser les sociétés primitives d'être sexistes et inégales, Clastres renchérit en exposant une thèse étonnante. Clastres écrit que « dans les sociétés primitives, souvent marquées, sous certains aspects, de masculinité, voire de culte de la virilité, les hommes sont néanmoins en position défensive face aux femmes, parce qu'ils reconnaissent – mythes, rites et vie quotidienne l'attestent suffisamment – la supériorité des femmes »<sup>220</sup> De même que le chef semble apparemment avoir autorité alors que le pouvoir réel se situe entre les mains de la communauté, l'homme, qui apparaît plus fort, est en réalité soumis à la gent féminine. Cela s'explique par le fait que les hommes (guerriers) ont pour finalité la mort alors que les femmes (procréatrices) sont des êtres-pour-la-vie. Le sort de la communauté dépend de la présence des femmes, et les hommes en sont bien conscients.

Pour Deloria, les groupes amérindiens traditionnels refusaient l'angoisse de la rareté des ressources. Voici un passage qui appuie cette affirmation : « Amasser de gigantesques réserves impliquait un manque de confiance envers le Grand Manitou et un désir futile de

---

<sup>218</sup> *Idem.*

<sup>219</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 91.

contrôler l'avenir. »<sup>221</sup> Premièrement, l'action de thésauriser est signe de méfiance étant donné que le producteur se coupe de l'étroite relation qu'il entretient avec son environnement pour douter de son abondance. Qui plus est, la peur d'une pénurie implique que le chasseur ou l'agriculteur perd confiance non seulement en ses capacités de pourvoyeur mais aussi en celles de ses semblables. Deuxièmement, Deloria avance que la projection dans un avenir éloigné n'est pas caractéristique des sociétés traditionnelles : « On vivait au jour le jour. »<sup>222</sup> Le facteur temps est négligeable. Les Amérindiens n'engrangent pas d'énormes quantités de biens comestibles ou non comestibles. À ce sujet, Clastres note justement qu'il est surpris de voir à quel point les fêtes font dans l'excès de nourriture. Tout se passe comme si le surplus devait être consommé avant que quelqu'un ne s'en empare.<sup>223</sup>

D'autre part, Clastres observe certaines pratiques liées aux échanges des biens. Il aborde, par exemple, le cas du tabou alimentaire selon lequel le chasseur guayaki ne mange pas ses proies. Cette obligation de donner sa proie sanctionne la règle de la réciprocité, car « l'acte de consommer son propre gibier, c'est le refus de l'échange »<sup>224</sup>. Si un homme ose défier ce tabou, il se verra attribuer la malédiction du *pane*, c'est-à-dire le malheur à la chasse. En fait, l'échange est central pour la survie du groupe. Il permet de réaffirmer les liens sociaux. À part la nourriture, Clastres constate aussi « l'échange ininterrompu des femmes »<sup>225</sup>, autant chez les Guayaki que dans d'autres aires culturelles. En général, trois types d'échanges ont lieu dans une tribu primitive : les biens, les femmes et les mots. Le chef est le canal principal par lequel circulent ces échanges. En revanche, il ne les possède pas à

---

<sup>220</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 240.

<sup>221</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, op. cit., p. 237.

<sup>222</sup> *Idem.*

<sup>223</sup> Cet élément sur l'accumulation ressemble beaucoup à la distinction dessinée par Aristote entre l'art d'acquérir et la « chrématistique » (Aristote, *Les politiques*, traduction par Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 1993, Livre I, Chapitre 9, p. 120).

<sup>224</sup> Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris : Plon, 1972, p. 232.

son propre compte. Il doit redistribuer ses biens et parler avec éloquence (les paroles sont destinées aux siens). Pour ce qui est des femmes, elles sont, d'une certaine manière, au service de la communauté puisque par leur travail, elles offrent au chef les moyens d'accomplir son rôle d'homme généreux. Il est vrai cependant que le chef en retire aussi un double prestige (prodigalité ostentatoire et nombreuses femmes). Le prestige, rappelons-le, est le fromage de la trappe à souris politique. Bref, l'échange est le moyen par excellence pour assurer la solidité des liens sociaux, mais en même temps, il ne faut pas qu'il prenne une importance démesurée. Voilà pourquoi les canaux de circulation sont précis et déterminés à l'avance. Les sociétés primitives résistent à « la vie sociale comme tourbillon d'échanges dont la combinaison peut donner l'opportunité d'une accumulation, en un point donné de ce cycle d'échanges »<sup>226</sup>. La ronde rituelle aide à éviter un amoncellement de biens dans une partie du circuit de l'interaction économique.

Pour Clastres, les commentateurs des siècles derniers se sont trompés sur la pauvreté réelle des sociétés primitives.<sup>227</sup> Clastres prétend que « loin de s'épuiser sans cesse à tenter de survivre, la société primitive, sélective dans la détermination de ses besoins, dispose d'une *machine* de production apte à les satisfaire, fonctionne en fait selon le principe : à chacun selon ses besoins. »<sup>228</sup> Les besoins sont modestes et mesurés. Par conséquent, il est facile de les combler. Ici Clastres attaque de front l'aspect économique des sociétés

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>226</sup> Jean-Claude Chamboredon, « Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie (À propos de *Recherches d'anthropologie politique*) », in *Revue française de sociologie*, Volume 24, Numéro 3, Juillet-Septembre 1983, p. 558.

<sup>227</sup> Par exemple, Locke écrit que « un Roi en Amérique, qui possède de très amples et très fertiles districts, est plus mal nourri, plus mal logé, et plus mal vêtu, que n'est en Angleterre et ailleurs un ouvrier à la journée. » (John Locke, *Traité du gouvernement civil* (Second traité), traduit par David Mazel, Paris : Flammarion, 1992, p. 174). Pierre Clastres semble lui répondre indirectement en déclarant que « c'est plutôt le prolétariat européen du XIXe siècle, illettré et sous-alimenté, qu'il faudrait qualifier d'archaïque. » (Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 14).

<sup>228</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, *op. cit.*, p. 32.

*blanches* : « Ce qui différencie l'Occident, c'est le capitalisme, en tant qu'impossibilité de demeurer dans l'en deçà d'une frontière »<sup>229</sup> Dans les sociétés avec État, l'économie, laissé à lui-même, a pris une place telle qu'il souscrit à la logique de l'empire. Son expansion constante est également celle de la production infinie. Ce règne de la démesure, où l'espace n'est qu'un horizon de conquête, est tout à fait le contraire de l'économie primitive qui est encadrée par la volonté de la communauté.

Deloria se penche lui aussi sur la comparaison des deux systèmes économiques : « While America speaks of individualism on an economic basis, Indians speak of individualism on a social basis. While the rest of America is devoted to private property, Indians prefer to hold their lands in tribal estate, sharing the resources in common with each other. »<sup>230</sup> D'un côté, l'Occident a placé l'individu au centre du flux des marchandises (échanges économiques) alors que de l'autre, les Amérindiens ont mis l'individu au centre du flux des relations humaines (échanges sociaux). Le premier est un être pour la consommation ; le second est un être pour la société. Deloria mentionne également : « The key to the profit-making corporation has been its recognition in law as an artificial person. »<sup>231</sup> Pis encore, en langage judiciaire et administratif, il est commun de parler de l'entreprise comme d'une personne morale. Deloria insiste particulièrement sur le caractère d'artifice. L'entreprise est une abstraction tout autant que le marché puisque l'Occident a créé « an artificial jungle, where only the fittest or luckiest survive »<sup>232</sup>. Pour Deloria, cette tromperie de l'artificialité démontre bien que l'économie occidentale n'est pas là d'abord pour servir des intérêts humains réels et concrets. Face à ce système, Deloria oppose la

---

<sup>229</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1980, p. 56.

<sup>230</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 196.

tradition amérindienne qui met l'accent sur le mutualisme : « Indians hold their lands and assets in common and membership in the tribe is equivalent to membership in the cooperative. »<sup>233</sup> Et au sujet des coopératives, Deloria constate qu'elles sont des « modern versions of the old tribal consensus »<sup>234</sup>. Il entrevoit d'ailleurs la renaissance économique amérindienne avec ce type d'associations.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>234</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 170.

*L'objet de la guerre n'est pas de faire ou d'empêcher  
des conquêtes de territoires, mais de maintenir  
intacte la structure de la société.*<sup>235</sup>

George Orwell

*Non-tribals can measure the distance to the moon with  
unerring accuracy, but the moon remains an impersonal  
object to them without personal relationships [...]*<sup>236</sup>

Vine Deloria Jr.

### **La communauté et ses rapports avec l'extérieur**

Un groupe d'individus, afin de se comprendre et se reconnaître comme tel, semble être dans l'obligation d'entretenir des relations avec un extérieur, que ce dernier soit d'autres êtres humains ou des forces naturelles. Or, la manière dont une communauté se conçoit en tant qu'entité influence sa représentation du monde, sa *Weltanschauung*. Ce mot allemand, employé au Moyen-Âge mais surtout connu par l'entremise des romantiques, a une large portée philosophique. Nous n'avons pas la prétention d'aborder le concept en profondeur ou d'en faire une synthèse philosophique. Retenons seulement que l'étymologie de *Weltanschauung* résume bien l'intention derrière cette section : présenter l'opinion (*Anschauung*) du monde (*Welt*) qu'ont les sociétés sans structure étatique. L'hypothèse est la suivante : les deux auteurs avancent que la société sans État se conçoit politiquement entièrement indépendante. Toutefois, Clastres et Deloria adoptent des démarches différentes pour entrevoir cette souveraineté amérindienne vis-à-vis l'extérieur. D'après Clastres, c'est par la guerre que la société primitive affirme son autonomie. Pour Deloria, la relation spirituelle au territoire rapporte la communauté à sa propre façon d'être. Par-dessus tout, l'anthropologue et l'auteur sioux se rejoignent sur l'idée que la conception du monde des

---

<sup>235</sup> George Orwell, 1984, Paris : Gallimard, 1950, p. 265.

<sup>236</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf, op. cit.*, p. 12.

Amérindiens force le respect des autres communautés : refus de l'Un chez Clastres et respect de la diversité chez Deloria.

Selon Clastres, la guerre doit être abordée en dehors des considérations de nécessité biologique. Les raids guerriers n'ont pas pour but premier d'accaparer les ressources d'autres tribus. Clastres minimise les raisons mécanistes de type économique. Si les hommes des sociétés primitives font la guerre, c'est pour protéger « l'idéal d'indépendance politique »<sup>237</sup>. Autrement dit, c'est par l'autonomie (et donc la guerre) qu'un groupe acquiert sa liberté. L'affrontement physique permet de « maintenir chaque communauté en son autonomie de *totalité une*, libre et indépendante des autres »<sup>238</sup>. Dans la *Chronique des Indiens Guayaki*, Clastres prend le soin de préciser que *Aché*, soit la dénomination utilisée par les Guayaki pour parler d'eux-mêmes, veut dire les *vrais hommes*. Chaque société primitive se représente comme l'aboutissement de l'humanité. Étrangement, cette affirmation de supériorité, malgré sa vanité peu dissimulée, n'est pas invoquée pour assujettir les autres communautés amérindiennes. D'après Clastres, la société sans État refuse l'impérialisme culturel et la mise en tutelle d'autres sociétés primitives. Deloria confirme cet aspect : « Indian tribes in their original setting never attempted to govern a large number of people. »<sup>239</sup> Certes, certains individus sont intégrés à la société victorieuse après les âpres combats, surtout des femmes pour régénérer les pertes de vies humaines. Mais il appert que le groupe adverse ne sera pas subjugué à titre de satellite d'une métropole. L'assimilation demeure individuelle et non pas collective. La société sans État respecte, si l'on peut employer ce mot étant donné qu'il s'agit quand même de guerres, l'existence d'autres communautés. Ainsi, il s'agit moins d'une

---

<sup>237</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, op. cit., p. 39.

<sup>238</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 209.

<sup>239</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, op. cit., p. 247.

conquête de nouveaux territoires qu'une conquête de l'indépendance de sa propre communauté. Les conflits externes sont une manière de réaffirmer leur cohésion interne car, comme nous l'avons vu antérieurement, les sociétés primitives cherchent délibérément à conserver l'unité de leur communauté, la division laissant présager l'émergence d'un pouvoir malsain qui s'exercerait entre dominants et dominés. Ainsi, « l'application de la politique intérieure (maintenir intact le Nous indivisé et autonome) passe par la mise en œuvre de la politique extérieure (conclure des alliances pour faire la guerre) [...] »<sup>240</sup> En ce sens, la déclaration de guerre est un acte de réflexion, un miroir réfléchissant posé en face de soi. Elle identifie un *Eux* pour permettre la construction d'un *Nous* uni. Et c'est dans la figure du chef qu'est représentée cette unité. Le leader est « commis à prendre en charge et à assumer la volonté de la société d'apparaître comme une totalité, c'est-à-dire l'effort concerté, délibéré de la communauté en vue d'affirmer sa spécificité, son autonomie, son indépendance par rapport aux autres communautés. »<sup>241</sup>

Toutefois, Clastres apporte une distinction entre l'unité et l'Un. Sans tomber dans un manichéisme vulgaire, résumons simplement en disant que l'unité interne est un bien alors que l'Un dans les relations externes est un mal. Pour Clastres, l'Un signifie la concentration, l'homogénéisation et l'intégration entière de groupes dans un seul.<sup>242</sup> La guerre est l'instrument par lequel la société primitive démontre son refus de l'Un. Par leurs combats, les guerriers défendent autant leur droit d'exister en tant qu'entité indépendante que celui de leurs adversaires. De surcroît, la guerre « c'est le travail d'une logique du centrifuge »<sup>243</sup>. Les sociétés primitives sont une constellation plutôt qu'un amas d'étoiles ou un trou noir.

---

<sup>240</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 82.

<sup>241</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 105.

<sup>242</sup> Il est intéressant de noter que la devise des États-Unis d'Amérique est *E Pluribus Unum*, ce qui signifie *Un seul à partir de plusieurs*. L'État anglo-saxon s'est effectivement constitué en avalant les peuples autochtones.

Chacune conserve ses distances avec les autres. Elles démontrent donc une certaine volonté de dispersion. Pour Clastres, le fait de s'assembler à un tout plus grand, par contrainte, par dépit ou par manque de vigueur, signe la fin de la société primitive. À l'opposé, l'État est une « machine d'unification »<sup>244</sup>. Sa logique centripète fait converger vers un noyau central les nations et les peuples qu'il souhaite avaler. C'est en raison de la présence de l'État que l'Occident ne respecte pas les différences d'ordre social, politique et culturel. L'État, c'est « la puissance agissante de l'Un, la vocation de refus du multiple, la crainte et l'horreur de la différence. »<sup>245</sup> L'État combat sa peur de l'altérité par la normalisation et l'uniformité. Par conséquent, une seule façon d'être, de penser et d'agir est admissible. Clastres déclare : « L'Occident serait ethnocidaire parce qu'il est ethnocentrisme, parce qu'il se pense et se veut la civilisation. »<sup>246</sup>

De plus, la guerre dans les sociétés primitives a aussi pour finalité d'écarter l'établissement de l'État selon Clastres : « La société primitive est société contre l'État en tant qu'elle est société-pour-la-guerre. »<sup>247</sup> Les thèses de Clastres se placent donc en face de celles de Hobbes pour qui la guerre amenait les individus à considérer un contrat social. Samuel Moyn résume bien cette divergence de point de vue dans son article : « To avoid war, Hobbes chose the state. But, misunderstanding the role of violence in savage lands, he never considered the alternative choice. To avoid the state, savages chose war. »<sup>248</sup> Sans aller plus loin dans cette analyse qui sort du cadre que nous nous sommes fixés, mentionnons seulement que Miguel Abensour a déjà écrit un excellent chapitre à ce sujet intitulé *Le*

---

<sup>243</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, op. cit., p. 83.

<sup>244</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 209.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>247</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 89.

<sup>248</sup> Samuel Moyn, « Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought », in *Modern Intellectual History*, Volume 1, Numéro 1, 2004, p. 71.

*Contre Hobbes de Pierre Clastres* dans le livre *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* qui a été publié sous sa direction. Ce qu'il faut retenir, pour ce qui est des rapports extérieurs entretenus par une société primitive, c'est que « les communautés locales maintiennent par les guerres leur identité sociale et leur autonomie politique. »<sup>249</sup>

Pour Deloria, la guerre n'est pas conçue comme un prétexte pour le maintien de l'indépendance politique. S'il aborde brièvement la question, il le fait pour mieux décrire l'*ethos* du guerrier. Selon lui, les attaques guerrières étaient « composed of individuals who had volunteered »<sup>250</sup>. Les sociétés traditionnelles respectaient la volonté individuelle. Il ajoute : « Les hommes faisaient la guerre parce qu'ils avaient confiance en leur chef et non parce qu'ils avaient été désignés ou qu'ils avaient signé un contrat dans lequel ils se vendaient pour un certain temps comme tueurs à gages. »<sup>251</sup> La participation à la guerre impliquait une confiance et une allégeance à ses semblables plutôt qu'à un bout de papier. La même logique se manifeste dans les traités entre nations. De plus, le poste de chef de guerre n'était pas une entité au-dessus des autres membres de la communauté même s'il bénéficiait de certains privilèges. Contrairement aux Euroaméricains, les chefs amérindiens étaient parties prenantes aux combats : « Les Indiens avaient peu de respect pour les généraux blancs qui ne menaient pas leurs hommes au combat. »<sup>252</sup> Deloria réitère cette affirmation dans un autre livre : « most Indians had little respect for white military leaders who

---

<sup>249</sup> Miguel Abensour, « Le *Contre Hobbes* de Pierre Clastres », sous la dir. de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, p. 98.

<sup>250</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>251</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 221.

commanded their soldiers to go to war while remaining safely in the rear. »<sup>253</sup> Le chef, faut-il le rappeler, est celui qui est suivi pour ses qualités exceptionnelles. La fonction d'émulation est à la base de l'impulsion guerrière. L'expédition offensive n'est pas organisée à partir d'une relation d'autorité. Finalement, Deloria ne croit pas que la guerre soit un besoin fondamental d'identité collective. Il insiste beaucoup plus sur la façon traditionnelle pour les guerriers de se comporter.

Pour Deloria, la conception du monde propre aux sociétés traditionnelles se trouve sur un autre registre que celui de la guerre. La *Weltanschauung* amérindienne prend sa source dans la relation spirituelle au territoire. Selon lui, une communauté politique est encadrée par la religion, qui est elle-même une interprétation de l'espace. Deloria postule d'abord que la religion influence le politique : « the religious and political forms of tribal life could not be separated. »<sup>254</sup> Et cette religion est formée de la relation entretenue avec son environnement, la terre sur laquelle prend pied la société traditionnelle. En effet, Deloria décrit l'enracinement comme suit : « On ne peut développer cette idée de peuple sans une indépendance culturelle, impossible à atteindre en dehors d'une terre propre. »<sup>255</sup> Deloria va jusqu'à présenter un droit naturel et universel : « le principe de base le plus absolu de l'histoire de l'homme : à savoir que certaines terres sont données à certains peuples. »<sup>256</sup> La relation au territoire est la pierre d'assise de l'autonomie politique de toute nation. Puisque c'est en fait l'une des seules similitudes qui unit Clastres à Deloria dans cette section, il n'est pas insignifiant de souligner le passage suivant tiré de *l'Archéologie de la violence* : « L'exclusivité dans l'usage du territoire implique un mouvement d'exclusion, et ici apparaît

---

<sup>253</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>254</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>255</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 196.

avec clarté la dimension proprement politique de la société primitive comme communauté incluant son rapport essentiel au territoire [...] »<sup>257</sup> Un peuple est constitué certes de valeurs et de coutumes mais il est d'abord et avant tout un groupement humain habitant un territoire. C'est ce territoire même qui donne forme aux traditions marquant les différences entre les peuples. Par exemple, un rocher plus proéminent que les autres peut devenir un endroit sacré alors que pour une autre communauté amérindienne vivant plus loin, des chutes sont un moyen de se connecter avec les pouvoirs du monde : « The structure of their religious traditions is taken directly from the world around them, from their relationships with other forms of life. »<sup>258</sup> Cet attachement profond au *topos* conduit, selon Deloria, au respect de la diversité. Chacun expérimente à sa façon le lien intime avec les forces naturelles. Autant du point de vue de l'individu que de la communauté, il n'y a pas, dans les sociétés traditionnelles, une révélation unique et supérieure aux autres. L'imposition de sa vision n'est pas possible. Les religions amérindiennes découlent de ce que Deloria appelle une pensée spatiale. Dans le christianisme, par contre, une élite est disposée à mieux déceler le message de la divinité. Un néophyte ne peut pas comprendre l'enseignement de façon autodidacte. Une force artificielle humaine doit donc être exercée, l'Église en l'occurrence. Une normalisation est nécessaire « to impose a set of standards of behavior »<sup>259</sup>. Tel un lit de Procuste, la religion de l'Occident a retranché et étiré les idées afin de les faire correspondre à un dogme normalisé. Les ouailles ne sont au bout du compte que des hiérodules. La conversion, l'évangélisation et le prosélytisme sont également des signes qui ne trompent pas sur le fossé qui sépare la religion occidentale des religions amérindiennes. Ils trahissent la

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>257</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>258</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, *op. cit.*, p. 65.

conviction de l'Occident à détenir la vérité. Deloria mentionne que c'est justement pour cette raison que les Croisades ont eu lieu. Elles consistaient à éclairer les *infidèles* en leur apportant l'enseignement chrétien. Par conséquent, le christianisme, qui est une pensée temporelle, s'est déplacé constamment pour se rendre jusqu'en Amérique de par sa mobilité et son universalité. Deloria note : « Les importantes doctrines développées par les théologiens chrétiens pour expliquer, définir et contrôler la divinité n'existaient pas dans la vie religieuse indienne. »<sup>260</sup> À l'opposé, le message pouvait être multiple dans les sociétés traditionnelles.

Bref, la pratique spirituelle quotidienne des autochtones est une expérience du monde qui s'ancre dans l'espace. Elle se caractérise par la fixité. Par conséquent, il est impossible qu'une religion soit valide pour tous en tout temps. Et puisque l'Occident possède une religion mobile, contrairement à la culture amérindienne qui défend le particularisme, il semble que le sacré se soit dissipé dans le mouvement de la pensée temporelle. Deloria avance effectivement que l'homme occidental « ne sait malheureusement pas distinguer le sacré du profane »<sup>261</sup>. Il lui est difficile de protéger des espaces intouchables. Tout a pour lui une valeur marchande : « People buy and sell land as if it were another piece in a game of chess, rather than understanding that they have a relationship to it. »<sup>262</sup> L'insistance sur l'utilité a évacué toute notion de sacré. En outre, Deloria prétend que le christianisme a perverti l'Europe, au Moyen-Âge, au point où « les voûtes gothiques remplacèrent les forêts de chêne »<sup>263</sup>. Cette image illustre bien la déconnexion du réel qui prévaut dans la religion occidentale. Des lieux factices sont créés par l'Homme, alors que la nature fournit déjà tous

---

<sup>259</sup> Robert Allen Warrior, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994, p. 76.

<sup>260</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>261</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 204.

les espaces où le sacré peut prendre place. La religion occidentale, sous laquelle dépasse le jupon du platonisme, reste dans le monde des Idées. Le christianisme est « sans rapports avec la vie sociale et politique de la tribu »<sup>264</sup>.

Finalement, nous aimerions conclure cette section sur un élément pour boucler la boucle de la *Weltanschauung*. Deloria affirme que « la religion chrétienne fut capable de vaincre les croyances tribales à cause de son habileté à découper la vie en différentes parties bien cloisonnées. Lorsqu'on a une *vision du monde* divisé en catégories, ces catégories se mettent à exister en elles-mêmes et la vie devient un ensemble de groupes sans aucun rapport, chacun ayant son propre code moral. [c'est nous qui soulignons] »<sup>265</sup> Deloria précise explicitement que c'est la *vision du monde* euroaméricaine qui a chamboulé les traditions amérindiennes. La *Weltanschauung* occidentale divise pour mieux conquérir. Chaque sphère de la société est abordée comme un tout indépendant. Par exemple, la politique étant séparée de la religion, le sacré n'a plus de place. C'est le même phénomène qui se produit avec la crise environnementale, qui intéresse beaucoup Deloria d'ailleurs, puisque l'économie et l'environnement sont conçus comme des sphères isolées.

En fin de compte, nonobstant le fait que Clastres et Deloria abordent la vision du monde des sociétés sans État de façon différente, il n'en demeure pas moins que nos deux auteurs la considèrent tant sous l'angle du respect de la différence que sous l'aspect de l'autonomie politique. Les sociétés sans État se reconnaissent indépendantes politiquement et ne nient pas cette caractéristique aux autres peuples. Leur place, et par conséquent leurs traditions, sont respectées. Pour Clastres, la société primitive recherche l'indépendance par la

---

<sup>262</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, op. cit., p. 175.

<sup>263</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, op. cit., p. 129.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 126.

guerre et comprend néanmoins que chaque peuple ennemi a droit d'existence. Les génocides et l'impérialisme sont inexistantes. Pour Deloria, la société traditionnelle trouve son indépendance dans la relation spirituelle au territoire. Chaque peuple est gardien d'un bout de territoire. Conscients de ce titre légitime qu'ils défendent eux-mêmes, les peuples voisins reconnaissent ce même privilège aux autres. L'intention de Deloria, faut-il le mentionner, vise à déconstruire la justification de la souveraineté des États-Unis sur les communautés amérindiennes.

*Je désirerais qu'on fût libre de se  
rire ou de se moquer de tous.*<sup>266</sup>

Marquis de Sade

*Rien n'est plus sot que de traiter avec sérieux de choses  
frivoles ; mais rien n'est plus spirituel que de faire  
servir les frivolités à des choses sérieuses.*<sup>267</sup>

Érasme

## **Une catharsis du pouvoir**

Toute société, qu'elle soit primitive, traditionnelle ou techniquement avancée, connaît le politique. C'est du moins la thèse originale de Pierre Clastres qui a secoué quelques présupposés bien établis en anthropologie. Les relations de pouvoir impliquent qu'un respect, relativement plus ou moins grand, est dévolu à certaines personnes. Toutefois, cet ordre des choses semble susciter un mécontentement. Existe-t-il un mécanisme permettant d'évacuer ce surplus de contrariété, cette lassitude causée par ce qui semble être un désir intrinsèque à tous les humains de remettre en question sa propre condition ? L'humour apparaît, autant pour Clastres que pour Deloria, comme un moyen efficace d'abréaction. Évidemment, le rire n'est pas l'apanage exclusif des sociétés sans État. Cependant, il semble qu'il soit plus facile de comprendre le pouvoir cathartique du rire dans les communautés amérindiennes. Deux textes nous ont lancés sur cette piste : Clastres a écrit un sixième chapitre intitulé « De quoi rient les Indiens ? » dans *La société contre l'État* et Deloria a cru bon mettre un septième chapitre sur « L'humour indien » dans *Peau-Rouge*.

D'abord, Clastres observe dans les sociétés primitives que la moquerie agrémente très souvent les tâches quotidiennes. Chacun taquine son voisin avec alacrité. Clastres note que ses hôtes aiment bien les facéties sur les flatulences et que la rigolade est bien servie par les

---

<sup>266</sup> Donatien-Alphonse-François de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Paris : Gallimard, 1976, p. 205.

nombreux propos grivois. Ainsi, les discussions des Amérindiens sont très souvent entrecoupées de grands éclats de rire : « Ils ne manquent pas d'humour et sont très portés à la plaisanterie. »<sup>268</sup> Aussi savent-ils jouer habilement avec l'ironie et la duperie. Clastres, lors d'un de ses séjours parmi eux en Amérique du Sud, raconte avec quelle joie éhontée ils manipulent leurs interlocuteurs par le mensonge. À de nombreuses reprises, ils font marcher notre anthropologue. Ils changent le sens des mots et inventent de toute pièce des histoires qui manquent de crédibilité. Ils s'amuse à tourner Clastres en ridicule, car ils le trouvent un peu trop sérieux avec ses notes gribouillées.<sup>269</sup>

Mis à part l'ambiance agréable, ce qui intéresse surtout Clastres, c'est le rire destiné à accomplir une fonction spéciale lorsque des mythes sont racontés. En fait, Clastres reconnaît que les mythes ont « la charge de distraire les hommes, en dédramatisant, en quelque sorte, leur existence »<sup>270</sup>. La quotidienneté marque par son sérieux la condition de membre d'un groupe humain. Chaque individu est dans l'obligation de subvenir à ses besoins et à ceux de ses semblables. Il connaît le rôle qui lui est attribué par sa société, soit celui de chasseur s'il est un homme et celui de mère s'il s'agit d'une femme. Mais surtout, il ressent la gravité du poids de son existence encadrée par des pouvoirs qui traversent sa communauté. Or, cette insatisfaction découlant d'une réalité vécue trouve un exutoire dans les mythes. Car dans ceux-ci, il existe « une intention marquée de comique »<sup>271</sup>. En effet, Clastres remarque que « un mythe peut à la fois parler de choses graves et faire rire ceux qui l'écoutent »<sup>272</sup>. Le mythe est un mélange de deux éléments : le ridicule et la crainte. Cela dit, le premier

---

<sup>267</sup> Érasme, *Éloge de la Folie*, traduction par Pierre de Nolhac, Paris : Garnier Frères, 1964, p. 14.

<sup>268</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 20.

<sup>269</sup> Si Bergson pouvait être parmi nous pour expliquer ce comportement, il dirait : « Cette raideur est le comique, et le rire en est le châtement. » (Henri Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris : Quadrige, 2007, p. 16).

<sup>270</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 114.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 113.

neutralise le second. Dans *La société contre l'État*, Clastres présente deux histoires mythiques, l'une décrivant les aventures d'un chamane et celle d'un jaguar.<sup>273</sup> Ces personnages sont caractérisés par la maladresse et l'insouciance. Par-dessus tout, ces cuistres suscitent la dérision puisqu'ils sont « victimes de leur propre bêtise et de leur propre vanité »<sup>274</sup>. Le mythe vise à déprécier leur outrecuidance et leur importance surdimensionnée. C'est cet « espace de démesure entre le chamane et le jaguar du mythe et leur but [que] vient combler le comique »<sup>275</sup>. Dans les mythes, les figures du chamane et du jaguar sont risibles parce que ces protagonistes passent outre les bornes qui les définissent. Ils ne remplissent pas les fonctions qui leur incombent habituellement. En temps normal, ils font peur. La société respecte la force surnaturelle du chamane et la force naturelle du jaguar. Dans cette transgression de l'interdit, Clastres avance que les Amérindiens « font au niveau du mythe ce qui leur est interdit au niveau du réel »<sup>276</sup>. À la base, toute société humaine possède « l'obsession secrète de rire de ce que l'on craint »<sup>277</sup>. Ce défoulement par la moquerie, au lieu d'un comportement dolent, a donc pour but d'atténuer son angoisse devant ce qui semble plus puissant que soi. Le rieur est impavide.

Dans sa description des sociétés traditionnelles, Deloria, lui, prétend que l'humour a toujours occupé une grande place. Mais plutôt que de se tourner vers le passé cette fois-ci, Deloria analyse le rire dans la vie actuelle des Amérindiens, puisqu'il s'agit, d'après lui, d'une des caractéristiques autochtones demeurées parfaitement intactes depuis la colonisation. Contrairement à Clastres, Deloria va plus loin en défendant l'idée que le rire

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>273</sup> Dans « Malheur du guerrier sauvage », un chapitre de *Recherches d'anthropologie politique*, Clastres présente également un mythe mais qui ridiculise cette fois les pouvoirs du guerrier.

<sup>274</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 125.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 128.

visé à déstabiliser un pouvoir qui entretient un mécontentement. Autrement dit, le rire est une manière de contester sa propre condition. Et comme tous les hommes ne seront jamais totalement heureux, le rire sera toujours un moyen important de minimiser son insatisfaction en tant qu'être conditionné par un contexte. Deloria note : « Par l'humour, la vie est redéfinie et acceptée. »<sup>278</sup> La rigolade, cette force de résignation, évacue le trop-plein.

De plus, l'auteur sioux présente la taquinerie et le persiflage comme une manière de maintenir l'harmonie sociale : « Taquiner a été une méthode de contrôle social pendant des siècles avant l'invasion blanche. Plutôt que d'ennuyer publiquement les membres de la tribu, ils taquinaient individuellement ceux qu'ils jugeaient en dehors de l'ambiance générale. De cette façon les *ego* étaient préservés et les disputes de nature personnelle réduites au minimum. »<sup>279</sup> La moquerie sans malice permet d'intégrer une personne taciturne qui se tient à l'écart du groupe. Il semble que celui qui ne rit pas inquiète ses semblables. Ainsi, le rire offre un moyen supplémentaire d'augmenter le mouvement d'inclusion. Cette volonté d'intégrer tous les membres de la communauté transparaît maintes fois dans les écrits de Deloria. Le rire a également la fonction de rabrouer son amour-propre. Deloria écrit :

Peu à peu les gens apprirent à prévoir l'ironie et à se moquer d'eux-mêmes pour montrer à la fois leur humilité et l'importance qu'ils attachaient à ce genre d'attitude. Les hommes dépréciaient à dessein leurs exploits afin de ne pas aller à l'encontre des désirs de la tribu. Cette attitude mettait en évidence leurs vraies qualités et leur donnait de l'influence parmi les *notables*.<sup>280</sup>

Comme nous l'avons vu, le chef se doit d'être humble. Car s'il a trop d'ambitions et que son comportement trahit une vanité excessive, il sera abandonné.

D'autre part, Deloria souligne que les Amérindiens racontent vraisemblablement les mêmes blagues étant donné leur histoire similaire en ce qui a trait à l'oppression blanche.

---

<sup>278</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge, op. cit.*, p. 165.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>280</sup> *Idem.*

D'ailleurs, cela renforce cette idée de la reconnaissance d'une parenté continentale. Par exemple, Christophe Colomb, qui n'a jamais mis les pieds sur les terres de ce que nous appelons le Canada, est autant l'objet de plaisanteries au Nord qu'au Sud. Le rire apparaît donc comme une manœuvre collective pour dédramatiser une situation difficile : « Plus le problème est douloureux, plus on ironise. »<sup>281</sup> Les missionnaires demeurent cependant leur tête de Turc favorite. Afin de vous donner un aperçu des blagues qui parsèment les livres de Deloria, en voici un échantillon :

Une de ces histoires concerne un missionnaire particulièrement désagréable, qui adorait faire peur en racontant des histoires d'enfer, de flammes, de soufre et de damnation. Il était bien sûr impopulaire et les gens faisaient tout pour l'éviter. Mais il s'obstinaient à présenter le paradis et l'enfer comme la carotte et le bâton, telle était sa technique de conversion. Un dimanche, après une description particulièrement horrible de l'enfer, il demanda à un vieux chef, un des principaux opposants au christianisme, où il souhaitait aller. Le vieux chef lui demanda alors où il irait lui-même, ce à quoi le missionnaire lui répondit qu'il allait de soi, qu'en tant que missionnaire, il aille au Paradis. « Bien, dans ce cas, j'irai en Enfer », fut le dernier mot du vieux chef, voulant au moins avoir la paix dans l'autre monde s'il ne pouvait l'avoir dans celui-ci.<sup>282</sup>

Pour Deloria, l'usage de l'humour permet non seulement de désamorcer les frustrations entraînées par le pouvoir des *Blancs*, mais aussi de renforcer la cohésion dans les luttes autochtones parce que les Amérindiens partagent un même vécu. En effet, « tous les Indiens reconnaissent que grâce à cet humour leur mouvement est plus solide. »<sup>283</sup> Le rire est un moyen de contestation et une manière de refuser son sort. Il secoue l'ordre en place l'espace d'un moment et donne confiance à ceux qui l'emploient.

Finalement, Deloria, cohérent avec sa description des Amérindiens, incarne lui-même le rôle de bouffon dans ses livres. Il met de l'avant l'humour et le rire. Son écriture est fortement imprégnée de l'ironie si caractéristique des Autochtones du continent

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 184.

américain.<sup>284</sup> Dans son introduction au livre de Deloria *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, Suzan Shown Harjo mentionne justement : « There are traditional clowns in many Native societies, who have an essential role in tribal cultural and ceremonial life: to remind the people about character, propriety, and place; to humiliate the high and mighty; and to help the people who need help. Vine was the secular equivalent of these cultural figures. »<sup>285</sup> Deloria, ce clown caustique et virulent, a utilisé le rire pour le tourner subversivement contre l'Occident. Il s'est attaqué de front au pouvoir de l'État américain, et il l'a fait en soulignant les contradictions des institutions occidentales tout en les dépouillant de leur caractère respectable.

En terminant, l'humour est signe de la présence d'un pouvoir. Mais surtout, l'humour se résume à du non-pouvoir. Le rire prend le contre-pied de la parole. D'une certaine manière, l'hilarité est une déconstruction du *logos*. Alors que tous deux sont des produits de la voix, des émanations buccales, la parole représente l'autorité alors que le rire semble la dissoudre, ou du moins la déstabiliser sporadiquement. Bref, la parole *déifie* (déférence) tandis que le rire la *déifie* (contestation). L'un et l'autre sont l'endroit et l'envers du pouvoir.

---

<sup>284</sup> Le lecteur curieux pourra consulter, à ce sujet, l'ouvrage *Le pouvoir sur scènes* de Georges Balandier. Ce dernier a consacré un chapitre entier, « L'embrouille », sur le personnage du Décepteur ou du Bouffon (*Trickster* en anglais) dans les sociétés traditionnelles tout en dressant des parallèles surprenants avec le fou du roi dans les royaumes européens du Moyen-Âge.

<sup>285</sup> Suzan Shown Harjo, « Introduction to the Bison Books Edition », in Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, Lincoln : University of Nebraska Press, 2007, p. ix.

*On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique.*<sup>286</sup>

Jean-Jacques Rousseau

*Je ne crois pas que l'on progresse beaucoup en réservant l'étude des sociétés étatiques aux politistes, et celle des sociétés sans État aux ethnologues.*<sup>287</sup>

Yves Schemel

### ANALYSE EXPLICATIVE DES SOCIÉTÉS SANS ÉTAT

Le but premier de la comparaison des thèses de Clastres et de Deloria était de constater dans quelle mesure il y a concordance de la description des sociétés primitives et traditionnelles. L'hypothèse est confirmée : l'anthropologue et l'auteur amérindien dressent un portrait semblable des sociétés qui n'ont pas de structure étatique. Premièrement, le chef n'exerce pas une force contraignante et son peu d'autorité découle de ses aptitudes qui suscitent le respect. Deuxièmement, la loi principale est celle de l'égalité. Pour Clastres, le rite initiatique l'inscrit directement dans le corps par la torture. Pour Deloria, l'égalité se traduit par l'inclusion de tous les membres dans la communauté grâce à la participation aux rituels. En cas de conflit, les deux auteurs s'entendent pour dire qu'un dédommagement est appliqué plutôt qu'une exclusion. Troisièmement, puisque l'économique est subordonné à un consensus politique, la société sans État rejette l'accumulation de surplus. Selon Clastres, c'est par une décision collective qu'est inexistante la division entre travailleurs et experts de la production. D'après Deloria, les membres ne craignent pas la pénurie des ressources. Ils font davantage confiance à la générosité de la nature qu'à un groupe responsable de gérer les

---

<sup>286</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris : Gallimard, (coll. Folios/Essais), 2004, [1964], p. 173.

surplus. Aussi, l'accumulation de biens est-elle un non-sens puisque la coopération s'oppose au désir de compétition. Le quatrième élément est le seul qui distingue en partie Deloria de Clastres. Les relations extérieures de la communauté sont abordées sous des angles différents. Deloria décrit la relation au territoire alors que Clastres réfléchit sur la symbolique de la guerre. Toutefois, leurs conclusions sont similaires : la conception du monde des sociétés sans État les rapporte à leur propre indépendance politique et les rend conscientes à la diversité et au respect des peuples, même ennemis. Finalement, Clastres et Deloria reconnaissent un pouvoir cathartique dans l'humour.

Malgré parfois les difficultés de mettre en relation les propos disparates des deux penseurs, nous croyons cependant avoir réussi à créer un dialogue entre les deux disciplines. Les principales thèses de Clastres et de Deloria, soit respectivement l'absence de coercition et l'égalité, vont de pair. Dans les sociétés amérindiennes, Clastres prétend que « le politique se détermine comme champ hors de toute coercition et de toute violence, hors de toute subordination hiérarchique, où, en un mot, ne se donne aucune relation de commandement-obéissance. »<sup>288</sup> Pour Deloria, le désir d'égalité exclut la nécessité d'une subordination sociale et politique : « Where Americans conform to social norms of behavior and set up strata for social recognition, Indians have a free-flowing concept of social prestige that acts as a leveling device against the building of social pyramids. »<sup>289</sup> Clastres identifie la société sans institution étatique par la négative (société qui rejette la division) alors que Deloria la conçoit positivement (inclusion de tous par la participation).

Se peut-il cependant que les deux auteurs soient dans l'erreur ? Sans épuiser toutes les ressources anthropologiques et amérindiennes, allons brièvement voir si les thèses avancées

---

<sup>287</sup> Yves Schemel, « Une anthropologie politiste ? », *Raisons politiques*, Vol. 2, Numéro 22, 2006, p. 52.

<sup>288</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 11.

peuvent trouver appui dans la littérature. D'abord du côté occidental, Jean-Marie Therrien, auteur d'une étude historiographique des écrits de voyageurs et de missionnaires du début de la colonisation en Amérique, semble donner raison aux deux auteurs sur le rôle du chef : « Les mécanismes de marginalisation du chef semblent le piéger dans l'exercice de ses fonctions en limitant son pouvoir à la persuasion, en précisant les règles de transmission du pouvoir, en instituant des conseils du village et des assemblées générales investies du pouvoir exécutif. »<sup>290</sup> Therrien confirme donc que : « le chef ne peut s'approprier définitivement le pouvoir »<sup>291</sup>. Il ne peut pas le faire sien.<sup>292</sup> D'une certaine manière, le chef est un simulacre du pouvoir puisque visiblement, il n'y a pas de hiérarchie parmi les compères. Jacques Lizot confirme ce trait des chefs chez les Yanomami qui « ne peuvent employer la coercition, ni contraindre d'éventuels récalcitrants »<sup>293</sup>. Pour Joseph Pestieau, « *faire le chef* est un manque de goût ou un crime qu'on ne tolère pas. »<sup>294</sup> Selon Lévi-Strauss : « Si le chef paraît trop exigeant, s'il revendique pour lui-même trop de femmes ou s'il est incapable de donner une solution satisfaisant au problème du ravitaillement en période de disette, le mécontentement surgira. »<sup>295</sup> Le leader joue le rôle de bienfaiteur et de modérateur.

De plus, le maintien de l'harmonie fait partie de ses tâches. James Tully note lui aussi que « l'autorité politique repose sur la capacité du chef ou du conseil à maintenir l'accord

---

<sup>289</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, op. cit., p. 170.

<sup>290</sup> Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal : Éditions de l'Hexagone (coll. Positions Philosophiques), 1986, p. 16.

<sup>291</sup> *Idem.*

<sup>292</sup> Par un heureux concours de circonstances, en relisant Platon nous avons trouvé une phrase éloquentes qui rejoint les thèses de Clastres et de Deloria. Il écrit, au sujet de son régime politique idéal, que « ce n'est pas au chef, si vraiment il peut être utile, à prier les gouvernés de se soumettre à son autorité ». (Platon, *La République*, traduit par Robert Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, 1966, p. 247).

<sup>293</sup> Jacques Lizot, *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Paris : Éditions du Seuil, 1976, p. 83.

<sup>294</sup> Joseph Pestieau, *Guerres et paix sans État*, Montréal : Éditions de l'Hexagone (coll. Positions Philosophiques), 1984, p. 24.

<sup>295</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris : Librairie Plon, 2004 [1955], p. 364.

continuel des citoyens. »<sup>296</sup> Dans son livre *Une étrange multiplicité*, Tully décortique sous tous ses angles *L'Esprit de Haïda Gwaii*, une œuvre de Bill Reid. La sculpture révèle que « le chef paraît prêter une oreille attentive à chacun, désireux de les guider pour qu'ils arrivent à un accord, sans imposer un métalangage »<sup>297</sup>. Le leader écoute car il est le gardien du bon déroulement du *multilogue*. Le chef-médiateur est une conception très différente de celle du leader qui décide tout. Depuis l'Ancien Testament jusqu'à Rousseau en passant par Hobbes, le mythe du législateur unique (et donc l'idéal de Sparte et son fondateur Lycurgue) a persisté en ce sens où le chef est perçu comme celui qui doit guider ses brebis comme le ferait un berger. Pour Tully, au contraire, le chef n'est qu'un canal pour la circulation du langage et du pouvoir.

Cet équilibre interne dépend également des relations externes. D'ailleurs, en commentant sur la guerre, Pestieau rapporte qu'« on serre d'autant plus les rangs que l'on s'oppose à un commun ennemi »<sup>298</sup>. En ce qui concerne l'évaluation économique des communautés amérindiennes, Sahlins s'attache à démontrer que la faible production découle d'un consentement (approche volontariste) et non pas, comme plusieurs le pensent, d'une quantité limitée de ressources ou de connaissances (approche matérialiste). Finalement, à l'instar de Clastres et de Deloria, Lévi-Strauss remarque que l'humour est une facette importante : « Presque toujours gais et rieurs, les indigènes lancent des plaisanteries, et parfois aussi des propos obscènes ou scatologiques salués par de grands éclats de rire. »<sup>299</sup>

Du côté des penseurs amérindiens, plusieurs souscrivent aux hypothèses présentées ci-haut. Georges Sioui stipule au sujet des sociétés traditionnelles : « Il n'y a pas de place

---

<sup>296</sup> James Tully, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 188.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>298</sup> Joseph Pestieau, *Guerres et paix sans État, op. cit.*, 1984, p. 33.

pour un système de pensée organisé auquel l'individu doit se subordonner. »<sup>300</sup> Le commandement et l'obéissance ne départagent pas la communauté en deux groupes distincts. Taiaiake Alfred abonde dans ce sens : « Traditional indigenous nationhood stands in sharp contrast to the dominant understanding of the state : there is no absolute authority, no coercive enforcement of decisions, no hierarchy, and no separate ruling entity. »<sup>301</sup> Alfred conçoit la société traditionnelle sous l'aspect de l'indivision : « The indigenous tradition sees government as the collective power of the individual members of the nation; there is no separation between society and state. »<sup>302</sup> Et il ajoute : « There is no coercive authority, and decision-making is collective. »<sup>303</sup> Les choix politiques sont effectués par le consensus. En somme, Alfred tranche clairement entre les mondes *blanc* et *rouge* : « Non-indigenous political structures, values, and styles of leadership lead to coercive and compromised forms of government that contradict basic indigenous values [...] »<sup>304</sup>. D'autre part, Dickason parle d'un « désarroi des Amérindiens devant l'habitude française de punir physiquement les enfants, tellement contraire à leur propre façon de ne jamais réprimander un enfant ou de lui refuser quoi que ce soit s'il pleure »<sup>305</sup>. En Occident, cette habitude de la punition a des répercussions à l'échelle politique. Bref, cet échantillon d'auteurs vient confirmer que Clastres et Deloria ne se sont pas perdus dans des élucubrations.

Or, si Clastres et Deloria dressent sensiblement le même portrait des sociétés qui se passent de l'institution étatique, trois conséquences émergent de ce constat. Premièrement,

---

<sup>299</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris : Librairie Plon, 2004 [1955], p. 330.

<sup>300</sup> Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1999, p. 14.

<sup>301</sup> Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 56.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>303</sup> *Idem.*

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 23.

Clastres n'a pas fabulé comme l'ont dit ses contempteurs. Une polémique avait été entretenue par Jean William Lapierre et Pierre Birnbaum sur l'idéalisme farfelu de Clastres. Devant la confirmation de l'analyse *rouge* (celle de Deloria), on peut penser que les critiques de Clastres rient *jaune* maintenant. Clastres n'est donc pas « un romantique naïf »<sup>306</sup>. Deuxièmement, malgré sa pénétrante description des sociétés primitives, Clastres participe d'une époque où l'ethnologie faisait peu confiance à la renaissance amérindienne. En fait, Clastres se conforte dans l'idée du *vanishing indian* et du bienfait de l'anthropologie. Il écrit que « l'ethnologie a connu un développement brillant grâce à quoi les sociétés primitives ont échappé sinon à leur destin (la disparition) du moins à l'exil auquel les condamnait, dans la pensée et l'imagination de l'Occident, une tradition d'exotisme très ancienne »<sup>307</sup>. Grâce à l'anthropologie, affirme Clastres, le destin des Amérindiens est scellé dans les livres. Deloria, au contraire, prouve non seulement que les Amérindiens sont toujours vivants mais qu'il en est tout autant de leurs coutumes et traditions. Troisièmement, l'anthropologie tant dénoncée par Deloria n'est pas une science constituée d'absurdités. Deloria s'est fait de nombreux ennemis en assimilant les anthropologues à des « vautours idéologiques »<sup>308</sup> qui entretiennent cet « absurde bla-bla-bla universitaire »<sup>309</sup>. Ce qui exaspère également Deloria, c'est que « les ethnologues sont malheureusement persuadés qu'ils détiennent la vérité. »<sup>310</sup> L'auteur sioux note que « un anthropologue n'a jamais de quoi écrire. L'explication en est simple : il n'écrit jamais parce qu'il *sait déjà* ce qu'il va trouver. »<sup>311</sup> Cette prétention au

---

<sup>305</sup> Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage*, traduction de *The myth of the savage* par Jude Des Chênes, Sillery : Septentrion, 1993, p. 275.

<sup>306</sup> David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, traduction de *Fragments of an Anarchist Anthropology* par Karine Peschard, Montréal : Lux Éditeur, 2006, p. 39.

<sup>307</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>308</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 103.

savoir défendue par les anthropologues est une « prison intellectuelle dans laquelle ils ont jeté les Indiens »<sup>312</sup>. Cela a pour effet de fermer la discipline anthropologique à la pensée et la vie réellement amérindiennes. Par contre, Deloria a tort de rejeter en bloc l'anthropologie, car les propos avancés par Clastres ressemblent beaucoup aux siens.

Ce que nous proposons à cette étape, c'est de transposer les résultats de notre comparaison sur le terrain idoine de la philosophie politique. Cette démarche est double. Elle est d'abord un constat puisqu'elle cherche à comprendre le réel. Éric Weil définit la philosophie politique comme « la tentative de saisir par la pensée la nature (la structure fondamentale) de l'État »<sup>313</sup>. Mais aussi, la pensée politique a pour but de suggérer d'autres manières d'organiser le politique. Elle cherche à poser encore et toujours la question du meilleur régime, et elle en fait un vœu. Ainsi, le réalisme (ce qui est) et l'idéalisme (ce qui devrait être) se chevauchent dans la sphère de la philosophie politique. En somme, si le *bon* et le *vrai sauvages* se confondent presque entièrement, soit 1) l'État est réellement une forme historique du politique qui peut s'inspirer des valeurs et des principes amérindiens pour modifier ses modalités d'opération, soit 2) Clastres et Deloria ont imaginé de façon cohérente et semblable une société idyllique. En dernier lieu, l'un ou l'autre des *sauvages* doit l'emporter : soit le *bon* s'avère *vrai*, soit le *vrai* devient *bon*.

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>313</sup> Éric Weil, « La philosophie politique », dans l'*Encyclopaedia Universalis*, Paris : Encyclopaedia Universalis France, Vol. 18, 2002, p. 435.

*The European way is to see the world organized in a system of names and titles that formalize their being.*<sup>314</sup>

Taiaiake Alfred

*L'État ne peut pas supporter que l'homme soit en rapport direct avec l'homme ; il faut qu'il marche entre eux comme intermédiaire, il faut qu'il intervienne.*<sup>315</sup>

Max Stirner

### **Si le *bon sauvage* est vrai : constat et réalisme**

Si le *bon sauvage* est vrai, cela signifie que les sociétés sans État ne sont pas qu'une abstraction théorique. Nous en prenons à témoin les sociétés amérindiennes traditionnelles. Cependant, à quelles conditions est-ce possible ? Quelles sont alors les modalités du pouvoir, qui est, avant tout, une relation entre individus ? Un fil conducteur relie les analyses de Clastres et de Deloria : les sociétés sans organisation étatique se caractérisent par une absence de médiation du pouvoir. À l'inverse, l'État est un intermédiaire par lequel interagissent les individus. Comme le reconnaît Thomas Hobbes, l'État « n'est autre chose qu'un homme artificiel »<sup>316</sup>. Le Léviathan est une autorité anonyme puisqu'il n'est qu'un artifice<sup>317</sup> organisant les relations humaines. Ainsi, l'État est une créature qui finit par remplacer son créateur, l'Homme. Et non seulement il joue le rôle de substitut mais, de surcroît, il est d'une force extraordinaire : « Sur terre, nul n'est son maître. »<sup>318</sup> Semblable au monstre de Frankenstein, l'État s'est détaché de l'emprise de son inventeur pour constituer

---

<sup>314</sup> Taiaiake Alfred, *Wasáse. Indigenous pathways of action and freedom*, Peterborough (Ontario) : Broadview Press, 2005, p. 32.

<sup>315</sup> Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, traduction de *Der Einzige und sein Eigentum* par Henri Lasvignes, Paris : Éditions de La Table Ronde, 2000, p. 272.

<sup>316</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduit par Gérard Mairet, Paris : Gallimard, (coll. Folio/Essais), 2000, p. 64.

<sup>317</sup> Alfred signale que : « The state is an artifice of Euroamerican rationality. » (Taiaiake Alfred, *Wasáse. Indigenous pathways of action and freedom*, *op. cit.*, p. 207). Pour Herder, « ce que l'État peut nous donner, ce sont des instruments artificiels ; malheureusement, il peut nous dépouiller de quelque chose de plus essentiel : de nous-mêmes ». (Johann Gottfried Herder, « Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité » (Livre Huitième), dans *Histoire et Cultures*, trad. de Max Rouché, Paris : GF-Flammarion, 2000, p. 184).

<sup>318</sup> *La Bible*, Paris : Éditions du Cerf, 1977, « Livre de Job », Chapitre 41, Verset 25, p. 947.

une entité autonome qui suscite la crainte. Mais surtout, l'État, au nom d'une certaine efficacité, cristallise la société en deux groupes distincts : ceux qui commandent et les autres sous leur férule. Dans son *Dictionnaire de la pensée politique*, David Miller identifie justement l'État à une « totalité exclusive de gouvernants et de gouvernés qui fonde des rapports organisés entre les hommes et les choses »<sup>319</sup>. Marcel Gauchet abonde dans le même sens : « L'État c'est en effet un autre sens de l'homme pour l'homme : l'étrangeté des hommes les uns pour les autres en fonction de la division commandement/obéissance. »<sup>320</sup> Chacun ressent l'autre comme un étranger. Par l'entremise de l'État, il semble être plus difficile de reconnaître une humanité dans l'altérité. Dans cette section, il conviendrait d'explorer l'idée de la médiation étatique à partir de quatre éléments : l'État est 1) une institution 2) réifiée 3) et formalisée 4) qui dissout les liens étroits entre individus. Évidemment, pour ce faire, la société amérindienne sans État servira à mettre en relief ces caractéristiques.

### L'État est une institution...

Pour Clastres, l'État est la « division instituée de la société en un haut et un bas »<sup>321</sup>. Il est une stratification de différentes fonctions dans la société. Une hiérarchie est installée sous le prétexte de mieux maintenir la stabilité. Mais surtout, l'État est institué, comme le note Clastres. Cela signifie qu'un caractère officiel lui est accordé. En effet, l'État est reconnu par ses membres et encadré par un dispositif législatif complexe. L'institutionnalisation est donc la consécration d'une organisation justifiée pour son utilité.

---

<sup>319</sup> David Miller et al., *Dictionnaire de la pensée politique : hommes et idées*, Paris : Hatier, 1989, p. 249.

<sup>320</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, Numéro 2, 1977, p. 8.

<sup>321</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique, op. cit.*, p. 115.

D'autres auteurs plus critiques, comme Marshall Sahlins, affirment que, dans les sociétés occidentales modernes, le « pouvoir est lié à la fonction, il procède d'une reconnaissance institutionnalisée des privilèges et s'appuie sur des moyens, également institutionnalisés, de les maintenir. »<sup>322</sup> Ainsi est facilité le maintien au pouvoir d'une élite dirigeante. Pour Clastres, c'est tout le contraire des sociétés amérindiennes qui sont politiquement rassemblées sans la tutelle d'une organisation formellement établie. En voici la raison. La souveraineté, c'est-à-dire l'autorité suprême qui tranche sur toutes les questions, est remise entre les mains de la communauté puisque le chef est en réalité impuissant. L'impossibilité d'une individualisation du pouvoir permet d'éviter la coercition. Ainsi, la spécialisation du travail peut s'effectuer du point de vue économique – la division des tâches masculines et féminines par exemple –, mais elle ne peut pas apparaître dans la sphère politique sans la mise en place d'un pouvoir institutionnalisé.

Pour Deloria, les sociétés traditionnelles contournaient la mise en place d'institutions par une réflexion personnelle de chacun sur la fonction qu'il doit accomplir afin de conserver le bien-être au sein de sa communauté. L'auteur sioux écrit : « Because the tribes understood their place in the universe as one given specifically to them, they had no need to evolve special political institutions to shape and order their society. »<sup>323</sup> L'harmonie collective est une responsabilité qui échoit à tous. L'institution, quant à elle, favorise l'enracinement d'individus qui sont dits plus aptes à gérer les affaires de la communauté. Certes, la religion, la chasse, les tabous alimentaires sont autant d'institutions que connaissent les sociétés traditionnelles. Cependant, le terme *institution* que nous apposons à l'État signifie plus précisément que cet organe politique est donné pour vrai, qu'un statut lui est accordé et qu'il

---

<sup>322</sup> Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, traduit par Tina Jolas, Paris : Gallimard, 1976, p. 189.

est reconnu et rendu officiel par une ou des autorités. Cela étant dit, l'État, par le truchement de ses appareils institutionnels, en vient donc à scinder ses citoyens en deux classes opposées. Selon Deloria, la tendance occidentale à l'institutionnalisation se retrouve également dans la religion : « Tribal religions do not have the massive institutions that Christianity requires to perpetuate itself. »<sup>324</sup> Toute institution est marcescible et finit inéluctablement par penser davantage à sa perpétuation qu'à se concentrer sur les bienfaits humains qui étaient à l'origine de sa création. Charles Péguy dirait que : « Tout commence en mystique et finit en politique. »<sup>325</sup> Autrement dit, l'impulsion de départ est oblitérée. Une logique interne donne à l'institution une nouvelle direction. Cela dit, l'institution n'est pas un mal en soi. Ce qui corrompt le politique, ce qui le détourne de son intention première, c'est le fait que cette institution soit réifiée.

...réifiée...

L'étymologie du mot *État* nous révèle une origine latine *status* qui veut dire *se tenir debout*. Étrangement, nous remarquons une ressemblance avec l'adjectif *statique* venant du grec *statikos* et signifiant *rester*. Ainsi, l'État est un Léviathan se tenant debout les pieds bien figés dans le sol de ses contractants. Ce qui cause problème ici, d'après les pensées de Clastres et de Deloria, c'est sa réification, c'est-à-dire le fait de considérer une abstraction comme une chose en soi, immobile et pétrifiée. Pour Clastres, le politique n'est pas sclérosé dans les sociétés primitives. Le chef n'est pas un être immuable conforté dans ses fonctions selon une période de temps déterminée. À tout moment, il doit prouver son aptitude à

---

<sup>323</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>324</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, *op. cit.*, p. 213.

<sup>325</sup> Charles Péguy, *Notre jeunesse*, Paris : Gallimard, 1993, p. 115.

occuper le poste : « La gloire conquise ne se suffit jamais à soi-même, elle demande à être sans cesse approuvée [...] »<sup>326</sup>. Par conséquent, une accumulation du prestige est impossible. À l'instar de Clastres, Deloria croit que la communauté n'accorde pas son respect une fois pour toutes. Le leader doit entretenir une relation constante avec les siens étant donné la fugacité de la déférence dévolue. Les modernes occidentaux, eux, sont en quelque sorte des taxidermistes du pouvoir. Ils croient que la bête politique est maîtrisée une fois pour toutes en l'empaillant dans des institutions. Ils n'en conservent que l'apparence de vie. Par exemple, les Occidentaux ont tendance à penser la constitution de l'État, qui est un accord sur les conventions, comme une pierre qui ne peut être taillée qu'une seule et ultime fois. L'Occident ossifie le corps politique avec ses institutions. Ce corps s'en trouve donc plus raide, plus solide, moins flexible, et par conséquent plus confiant, et souvent plus brutal et violent parce que plus fort et convaincu de l'être. C'est cette tendance à la domination et à la coercition que repoussent les sociétés sans État qui, elles, sont « sans corps politiques constitués »<sup>327</sup>. Elles rejettent tout pouvoir figé et fossilisé dans une structure politique. D'ailleurs, Deloria expose un élément intéressant sur la colonisation des Amérindiens : « Faire coexister leur liberté totale avec les rigides formes politiques européennes fut très difficile pour la plupart des tribus. »<sup>328</sup> Cette rigidité contraste avec la souplesse des traditions politiques des communautés amérindiennes. Ainsi, leur conception du politique suppose un renouvellement perpétuel. Bref, une institution sclérosée et figée ouvre la voie à l'accumulation du pouvoir, qui ensuite dégénère en privilège et met en place l'inégalité et la coercition.

---

<sup>326</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 229.

<sup>327</sup> Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, op. cit., p. 240.

...et formalisée...

Vine Deloria Jr., dans sa description des sociétés traditionnelles, insiste beaucoup sur leur caractère informel. Il note :

The most profound and persistent element that distinguishes Indian ways of governing from European-American forms is the very simple fact that non-Indians have tended to write down and record all the principles and procedure that they believe essential to the formation and operation of a government. The Indians, on the other hand, [...] have not found necessary to formalize their political institutions by describing them in a document.<sup>329</sup>

Les Amérindiens n'éprouvent pas le besoin de spécifier les coutumes politiques dans une constitution. Deloria réitère cette idée de l'informel : « This kind of leadership and these kinds of informal governing institutions existed long ago, when Indian tribes were free to live as they wished. »<sup>330</sup> Pour cet auteur autochtone, un document écrit apparaît comme un objet anonyme auquel on se réfère trop souvent. Il dénonce effectivement l'habitude bizarre de l'Occident à porter allégeance à un bout de papier plutôt qu'à ses semblables. Dans le cas d'une entente entre nations, par exemple, Deloria s'attache à démontrer que la validité de l'arrangement repose sur la confiance entre individus plutôt que sur un document hiératique. Deloria écrit : « La structure sociale d'une tribu indienne était si démocratique que des négociations légales formelles ou des arrangements par contrat étaient hors de question. »<sup>331</sup> Manifestement, Deloria associe la démocratie au pouvoir de tous de s'associer par la confiance. Il ne s'agit pas d'établir le pouvoir sur la peur comme dans un contrat social départageant droits et devoirs et dont la garde revient à l'État : « The treaty, for most tribes, was a sacred pledge made by one people to another and required no more than the integrity

---

<sup>328</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>329</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>331</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 221.

of each party for enforcement. »<sup>332</sup> Et il ajoute un peu plus loin : « A promise need not even be written down »<sup>333</sup>. L'oralité amérindienne s'oppose donc à l'écriture occidentale : « Une fois qu'un homme avait donné sa parole, il ne la reprenait pas, non parce qu'il avait signé un papier mais parce qu'il était intègre. »<sup>334</sup> D'une manière plus large, les Amérindiens précolombiens n'ont jamais ressenti le besoin de mettre leurs histoires sur papier. Des sages et des personnes âgées avaient la responsabilité de perpétuer les contes oraux. Les récits sont ainsi demeurés vivants par le bouche à oreille. Le livre, quant à lui, rend possible l'accumulation de mots et de connaissances dans un objet externe à l'être humain. Le support bibliographique finit par exister en soi.<sup>335</sup> L'humain est superflu, du moins c'est ce qu'il laisse croire.

#### ...qui dissout les liens étroits entre individus

Il appert que la présence d'une institution étatique isole non seulement le chef de son peuple mais aussi les individus entre eux. D'abord, en ce qui concerne le chef, Clastres et Deloria s'entendent pour dire que, dans les sociétés sans État, les membres de la communauté le voient de leurs propres yeux. Le chef, représentant de l'unité, est surveillé par les siens. Le pouvoir est incarné par un homme en chair et en os. Sahlins appuie leurs propos en décrivant les liens avec le chef comme d'un « face-à face entre les individus »<sup>336</sup>. Dans une société avec État, en revanche, les citoyens se divisent la tâche pour guetter un

---

<sup>332</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>334</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>335</sup> Dans son *Épître aux Corinthiens*, Paul écrit : « la lettre tue, mais l'esprit donne la vie ». (*La Bible*, Paris : Éditions du Cerf, 1977, « Deuxième Épître de Paul aux Corinthiens », Chapitre 3, Verset 6, p. 1592). Comme la loi, l'institution tend à oublier son esprit et devient la lettre. Elle se fige en un objet immuable. En ce sens, la politique en Occident est dorénavant l'apanage des pharisiens.

<sup>336</sup> Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, *op. cit.*, p. 188.

pouvoir transparent. Selon Deloria, nous les modernes, « we are not personally related to or responsible for those who exercise political authority over us. »<sup>337</sup> Le chef occidental se retranche dans ses quartiers pour mieux édicter des normes et règlements, alors que le peuple, qui se considère comme un signataire d'un contrat cherchant à y trouver son compte, néglige sa tâche de gardien de l'équilibre politique. Deloria mentionne que les Amérindiens, au moment du contact, « believed that the whites had surrendered all moral substance in exchange for security in the anonymity of institutional life. »<sup>338</sup> Effectivement, le pouvoir politique occidental est anonyme. Le chef n'est pas notre voisin. Peut-être l'avons-nous jamais vu. Certes, le volume de la population est un facteur important, mais ce qu'il faut surtout retenir ici, c'est que la médiation étatique implique une négligence des responsabilités. On s'en remet à quelqu'un ou quelque chose.

D'autre part, au sujet des méthodes occidentales de gouvernement, les Amérindiens « found that political institutions operated with a relentless neutrality »<sup>339</sup>. Au nom d'une objectivité, les sociétés avec État possèdent une implacable et froide neutralité. D'une manière plus générale, cette dissolution des liens de proximité s'étend aux rapports sociaux. En effet, on pourrait qualifier de *froides* les sociétés avec État par opposition aux sociétés *chaudes*<sup>340</sup> sans État. Les interactions politiques des peuples amérindiens traditionnels

---

<sup>337</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 200.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>340</sup> Pour Lévi-Strauss, les sociétés primitives, au contraire, sont *froides* parce que « leur idéal serait de rester dans l'état où les dieux et les ancêtres les ont créées à l'origine des temps. » (Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de de loin*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1988, p. 175). Les sociétés *chaudes*, quant à elles, sont celles qui possèdent une grande puissance de changement. Lévi-Strauss note que « les sociétés qu'étudie l'ethnologie, comparées à notre grande, à nos grandes sociétés modernes, sont un peu comme des sociétés *froides* par rapport à des sociétés *chaudes* ». (Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris : René Julliard et Libraire Plon, 1961, p. 38). Veuillez noter que Jean-William Lapierre nous a orienté dans l'utilisation que nous faisons de l'adjectif *chaud* en dénonçant l'idéalisme de Clastres : « Le retour du bon sauvage dans l'idéologie occidentale, après deux siècles d'absence, n'est-il pas en rapport avec la nostalgie de la petite communauté bien chaude et bien close dans une société en crise ? » (Jean-William Lapierre, « Sociétés

reposent sur une proximité sociale au lieu d'un éloignement. Quant à l'État, sa froidure et sa solidarité technique, en font une abstraction inerte dépourvue de contacts humains. Il n'est pas inutile de mentionner Nietzsche <sup>341</sup> au passage pour qui l'État était un ersatz du peuple. Selon lui, l'État s'est substitué à ce dernier en rompant les liens humains propres à l'instinct grégaire : « L'État ? Qu'est-ce à dire ? Allons ! Ouvrez vos oreilles et je vais vous parler de la mort des peuples. L'État, c'est le plus froid des monstres froids. Il est froid même quand il ment; et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : "Moi, l'Etat, je suis le peuple." »<sup>342</sup> À notre avis, Nietzsche fait ici référence au Léviathan de Hobbes. Ce monstre, sorti tout droit des profondeurs de la Terre (il s'agit en réalité d'un hippopotame dans la Bible !), représente la froideur du pouvoir anonyme. L'État coupe les liens *chauds* entre les individus : les rapports d'amitié, de parenté et de fraternité lui sont inconnus. Selon la conception hobbesienne, l'État, faut-il le rappeler, est créé par un contrat dans lequel les membres s'utilisent rationnellement en vue de maximiser leur avantage.

### La médiation

Dans les sociétés sans institution politique, ni le pouvoir, ni la richesse, ni la parole ne peuvent s'accumuler. Pourquoi ? Parce que la médiation est exclue : pas d'État, pas de coffre au trésor, pas de magnétophone ni de papier. Aussi le refus de médiation dans les sociétés *a-étatiques* explique-t-il l'égalité relative de tous les membres ainsi que l'absence de coercition. Les relations sociales et politiques ne transitent pas par une structure anonyme.

---

sauvages, sociétés contre l'État. Le retour du bon sauvage », in *Esprit*, Volume 44, Numéro 457, Mai 1976, p. 1001).

<sup>341</sup> Abensour parle d'ailleurs d'une « relation avouée de Clastres à Nietzsche ». (Miguel Abensour, « Le Contre Hobbes de Pierre Clastres », sous la dir. de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, p. 120).

<sup>342</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 2006, p. 87.

Certes, toutes les sociétés humaines médiatisent d'une façon ou d'une autre. Clastres fournit l'exemple des proies qui ne peuvent être directement consommées par les hommes qui les ont chassées : « Quand on ne veut pas médiatiser son rapport à la nourriture par la relation à autrui, on risque tout simplement de se voir coupé du monde naturel et rejeté hors de lui, tout comme on s'est mis à l'écart de l'univers social en se dérochant au partage des biens. »<sup>343</sup> En fait, la racine du problème n'est pas tant la médiation que la pétrification. L'intermédiaire, dans les sociétés sans État, est humain et mobile. Il n'est pas figé et mécanique comme dans les régimes occidentaux. Dans l'exemple de Clastres, le gibier ne rentre pas dans l'engrenage du marché, qui n'est en fin de compte qu'un artifice considéré comme réalité par l'homme *blanc*. Par conséquent, l'accumulation à travers cette structure est impossible. Si la chasse est très bonne et que la nourriture est abondante, la société primitive / traditionnelle préférera faire un grand festin pour tous plutôt que de créer des banques alimentaires et des entrepôts pour les surplus. La provende se limite aux besoins à court terme de la communauté, et non pas à un marché potentiel extérieur.

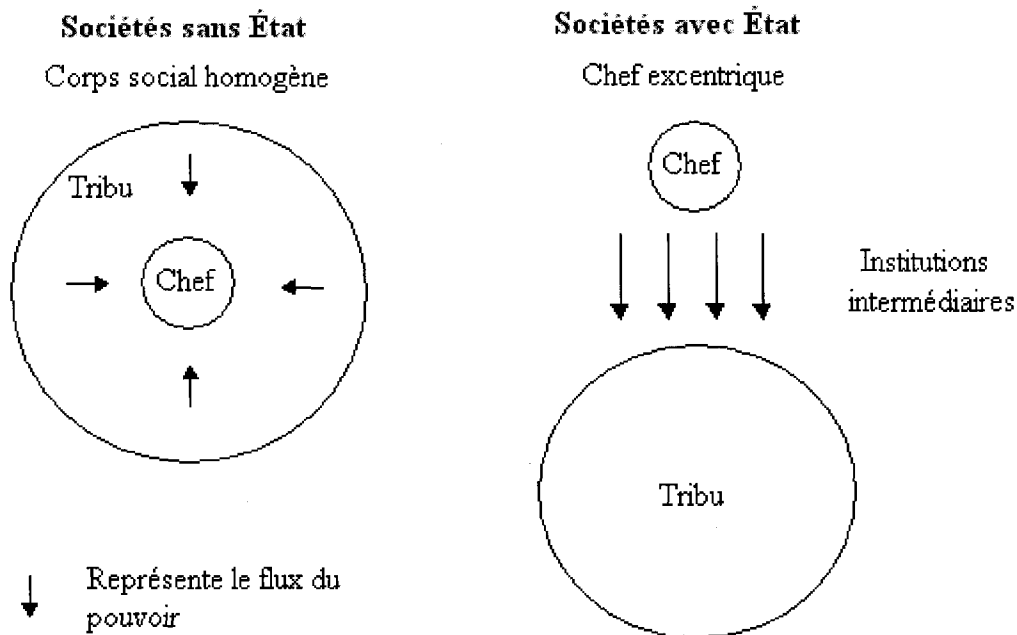
La *Figure 1* résume bien les deux types d'organisation politique qui sont en opposition dans les pensées de Clastres et de Deloria. Ce qui distingue principalement ces deux formes politiques, c'est la médiation du flux de pouvoir. D'abord, Les sociétés primitives sont « les sociétés dont le corps ne possède pas d'organe séparé du pouvoir politique. »<sup>344</sup> Le corps social est homogène puisque « le pouvoir n'est pas situé dans une institution séparée »<sup>345</sup>. Or, il semble que dans tout regroupement humain, deux dispositifs psychologiques s'affrontent : des individus recherchent l'estime et la gloire et d'autres

---

<sup>343</sup> Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, *op. cit.*, p. 232.

<sup>344</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 103.

**Figure 1 – Avec ou sans État**



revendiquent le respect des leurs. En effet, Clastres remarque une : « opposition entre le désir d'égalité de la société et le désir de pouvoir du chef »<sup>346</sup>. Cet antagonisme fait curieusement penser à la théorie des humeurs de Machiavel qui notait que « on trouve deux dispositions d'esprit opposées : d'une part, le peuple ne veut être ni commandé ni opprimé par les grands ; de l'autre, les grands désirent commander et opprimer le peuple »<sup>347</sup>. S'il y aura toujours de fortes personnalités en quête ardente de pouvoir, alors le rôle des membres de la communauté consiste à encadrer ce pouvoir pour éviter qu'il ne devienne arbitraire. Ainsi, dans la société sans État, le chef n'obtient jamais totalement le pouvoir car le « prestige est un piège »<sup>348</sup>. Le goût pour le pouvoir est un leurre. Le leader se voit accorder une gloire limitée à condition de garantir la sécurité matérielle et physique. Telle est sa dette envers les

<sup>345</sup> Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, op. cit., p. 88.

<sup>346</sup> Pierre Clastres, « Préface », op. cit., p. 27.

<sup>347</sup> Machiavel, *Le prince*, Paris : L'Hexagone, 1982, p. 296.

siens. Cependant, même s'il se trouve au centre de sa communauté, le chef n'est pas en pratique celui qui détient réellement le pouvoir. Le flux du pouvoir trouve son origine dans les membres de la société sans État qui surveillent leur leader. Ils veillent à endiguer tout pouvoir émergeant d'une autre source et ce, immédiatement, non pas dans le sens de l'adverbe *instantanément* mais dans celui de l'absence de médiation. C'est cette vigilance qui constitue l'essence d'un pouvoir politique sain chez Clastres comme chez Deloria. Si le chef devient trop ambitieux, on en choisit un autre.<sup>349</sup> Paradoxalement, le poste de chef requiert à la fois l'humilité et le désir d'être important pour sa communauté.

Toutefois, lorsque les membres de la société sans État relâchent la tension (l'attention aussi !) portée sur le chef, ce dernier s'échappe du centre. Du coup, l'État prend forme puisque le chef est excentrique. Pour exercer son pouvoir de façon efficace sur les siens, le chef, maintenant en position de faire ce qui lui plaît, élabore des organes institutionnels. L'équilibre est donc rompu entre le désir d'être plus que les autres et celui d'être égal. Avec le temps, la cristallisation s'accroît à un point tel qu'il est difficile de concevoir la vie politique autrement. La créature (l'artifice étatique) est dorénavant plus forte que son créateur (l'humain). La raison d'État est l'aboutissement de cette réification puisque l'institution étatique est considérée comme une fin plutôt qu'un moyen. En outre, quand il y a présence de l'État, observe Max Stirner, « l'homme ne peut à son aise avoir des rapports avec l'homme, il doit subir la surveillance et la médiation de l'autorité supérieure. »<sup>350</sup> La consécration de la division des liens humains entre les êtres qui commandent et les êtres

---

<sup>348</sup> Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, op. cit., p. 245.

<sup>349</sup> La vertu de modestie résonne dans l'enseignement des évangiles chrétiens : « tout homme qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé ». (*La Bible*, Paris : Éditions du Cerf, 1977, « Évangile selon Luc », Chapitre 18, Verset 14, p. 1465).

<sup>350</sup> Max Stirner, op. cit., p. 241.

soumis est accomplie par l'État, et lui-même est appuyé par ses organes médiateurs. Au reste, la société avec État vit avec l'obsession de déléguer à des experts.

Parmi les organes où frétilent ces savants, trois institutions intermédiaires retiennent notre attention : le gouvernement (pouvoir législatif et exécutif), la cour de justice (pouvoir judiciaire) et le marché (pouvoir économique). Pour ce qui est du gouvernement, le peuple s'en remet à des professionnels des décisions politiques. Une élection apparaît comme un moyen efficace de déléguer son autorité à tous les quatre ou cinq ans. Aussi, l'armée et la police, deux organes de l'abstraction étatique, permettent d'éviter de se salir les mains. En ce qui concerne la justice, sous prétexte d'une objectivité, une tierce partie indépendante est désignée pour trancher l'issue du conflit. Par exemple, au sujet de l'Indian Civil Rights Act (ICRA) qui établit des cours tribales aux États-Unis, Deloria dénonce la destruction du tissu social et la perte du contact humain : « Traditional Indian society understood itself as a complex of responsibilities and duties. The ICRA merely transposed this belief into a society based on rights against government and eliminated any sense of responsibility that the people might have felt for one another. »<sup>351</sup> L'organe judiciaire fait en sorte que les Occidentaux ne soient redevables qu'à un système impersonnel. Et cela sans parler de la bureaucratie et de la prison, « cette région la plus sombre dans l'appareil de justice »<sup>352</sup>. Finalement, le marché est une institution figée parce qu'une large partie des citoyens des sociétés occidentales croient que la loi de l'offre et de la demande règle inéluctablement tous les problèmes d'ordre économique. Bref, dans les sociétés étatiques, il existe une mécanisation du politique où la volition est perçue comme un facteur négligeable et où la voix et le pouvoir des contractants sont autant d'entraves à l'efficacité de la gestion du groupement humain.

---

<sup>351</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 213.

Mais qu'est-ce qui motive cette transition de la société sans État à la société avec État ? Étant donné qu'il ne s'agit pas d'un objectif primordial de notre travail, disons simplement que cinq raisons sont généralement fournies pour expliquer cette discontinuité : un relâchement de la pression<sup>353</sup> de la tribu vers le chef (manque de vigilance qui permet au chef de sortir du piège), l'émergence d'un puissant pouvoir guerrier ou religieux (le prophète de la Terre sans Mal est l'exemple fourni par Clastres à la fin de *La société contre l'État*), l'intervention d'une force extérieure (l'imposition de structures occidentales selon les thèses anticolonialistes), un facteur démographique (ce que Durkheim nomme le volume des sociétés), une variation des ressources et des conditions matérielles (l'interprétation marxiste). Il est à noter que Clastres insiste surtout sur le premier facteur – même s'il présente les autres –, puisqu'il souhaite limiter le déterminisme dans les phénomènes politiques. Cependant, il se contente de laisser la question ouverte : « D'où sort l'État ? [...] Question légitime, mais réponse impossible ? »<sup>354</sup> Sa réponse provisoire, il la tire de La Boétie : c'est le « malencontre »<sup>355</sup>, c'est-à-dire un événement à la fois conjoncturel (combinaison de facteurs) et conjectural (hypothèse non falsifiable dirait Karl Popper).

---

<sup>352</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 2007 [1975], p. 297.

<sup>353</sup> Le parallèle est facile à dresser avec Montesquieu qui écrit : « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. » (Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Tome 1, Livre XI, Chapitre IV, Paris : Garnier-Flammarion, 1979, p. 293). Le désir d'égalité du peuple doit donc être opposé au désir du chef d'avoir plus de pouvoirs.

<sup>354</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>355</sup> Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Flammarion, 1983, p. 143.

*If a traditionally grounded nation is a dream, it is one worth pursuing. It has been said before, and it bears repeating: sometimes dreams are wiser than waking.*<sup>356</sup>

Taiaiake Alfred reprenant les mots de Black Elk

*Pour plusieurs ethnologues et pas seulement pour moi, la vocation ethnologique fut peut-être, en effet, un refuge contre une civilisation, un siècle, où l'on ne se sent pas à l'aise.*<sup>357</sup>

Claude Lévi-Strauss

### **Si le vrai sauvage est bon : vœu et idéalisme**

Et si le *vrai sauvage* n'était finalement qu'une version du *bon sauvage* ? Se peut-il que Clastres, le philosophe, et que Deloria, le militant, aient construit une société à mi-chemin entre la réalité et l'utopie ? Nos deux auteurs ne seraient pas les premiers à le faire.

Dans *La République*, Platon défendait la nécessité de l'imaginaire politique :

- Je comprends ; tu parles de la cité dont nous avons tracé le plan, et qui n'est fondée que dans nos discours, puisque, aussi bien, je ne sache pas qu'elle existe en aucun endroit de la terre.
- Mais, répondis-je, il y en a peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui veut le contempler, et d'après lui régler le gouvernement de son âme. Au reste, il n'importe nullement que cette cité existe ou doive exister un jour [...] <sup>358</sup>

La société qui se maintient sans une structure étatique est probablement une virtualité politique, mais elle n'en demeure pas moins un modèle à suivre. Cet horizon à atteindre impose une remise en question. Tout bien considéré, la philosophie politique est, en fait, une « réflexion sur le souhaitable »<sup>359</sup>. L'idéalisme qui colore les thèses de Clastres et de Deloria sert à contraster l'Occident en vue de suggérer une autre façon d'organiser une communauté d'individus. Dans un article, Annie Jacob affirme d'ailleurs que le sauvage, en général,

---

<sup>356</sup> Taiaiake Alfred, *Peace, Power and Righteousness: an Indigenous Manifesto*, op. cit., p. 30.

<sup>357</sup> Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de de loin*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1988, p. 99.

<sup>358</sup> Platon, *La République*, traduit par Robert Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, 1966, p. 356.

<sup>359</sup> Jean-Marie Donegani, « De l'anthropologie au politique », *Raisons politiques*, Numéro 22, Mai 2006, p. 6.

« aide à penser un Monde qui pourrait être transformé »<sup>360</sup>. *Le sauvage*, autant du côté de l'Occident que du côté des Amérindiens contemporains, transpose la réalité sur un espace où règne ce qui devrait être. Il est fort possible que Clastres et Deloria se rencontrent dans une utopie semblable. Le premier pour sortir de l'Occident ; le second pour sortir de la colonisation. L'intention des auteurs sera une piste à explorer, car Clastres se fait critique des institutions occidentales alors que Deloria est en guerre contre le pouvoir colonial. Deux approches mais un seul but : transformer le réel par l'idéal.

### Clastres le critique

Tout d'abord, les anthropologues, « assis sur de vastes archives d'expérience humaine »<sup>361</sup>, s'inspirent du vécu d'autres sociétés pour suggérer des améliorations à leur propre organisation politique. À ce sujet, Marshall Sahlins écrit sur le travail des ethnologues : « Peut-être qu'en prétendant écrire sur les autres nous ne parlons au fond que de nous-mêmes. »<sup>362</sup> Le contact avec l'altérité représente donc un rapport à son monde. Pour Clastres, l'utopie est le lieu qui n'est pas (*u-topos*) accessible à l'Européen. Et il existe un tel fossé entre les deux mondes que Clastres, pour parler des sociétés *primitives*, n'a d'autre choix que d'employer un référent entièrement occidental : l'État. Il projette une société qui ne connaît pas cette idée de l'État (division entre donneurs d'ordres et gens dociles), mais qui la refuse car elle la pressent. Or, Clastres utilise le même procédé que Lahontan car, « sous le masque de l'Indien, c'est encore l'Européen qui expose ses griefs et laisse percer ses

---

<sup>360</sup> Annie Jacob, « Civilisation/Sauvagerie : Le sauvage américain et l'idée de civilisation », in *Anthropologie et Sociétés*, Volume 15, Numéro 1, 1991, p. 13.

<sup>361</sup> David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, op. cit., p. 151.

<sup>362</sup> Marshall Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, traduction de *Culture in Practice : Selected Essays* par Claudie Voisenat, Paris : Éditions Gallimard, 2007, p. 140.

rancœurs à l'endroit de ses compatriotes »<sup>363</sup>. En insérant la question du politique dans les sociétés *primitives*, Clastres réfute la nécessité de l'État comme instrument essentiel à la constitution d'une communauté politique. Ce dernier écrit au sujet de l'Occident : « Notre culture, depuis ses origines, pense le pouvoir politique en terme de relations hiérarchisées et autoritaires de commandement-obéissance. »<sup>364</sup> À l'opposé, Clastres affirme que les tribus amérindiennes qu'il étudie forment une « société par essence égalitaire »<sup>365</sup>.

De plus, le lecteur de Clastres reste avec l'impression que la société *primitive* est plus consciente de sa liberté et de son pouvoir que les sociétés étatiques. En effet, l'anthropologue français accorde une large place à la conscience politique et à la volonté humaine dans les sociétés sans État. Plus surprenant encore, en renversant l'idée d'évolution, Clastres avance en quelque sorte que le détour historique par l'institution étatique, telle qu'elle est aujourd'hui, fut une erreur de parcours. Ceci dit, Lévi-Strauss note pertinemment que « l'analyse ethnologique rehausse les sociétés différentes et rabaisse celle de l'observateur. »<sup>366</sup> L'anthropologue a souvent l'habitude de magnifier son objet d'études. Roger Sandall va plus loin en affirmant que : « when the *anthropologue* studies primitive life he always has an ulterior motive – often, if not invariably, of a salvationist kind. »<sup>367</sup> En contrepartie, certains auteurs, dont Miguel Abensour, notent que « la politique sauvage décrite par Clastres se tient loin du *topos* de l'âge d'or »<sup>368</sup>. Clastres est conscient de la barbarie de la torture et de l'infanticide. Le portrait des sociétés *primitives* en est assombri

---

<sup>363</sup> Jean-Marie Apostolides, « L'altération du récit. Les *Dialogues* de Lahontan », in *Études françaises*, Volume 22, Numéro 2, 1986, p. 73.

<sup>364</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>366</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 465.

<sup>367</sup> Roger Sandall, « The Rise of the Anthropologue. White Science, Black Humour », in *Encounter*, Volume LXVII, Numéro 5, Décembre 1986, p. 67.

<sup>368</sup> Miguel Abensour, « Le *Contre Hobbes* de Pierre Clastres », sous la dir. de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, p. 118.

même s'il voit dans ces phénomènes une logique explicative. Néanmoins, un autre bémol est omis par Clastres : la domination de tous sur l'individu. Pour Jean William Lapierre, le contrôle social construit à partir des traditions « n'est pas moins coercitif que les gendarmes »<sup>369</sup>. Aussi le refus de division s'exerce-t-il certainement par une forte homogénéisation – phénomène que reconnaît indirectement Clastres en racontant comment les chants nocturnes permettent à l'individualité de s'exprimer. Birnbaum abonde dans le même sens que Lapierre : « La société contre l'État se présente donc comme une société de contrainte totale : elle est tout le contraire d'une communauté de type libertaire qui, par une autorégulation collective, réussirait à se protéger de toute domination. »<sup>370</sup> Le fantasme de Clastres se manifeste donc, pour ces deux penseurs, à travers cette absence de coercition à la fois politique et sociale.

D'autre part, le passage à l'État est, pour Clastres, « un point de non-retour »<sup>371</sup>. Il est impossible de reculer dans le temps à un âge d'or puisque le seuil en a été franchi. Par contre, les propos de Clastres participent de cette idée d'un avenir prometteur quand il affirme que « l'État n'est pas éternel »<sup>372</sup>. Il laisse entrevoir autre chose, une sorte de métissage possible entre les mondes occidental et *sauvage*. Cependant, Clastres demeure très prudent sur cette question. Les thèses qu'il avance sont loin d'être les grandes lignes d'un programme politique. Clastres affirme explicitement : « je ne milite pas en faveur du monde des Sauvages, [...] je tente de dévoiler des modes de fonctionnement et non d'élaborer des programmes. »<sup>373</sup> Pour Claude Lefort, « on ne saurait raisonnablement prêter à Clastres la

---

<sup>369</sup> Jean-William Lapierre, *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris : Éditions du Seuil, 1977, p. 290.

<sup>370</sup> Pierre Birnbaum, *Sur les origines de la domination politique. À propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres*, Revue française de science politique, Volume 27, Numéro 1, 1977, p. 15.

<sup>371</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 118.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 147.

thèse que la société primitive nous offrirait l'image de la *bonne société* »<sup>374</sup>. Évidemment, Clastres n'affirme pas que les sociétés *primitives* sont un exemple à suivre à la lettre. Il serait risible de reproduire la même erreur que Voltaire qui, loin d'avoir compris le propos du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, avouait ironiquement qu'il avait l'envie soudaine de « marcher à quatre pattes »<sup>375</sup>.

La société sans État dessinée par Clastres n'est pas le modèle parfait, le patron sur lequel nous devons découper le tissu social moderne. La pâle copie en serait dénaturée par sa caricature. L'œuvre de Clastres, qui doit être abordée à la pièce, offre la possibilité d'une remise en question : la place de nos leaders (n'est-ce pas le culte du chef qui a, en partie, conduit aux barbaries du XX<sup>e</sup> siècle ?), l'importance de la volonté humaine pour décider de l'organisation sociale (n'avons-nous pas délégué aujourd'hui notre pouvoir aux lois supposément immuables du marché ?), le quadrillage et la norme mis au service de la machine d'exclusion (nos institutions tolèrent-elles réellement la différence et respectent-elles vraiment l'individualité ?), etc. Ces questions nous poussent à nous interroger sur tous les aspects politiques de l'Occident. Malheureusement, ils sont nombreux ceux qui voudraient s'éviter les tracas de l'interrogation pour n'avoir qu'à suivre rigoureusement un plan bien précis afin de construire le régime politique idéal. Ceux-là ont bien mal compris le projet de Clastres, autant les partisans aveugles en quête d'un pâtre que les contempteurs versés dans l'extrapolation.

Le thème du *karai* et de la Terre sans Mal semble être un avertissement que Clastres lance à ses lecteurs à la fin de *La société contre l'État*. Clastres explique que le *karai* est un

---

<sup>374</sup> Claude Lefort, « L'œuvre de Clastres », sous la dir. de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, p. 192.

<sup>375</sup> François Marie Arouet dit Voltaire, *Lettre à M. J.-J. Rousseau*, précédée par le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 1992, p. 259.

prophète qui critique sévèrement le monde actuel tout en déclamant avec nostalgie la gloire passée. Étrangement, cela ressemble beaucoup à ce que fait Clastres dans ses livres. L'anthropologue français écrit comme s'il était conscient de la polémique qu'il suscitait et de la récupération de ses écrits par les mouvements libertaires. En effet, Clastres dénonce « le retour au passé mythique qui fournissait aux prophètes le moyen d'échapper au monde présent »<sup>376</sup>. Ce qui est dangereux dans l'imagination d'un ailleurs, c'est la référence à un endroit qui existe réellement : « pour les *karai*, la Terre sans Mal était un lieu réel, concret, accessible *hic et nunc* [...] »<sup>377</sup>. Dans l'*eu-topos* (le bon lieu), le peuple risque de se perdre lorsqu'il consent à « prendre les mots au mot »<sup>378</sup> et qu'il tente de trouver l'endroit de la perfection. Apparemment, Clastres dessine une société idéale qui pourrait être un modèle pour l'Occident, mais en même temps, il nous met subtilement en garde contre la tentation de vouloir l'instaurer coûte que coûte en calquant un paradis perdu. Son conseil est le suivant : méfiez-vous du *karai*, de celui qui parle de l'utopie comme d'un projet réalisable à tout prix.

### Deloria le militant

Selon Vine Deloria Jr., l'Amérindien accorde une grande importance aux rêves. Peut-être est-ce le cas également pour l'utopie. L'utopie, selon l'étymologie et le cas amérindien, c'est un non-lieu, c'est le lieu qui n'est pas... aux Amérindiens ! Autrement dit, cet espace territorial n'existe pas, du moins il est limité : les Amérindiens doivent donc le conquérir. C'est ainsi que prend tout son sens le thème de la Terre Promise dans la pensée de Deloria, thème que nous analyserons dans cette section. Selon l'auteur sioux, les Amérindiens souhaitent « a return to the days of pre-discovery, when the tribes of this land had political

---

<sup>376</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 98.

<sup>377</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 98.

independence and sovereignty. »<sup>379</sup> Il renchérit avec nostalgie : « It just seems to a lot of Indians that this continent was a lot better off when we were running it. »<sup>380</sup> D'après Deloria, « there is unshakable belief that the tribe will survive the domination of the white man and once again rule the continent. »<sup>381</sup> D'ailleurs, Deloria présente, quoique de façon laconique, les mythes hopi et iroquois qui prédisent « la restauration de la domination indienne sur ce continent »<sup>382</sup>. L'utopie de Deloria s'insère donc dans une trame temporelle. Ainsi, il est possible de parler d'uchronie. Deloria mise beaucoup sur un avenir où les Amérindiens, ayant repris confiance en leur identité, retrouveront enfin les traditions roboratives de leurs ancêtres. Robert Allen Warrior rapporte justement au sujet de la démarche de Deloria que « those traditions make the future a possibility »<sup>383</sup>. Le passé et l'avenir sont liés. Mais comme le remarque Jean Servier dans son livre *L'utopie*, « le rêve est beaucoup plus souvent une présentation particulière du passé qu'une prémonition »<sup>384</sup>. C'est pour cette raison que Deloria s'intéresse surtout aux valeurs et aux coutumes des communautés précédant le contact.

Deloria fait le récit des Autochtones en utilisant des récits autochtones. Grâce à cette collection d'histoires : « I will offer an alternative view of North American history as seen through the eyes and memories of American Indians. »<sup>385</sup> Pour Deloria, le récit des sociétés amérindiennes se déploie en trois temps : un passé, un présent et un futur. Il ne le dit pas explicitement en ces mots, mais c'est le contenu latent qui ressort de ses ouvrages. Deloria

---

<sup>378</sup> Christian Godin, *Faut-il réhabiliter l'utopie ?*, Paris : Éditions Pleins Feux, 2000, p. 35.

<sup>379</sup> Vine Deloria Jr., *Behind the Trail of Broken Treaties : an Indian declaration of independence*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>380</sup> Vine Deloria Jr., « This Country Was a Lot Better Off When the Indians Were Running It », Alvin M. Josphephy Jr., Joane Nagel et Troy Johnson (dir.), *Red Power. The American Indians' Fight for Freedom*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1999, p. 38.

<sup>381</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>382</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>383</sup> Robert Allen Warrior, *op. cit.*, p. 106.

<sup>384</sup> Jean Servier, *L'utopie*, Paris : Presses universitaires de France (coll. *Que sais-je ?*), 1979, p. 74.

considère que le *vrai sauvage* des temps immémoriaux a été altéré par la culture blanche mais qu'il a survécu et qu'il reprendra pleinement racine dans le futur. En ce qui concerne le lien avec le territoire, Deloria raconte que les Amérindiens ont vécu sur de grands espaces et qu'ils ont été forcés ensuite de survivre dans les réserves. Cependant, Deloria entrevoit l'inéluctabilité de la reconquête des terres ancestrales, symboliquement à tout le moins.

Premièrement, les traditions ancestrales et les grands espaces sont la source d'inspiration de Deloria qui, loin d'être iconoclaste, glorifie le *modus vivendi* de cette époque. Nous en avons présenté quelques aspects précédemment. Il est pertinent de noter que, le titre du cinquième chapitre de *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty* est « The Vision of the Red Atlantis ». Deloria fait ici une analogie avec une île amérindienne perdue, engloutie par une marée humaine venue d'un autre continent. Pour évoquer le passé du *vrai sauvage*, Deloria utilise les termes suivants : « precontact days »<sup>386</sup>, « prereservation society »<sup>387</sup> « pre-Columbian expressions »<sup>388</sup>, « before the coming of the white man »<sup>389</sup>, etc. La référence à un *avant* laisse présager le tragique qui suivra : la colonisation.

Les ouvrages de Deloria s'articulent surtout autour du deuxième temps que l'on peut appeler la période du déracinement. L'*Indian Country* ressemble à un gruyère parce que les terres ancestrales sont distribuées aux colons blancs. Il s'agit d'une « checkerboard ownership of reservation land »<sup>390</sup>. Les peuples amérindiens sont dorénavant des *dependent*

---

<sup>385</sup> Vine Deloria Jr., *Red Earth, White Lies : Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>386</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>388</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, Lincoln : University of Nebraska Press, 2007, p. 177.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>390</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 104.

*domestic nations*. Étant donné que la religion, le politique et le social sont toutes des facettes de la relation au territoire, l'enfermement dans une superficie restreinte représente un chamboulement complet. Deloria fait d'ailleurs l'aveu d'une perte culturelle : « Tribal customs, religions, and beliefs formed in the days of independence have been badly eroded [...] »<sup>391</sup>

Troisièmement, Deloria termine le récit du *sauvage* amérindien avec l'idée de la reconquête, le rêve d'une Terre Promise. Selon lui, « the promised land has remained as a constant and tangible element of religious experiences of societies. »<sup>392</sup> Toutes les nations, et surtout celles qui ne sont pas indépendantes, rêvent d'une terre meilleure. Pour Deloria, la rédemption est représentée par la reconquête d'une grande partie du territoire ancestral. Il reste prudent néanmoins sur les moyens pour y parvenir. Parfois, il suggère que la solution passe par le respect des traités conclus entre le gouvernement américain et les peuples amérindiens. Dans d'autres passages, les méthodes semblent être plus radicales. Mais bref, l'histoire du *sauvage* amérindien selon Deloria comprend un début grandiose, un milieu catastrophique et une fin salvatrice.

**Tableau 3 – Les récits en trois temps**

Le récit selon...	Passé (avant)	Présent (pendant)	Futur (après)
Deloria (les traditions)	Le <i>vrai sauvage</i>	Le domestiqué	Le <i>sauvage sauveur</i>
Deloria (le territoire)	Grands espaces	Réserves	Reconquête
Hébreux	Pays israélite	Désert (exil)	Terre Promise
Christianisme <sup>393</sup>	Éden	Chute (vie terrestre)	Rédemption (paradis)
J.-J. Rousseau	État de nature <sup>394</sup>	Civilisation	Contrat social <sup>395</sup>

<sup>391</sup> Vine Deloria Jr., *Behind the Trail of Broken Treaties : an Indian declaration of independence*, op. cit., p. 249.

<sup>392</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, op. cit., p. 142.

<sup>393</sup> Le Christianisme crée l'attente d'une réconciliation, le retour vers la plénitude. Contrairement aux autres récits cependant, celui du Christianisme concerne individuellement chacun des fidèles plutôt que le peuple en entier.

En décrivant la spiritualité et la culture du *sauvage* épurées de toute caricature, Deloria est amené à dépeindre son parcours historique. Le palimpseste narratif de Deloria redonne un sens différent aux événements. Du même coup, il propose aux Amérindiens une manière de reconquérir l'indépendance perdue suite à la colonisation. Selon lui, des traditions *passées* doivent être réactualisées dans un *avenir* rapproché en vue de combattre les valeurs occidentales *actuelles* qui se diffusent de plus en plus à la surface du globe et en particulier chez les Amérindiens. Le *Tableau 3* montre effectivement que l'utopie « ne fait que combler le vide entre un paradis perdu et une terre promise »<sup>396</sup>. Deloria nous prouve que raconter, c'est conscientiser, redonner confiance et suggérer un idéal, car le récit porte en lui un imaginaire collectif. Cette tendance a justement été observée par Létourneau et Jewsiewicki : « Il semble que l'un des grands défis qui anime l'exercice de la politique en ce début de millénaire soit de négocier ou de réinventer le passé et la tradition, et l'histoire et la mémoire aussi, au bénéfice d'un avenir à (re)bâtir sur des bases qui soient revivifiantes pour les acteurs sociaux. »<sup>397</sup> Deloria conçoit, en fait, l'importance de l'unité pour les luttes à venir. Son rêve ressemble en quelque sorte à celui formulé autrefois par Geronimo et Tecumseh. Ses supputations visent à structurer les luttes politiques et à transcender les différences en unifiant les peuples amérindiens.

---

<sup>394</sup> Contrairement à Deloria qui présente la réalité des sociétés amérindiennes d'autrefois, Rousseau considère que l'état de nature n'a jamais eu lieu. Il est une fiction, une hypothèse de travail. L'état de nature est la condition de l'Homme tel qu'il devrait être. Cependant, les deux auteurs s'entendent sur une indépendance, une autonomie originelle qui doit être reconquise.

<sup>395</sup> Il faut voir le *Contrat social* comme un objectif inatteignable mais vers lequel nous devons tout de même tendre : « Rousseau, qui ne manquait pas de bon sens, avait bien vu que la société du *Contrat* ne convenait qu'à des dieux. » (Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris : Gallimard, 2006 [1951], p. 168). Le régime politique parfait n'est qu'un horizon vers lequel il faut s'orienter. La preuve en est que Rousseau a présenté des constitutions différentes pour la Corse et la Pologne. Il reconnaissait donc l'importance du contexte social et culturel plutôt que la mise en place d'un modèle unique concret.

<sup>396</sup> Jean Servier, *L'utopie, op. cit.*, p. 122.

À de nombreuses reprises, Deloria compare le récit amérindien à celui des Hébreux : « Comme eux, les Indiens avaient été écrasés par un peuple plus puissant et avaient dû goûter à la lie d'une culture étrangère. Les Indiens avaient réussi, malgré un séjour semblable à celui des juifs en Égypte, à conserver leur culture et leur vie sociale. »<sup>398</sup> Et il ajoute sur l'unité identitaire : « Pendant plus de deux mille ans les juifs ont réussi à survivre malgré leur dispersion, parce qu'ils étaient soutenus par l'idée de retrouver la Terre Promise. »<sup>399</sup> Les Autochtones doivent suivre leur exemple. L'oppression prendra fin avec la Terre Promise si les coutumes antérieures et la religion amérindienne, qui cimentent l'identité, sont revendiquées : « In the history of the early Hebrew people, we find the same concern for the maintenance of national identity as a religious function. »<sup>400</sup> Les traditions sont invoquées afin de justifier l'émancipation politique. D'après Deloria : « La Terre Sainte qui a été de façon périodique conquise et soumise par une multitude d'envahisseurs, reste aujourd'hui la terre donnée par Dieu à Abraham et à ses descendants. De même l'Amérique reviendra à l'homme rouge. »<sup>401</sup> Deloria tente – s'il est possible de le formuler ainsi – de convaincre de la nécessité d'un sionisme *rouge*.<sup>402</sup>

---

<sup>397</sup> Jocelyn Létourneau et Bogumil Jewsiewicki, « Politique de la mémoire », *Revue Politique et Sociétés*, Volume 22, numéro 2, 2003, p. 4.

<sup>398</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge, op. cit.*, p. 16.

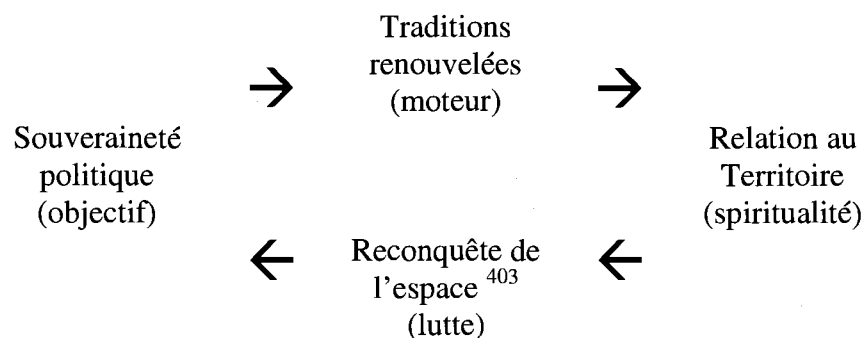
<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>400</sup> Vine Deloria Jr., *God is red, op. cit.*, p. 210.

<sup>401</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge, op. cit.*, p. 194.

<sup>402</sup> Dans son livre *Les Indiens. Essai sur l'évolution des sociétés humaines*, Peter Farb a réservé un chapitre complet sur « Les espoirs des opprimés » dans lequel il fait le récit des mouvements messianiques de certains peuples amérindiens. En présentant quelques prophètes autochtones, notamment Kanaku, Smohalla et Wodziwob, Farb affirme : « Il y a un parallélisme certain entre l'espoir de salut des Juifs et les espoirs des Indiens qui suivirent des prophètes aborigènes, entre le martyre des premiers chrétiens et les révoltes indiennes contre l'autorité des États-Unis, entre les prophètes hébreux et indiens. » (Peter Farb, *Les Indiens. Essai sur l'évolution des sociétés humaines*, traduction de *Man's Rise to civilization, as shown by the Indians of North America from primeval times to the coming of the industrial state* par James Du Mourier, Paris : Éditions du Seuil, 1972, p. 333).

**Figure 2 – Stratégie de Deloria**



Comme le montre la *Figure 2*, les Amérindiens doivent d'abord renouveler leurs traditions, car le mouvement doit venir de l'intérieur. Une fois la religion remise à l'ordre du jour, la relation au territoire devient une expérience spirituelle, qui est elle-même une interprétation de l'espace. Conscients de l'importance du lieu physique pour pratiquer les rituels ancestraux, les Amérindiens, pense Deloria, formuleront plus facilement leurs revendications. Finalement, la souveraineté acquise sur un territoire perpétuera le cycle puisque des politiques et des lois permettront de protéger les traditions.

### Le nouveau mythe du sauvage sauveur

Dans la littérature amérindienne, un nouveau mythe semble se dessiner. Le *sauvage* apparaît de plus en plus comme un sauveur. Il s'agit d'un sauveur d'abord pour les Amérindiens qui doivent retrouver l'authenticité ancestrale. Taiaiake Alfred nomme *Onkwehonwe* cette réappropriation identitaire dans son livre *Wasáse*.<sup>404</sup> Ce renouvellement

<sup>403</sup> Il faut un ancrage dans le réel : « Aucun mouvement ne peut se soutenir lui-même, aucun peuple ne peut suivre son évolution, aucun gouvernement ne peut fonctionner, aucune religion ne peut devenir réalité, s'ils ne sont pas liés à un bout de terre qui leur appartient. » (Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, traduit par Nathalie Savary et Anne-Marie Savarin, Paris : Édition Spéciale, 1972, p. 195).

<sup>404</sup> Alfred souhaite une régénération plutôt qu'une résurrection : « The *resurrection* of a reality experienced by our ancestors is obviously impossible ; thus, a *regeneration* is the way to think about the challenge we face. » (Taiaiake Alfred, *Wasáse. Indigenous pathways of action and freedom*, Peterborough (Ontario) : Broadview Press, 2005, p. 254).

des traditions et du caractère de guerrier permettra ensuite aux Amérindiens de retrouver leurs propriétés foncières. Tel est le but ultime souhaité, par exemple, par Ward Churchill : « It is, and always has been, quite possible to accomplish the return of every square inch of unceded Indian Country »<sup>405</sup>. Toutefois, même si Deloria loue les vertus ancestrales, il semble être conscient de l'impossibilité d'un retour à un âge d'or : « Insofar as law and order can be deinstitutionalized and public behavior made a personal responsibility, a good compromise between old and new ways can be effected. »<sup>406</sup> Deloria croit donc en un certain métissage avec la modernité occidentale. Alfred écrit lui aussi à ce sujet : « It would be unrealistic to imagine that all Native communities are willing and able to jettison the structures in place today for the romantic hope of a return to a pre-European life. But it would also be too pessimistic to suggest that there is no room at all for traditional values. »<sup>407</sup>

Ce qui est surtout surprenant, par contre, c'est la thèse selon laquelle le monde occidental adoptera un jour ou l'autre les valeurs amérindiennes : « Within the traditions, beliefs, and customs of the American Indian people are the guidelines for society's future. »<sup>408</sup> Dans son livre *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Georges Emery Sioui plaide aussi en faveur d'une « américisation du monde »<sup>409</sup> et affirme la « nécessité d'une primitivisation (ou, dirions-nous, d'une circularisation) de la société mondiale »<sup>410</sup>. Deloria, quant à lui, revalorise la culture amérindienne à un point tel qu'il prédit la conversion des valeurs occidentales en des valeurs autochtones qui seront plus justes, plus

---

<sup>405</sup> Ward Churchill, *Struggle for the land. Native North American Resistance to Genocide, Ecocide and Colonization*, San Francisco : City Lights, 2002, p. 425.

<sup>406</sup> Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>407</sup> Taiaiake Alfred, *Peace, Power and Righteousness: an Indigenous Manifesto*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>408</sup> Vine Deloria Jr., *God is red*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishing, 2003, p. 295.

<sup>409</sup> Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, *op. cit.*, pp. 5 et 102.

<sup>410</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats. Une civilisation méconnue*, *op. cit.*, p. 342.

cohérentes et plus humaines. Pour Deloria, « l'Amérique est malade depuis longtemps »<sup>411</sup> et « la culture blanche est vouée à l'autodestruction »<sup>412</sup>. L'individualisme et le capitalisme ont ruiné non seulement les bases de la communauté mais menacent aussi de détruire la planète. Le vrai prophète que l'Occident attendait est maintenant arrivé. Le sauveur n'est plus Jésus-Christ, représentant d'une religion déchue et peu adaptée au nouveau continent. Le *sauvage* amérindien offre la perspective d'un monde meilleur.<sup>413</sup> L'auteur affirme : « American society could save itself by listening to tribal people. »<sup>414</sup> La société américaine est visée parce qu'elle est l'icône de l'Extrême-Occident. Cependant, les traditions *rouges* seront salvatrices pour le monde entier, selon lui, en raison en particulier de la préoccupation pour la nature et l'environnement. Aujourd'hui, le *bon sauvage* s'est d'ailleurs métamorphosé en écologiste.<sup>415</sup> La pensée *rouge* défend un plan *vert*. Voilà pourquoi Deloria préconise une retribalisation de la planète Terre.

### Les dangers de l'utopie

Comme nous venons de le voir, « les sociétés primitives pourraient se voir élevées au rang de modèles sociaux alternatifs »<sup>416</sup>. En revanche, des auteurs, comme Olive Patricia Dickason, se méfient de l'impact que peut avoir l'instrumentalisation des cultures amérindiennes au profit du monde occidental. Dickason affirme : « Les Européens, lorsqu'ils

---

<sup>411</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge, op. cit.*, p. 99.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>413</sup> Une étude plus approfondie permettrait probablement de montrer que le *sauvage* de Deloria a suivi le même parcours que Jésus (Deloria est diplômé de théologie, rappelons-le) : 1) Attrait pour un être étrange ; 2) Jugement porté (pour certains, il est bon ; pour d'autres, il dérange) ; 3) *Vanishing indian* et persécution de Jésus (nous n'avons pas su le reconnaître à temps) ; 4) Aujourd'hui, il est notre Sauveur qui reviendra parmi nous (parousie *sauvage*).

<sup>414</sup> Vine Deloria Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf, op. cit.*, p. 189.

<sup>415</sup> Lire à cet effet le 21<sup>e</sup> chapitre intitulé « The Ecologically Noble Savage » dans le livre de Ter Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley : University of California Press, 2001, pp. 342-358.

<sup>416</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats. Une civilisation méconnue, op. cit.*, p. 340.

transforment l'Amérindien en un personnage idéalisé et essentiellement irréel, le privent de sa place de frère, de semblable, tant comme individu que comme être social. »<sup>417</sup> Et elle ajoute un peu plus loin : « En même temps, on trouve vite un emploi pour le Bon Sauvage; celui d'ingrédient de base pour diverses utopies. »<sup>418</sup> Deloria dénonce lui aussi l'attrait suscité par les traditions amérindiennes. En ce qui concerne les Euroaméricains, il écrit :

They are discontented with their society, their government, their religion and everything around them and nothing is more appealing than to cast aside all inhibitions and stride back into the wilderness, or at least a wilderness theme park, seeking the nobility of the wily savage who once physically fought civilization and now, symbolically at least, is prepared to do it again.<sup>419</sup>

Ceci dit, Deloria souligne le risque, non seulement pour l'homme *blanc* et l'anthropologue mais aussi pour le penseur autochtone, de l'idéalisation des sociétés amérindiennes précolombiennes : « Les experts nous dépeignent comme ils aimeraient que nous soyons et nous nous dépeignons souvent comme nous aimerions être ou comme nous aurions pu être. »<sup>420</sup> Dans les deux cas, il s'agit d'une projection. Alfred fait la même mise en garde : « In lamenting the loss of a traditional frame of reference, we must be careful not to romanticize the past. »<sup>421</sup> Robert Allen Warrior souligne aussi ce danger : « to fall easily into romantic excesses regarding Native traditions »<sup>422</sup>. Il semble que malgré sa clairvoyance et sa prudence que Deloria ait succombé légèrement à l'exaltation d'un passé mythique. Le portrait qu'il fait des sociétés sans structure étatique apparaît effectivement plus parfait que celui qu'en fait Clastres. Par exemple, Deloria omet de poser son regard sur les pratiques guerrières et les séances d'initiation des communautés précolombiennes. D'après Ward

---

<sup>417</sup> Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>419</sup> Vine Deloria Jr., *Red Earth, White Lies : Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>420</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>421</sup> Taiaiake Alfred, *Peace, Power and Righteousness: an Indigenous Manifesto*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>422</sup> Robert Allen Warrior, *op. cit.*, p. 85.

Churchill, « his posture has been that of a consistently and explicitly liberatory figure »<sup>423</sup>. Cela explique l'optimisme débordant de Deloria en vue de la reconquête *rouge*, et par le fait même, l'embellissement des sociétés amérindiennes traditionnelles.

Malgré tout, sa pensée ne se réduit pas essentiellement à un idéalisme exacerbé. Comme le note Robert Allen Warrior, la pensée de Deloria est ambivalente car elle est caractérisée par : « both short-term pragmatism and long-term vision »<sup>424</sup>. Dans de nombreux passages, Deloria laisse transparaître son pragmatisme. Il veut du concret, il souhaite que les choses bougent. En ce sens, il est une tête chercheuse de solutions pratiques et réelles. Persuadé que « la production des ethnologues est tellement inutile et sans rapport avec la vie réelle »<sup>425</sup>, Deloria plaide en faveur d'une philosophie amérindienne qui prend part concrètement aux activités, aux mouvements et aux actions de son milieu. Lorsqu'il présente les Apaches comme un modèle à suivre, Deloria affirme : « L'identité tribale est vécue et non définie. [...] Ils ne se préoccupent pas de savoir quel type d'indianité est *réel* »<sup>426</sup>. Il faut vivre plutôt que penser comment vivre. Être amérindien, c'est d'abord agir plutôt que parler. D'autre part, en ressassant les pratiques et les mythes ancestraux, Deloria espère engager des échanges avec les sciences occidentales. Il met en relation des cultures disparates. Par exemple, Deloria relate des légendes amérindiennes, qui concernent des cataclysmes ou des phénomènes géologiques et climatiques, afin de corroborer certaines découvertes scientifiques. Il écrit : « Indian traditions may become an important part of the new scientific

---

<sup>423</sup> Ward Churchill, « Contours of Enlightenment: Reflections on Science, Theology, Law, and the Alternative Vision of Vine Deloria Jr. », dans Richard A. Grounds, George E. Tinker et David E. Wilkins (dir.), *Native voices : American Indian identity and resistance*, Lawrence (Kansas) : University Press of Kansas, 2003, p. 245).

<sup>424</sup> Robert Allen Warrior, *op. cit.*, p. 70.

<sup>425</sup> Vine Deloria Jr., *Peau-Rouge*, traduit par Nathalie Savary et Anne-Marie Savarin, Paris : Édition Spéciale, 1972, p. 116.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 106.

paradigm that will seek to give a better explanation of the history of our planet. »<sup>427</sup> Ses écrits s'ouvrent sur autre chose que la construction uniquement d'une identité amérindienne. Deloria fait le pari que le mythe et la raison ne sont pas si éloignés qu'on pourrait le croire.

En terminant, Clastres et Deloria éprouvent subtilement le désir de fixer les bases d'une meilleure organisation du politique. Mais comme le prétend Miguel Abensour, « l'essentiel pour l'utopie n'est pas tant d'imaginer une société heureuse, tendant à la perfection, ou une société de nulle part, que de se soustraire au réel, à sa massivité, à sa réification, à sa pétrification »<sup>428</sup>. L'altérité politique permet à nos deux auteurs de contourner un monde figé. C'est ce lieu de philosophie qui permet une rencontre. Clastres s'est permis de porter un jugement dans une discipline où la description des faits est le travail principal. C'est pour cette raison qu'il n'a jamais véritablement fait partie du cénacle de la discipline anthropologique. Deloria, lui, a été célébré par ses semblables amérindiens parce que son utopie s'élève contre la colonisation qui, faut-il le rappeler, se perpétue encore aujourd'hui. Le récit présenté par Deloria, dont le chapitre ultime présente un avenir meilleur, donne un sens à l'action contestatrice. Cela prouve bien que même une fiction peut être utile. Il est à noter qu'il aurait été aussi intéressant de présenter d'autres auteurs qui, par l'entremise des Amérindiens, se sont fait les critiques de l'Occident. John le Sauvage dans *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley<sup>429</sup> et Adario (dit Kondiaronk) de Louis-Armand de Lom d'Arce baron de Lahontan en sont deux exemples.

---

<sup>427</sup> Vine Deloria Jr., « The Passage of Generations », dans Richard A. Grounds, George E. Tinker et David E. Wilkins (dir.), *Native voices : American Indian identity and resistance*, Lawrence (Kansas) : University Press of Kansas, 2003, p. 323).

<sup>428</sup> Sonia Dayan-Herzbrun, Anne Kupiec et Numa Murard, « L'homme est un animal utopique. Entretien avec Miguel Abensour », dans *Mouvements*, Numéros 45-46, Mai /Août 2006, p. 85.

<sup>429</sup> Pour l'anecdote, Aldous avait un frère nommé Julian, un éminent biologiste. Et ce Julian était le père de Francis Huxley, un anthropologue ayant écrit le livre *Affable savages* paru en 1956 et traduit en 1985 par Monique Layton, aussi connue sous le patronyme de son fameux époux, Claude Lévi-Strauss !

Finalement, nous aimerions clore ce chapitre par un passage de *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss : « L'étude de ces sauvages apporte autre chose que la révélation d'un état de nature utopique, ou la découverte de la société parfaite au cœur des forêts; elle nous aide à bâtir un modèle théorique de la société humaine, qui ne correspond à aucune réalité observable, mais à l'aide duquel nous parviendrons à démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme [...] »<sup>430</sup> À notre avis, faire de la philosophie politique vise à retourner aux fondements de l'être humain, à y trouver ce qui est permanent et universel. Pour retrouver cette harmonie avec nous-mêmes, Clastres considère que toutes les sociétés devraient tendre vers une diminution, voire une éradication, du pouvoir coercitif, alors que pour Deloria, les traditions amérindiennes pourraient inspirer un monde où règnent présentement l'exclusion et l'intolérance. Toutes les sociétés humaines conservent en leur sein cette intention de faire de leur organisation politique un lieu d'égalité et de non-coercition. Ce sont très souvent les moyens employés qui modifient cet objectif de départ. En somme, l'anthropologie de Pierre Clastres et la pensée autochtone de Vine Deloria Jr. avancent une description semblable des sociétés primitives / traditionnelles. Le *bon* et le *vrai sauvages* se confondent dans l'utopie spatiale (*eu-topie*) de l'anthropologue et dans l'utopie temporelle (*eu-chronie*) de l'auteur sioux. Mais, en dernier lieu, est-ce le *bon sauvage* qui l'emporte sur le *vrai sauvage* ou est-ce l'inverse ? Organiser le politique sans structure étatique, est-ce une utopie ou une réalité ? À notre avis, cette tension à l'intérieur des pensées de Clastres et de Deloria est indépassable et doit de toute façon le rester. Le réalisme (la description) et l'idéalisme (la prescription) sont les deux faces d'une même démarche.

---

<sup>430</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 469.

*Je reconnais bien volontiers qu'il y a dans la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère.*<sup>431</sup>

Thomas More

*Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser.*<sup>432</sup>

Charles-Louis de Secondat Montesquieu

## CONCLUSION

---

À travers l'histoire de la pensée politique occidentale, une vision unique de l'organisation des sociétés semble s'imposer : les êtres humains ont besoin d'une instance supérieure pour accéder à l'harmonie dans la communauté. Car, comme l'a écrit Aristote, « celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain »<sup>433</sup>. Par conséquent, chaque membre de la communauté se doit d'être encadré par une institution qui le transcende. Pour les modernes, cette autorité est représentée par l'État qui apparaît comme l'aboutissement suprême des modes d'organisation politique. Pourtant, l'histoire nous prouve que des êtres humains (et non pas des animaux ou des dieux comme le suppose Aristote) ont réussi à former des communautés bien organisées sans le secours d'une institutionnalisation de structures politiques. Tel est le cas des sociétés amérindiennes précolombiennes (à l'exception des Incas et des Aztèques).

---

<sup>431</sup> Thomas More, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, traduction de Utopia par Marie Delcourt, Paris : Flammarion, 1987, p. 234.

<sup>432</sup> Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Tome 1, Livre XI, Chapitre XX, Paris : Garnier-Flammarion, 1979, p. 326.

<sup>433</sup> Aristote, *Les politiques*, traduction par Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 1993, p. 90.

Pour comprendre les mécanismes politiques dans ces communautés, deux types de savoirs se sont constitués en disciplines : un savoir externe (l'anthropologie) et un savoir interne (la pensée autochtone). Un contact prolongé avec la littérature permet de relever certains courants propres aux deux disciplines. En anthropologie, plusieurs considèrent l'organisation politique des sociétés dites *primitives* comme un exemple que l'Occident devrait prendre en considération. Ils renforcent donc en quelque sorte l'image du *bon sauvage*. D'un autre côté, le *vrai sauvage* représente bien la tendance de plusieurs penseurs amérindiens souhaitant décrire le portrait réel des sociétés traditionnelles, portrait qui a été stéréotypé par les Euroaméricains. Nous avons été étonnés de constater que le dialogue est presque inexistant entre ces savoirs internes et externes. Ainsi, nous nous sommes proposé de réparer le manque de « collaboration interdisciplinaire »<sup>434</sup> en transposant ces savoirs sur le terrain de la philosophie politique. Justement, les auteurs Wilmer, Melody et Murdock avaient d'ailleurs remarqué cette lacune avec une certaine amertume : « In political science we have largely left the study of native peoples and their political systems to sociologists and anthropologists [...] »<sup>435</sup>.

Pour mener à bien cette entreprise, il a fallu sélectionner des auteurs compatibles de par les thèmes qu'ils ont mis de l'avant. L'anthropologue Pierre Clastres s'est intéressé aux sociétés *primitives* « en réfutant l'universalité de l'État et en montrant l'existence d'un pouvoir qui ne repose pas sur la coercition »<sup>436</sup>. De plus, « nouveau Copernic de la science politique, Clastres nous invite à ne plus mesurer les sociétés dites primitives à l'aune de notre

---

<sup>434</sup> Denys Delâge et François Trudel, « La rencontre des deux mondes », in *Anthropologie et Sociétés*, Volume 15, Numéro 1, 1991, p. 6.

<sup>435</sup> Franke Wilmer, Michael E. Melody et Margaret Maier Murdock, « Including American Perspectives in the Political Science Curriculum », *Political Science and Politics*, Vol. 27, Numéro 2, Juin 1994, p. 269.

<sup>436</sup> Martin Breaugh, « Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour », *Politique et Sociétés*, Volume 22, Numéro 3, 2003, p. 56.

civilisation. »<sup>437</sup> Non seulement Clastres met-il le politique dans tous ses *états*, mais il le met également dans tous ces non-*États*. L'Autochtone Vine Deloria Jr., quant à lui, a été « the leading contemporary American Indian intellectual figure »<sup>438</sup>. Devant un Occident croyant qu'il n'a rien à apprendre des sociétés amérindiennes parce qu'elles sont supposément moins évoluées et inférieures au monde européen, Deloria s'est élevé contre cet antagonisme Civilisation / Barbarie. Face à cette musique lugubre jouée par l'orgue de *la barbarie*, il a opposé la voix *rouge* qui était dénigrée par la discipline ethnologique. De plus, en se faisant le chantre du tribalisme amérindien, Deloria a montré que les traditions ne sont pas que théories surannées, principes archaïques et croyances superstitieuses. Les thèses avancées par Clastres et Deloria peuvent aussi être mises en relation en raison du fait que ces deux auteurs croient en une amérindianité. Par exemple, Clastres note des ressemblances « partout en Amérique tant du Nord que du Sud »<sup>439</sup>. Deloria corrobore une certaine parenté dans l'hémisphère occidental (le continent américain) : « In recent years the consciousness of Indians around the hemisphere has increased [...] »<sup>440</sup> Les *Blancs* ont imposé des limites : géographiques par l'envahisseur et culturelles par l'anthropologue. Clastres et Deloria réfléchissent sur les pratiques politiques amérindiennes sans tenir compte de ces découpages.

La question spécifique qui nous a intéressés était la suivante : quelle est la conception philosophique des *sociétés sans État* qui se dessine à la rencontre du *bon sauvage* émergent des *sociétés non coercitives* décrites par l'anthropologue Pierre Clastres et du *vrai sauvage* vivant dans les *sociétés égalitaires* dépeintes par l'Autochtone Vine Deloria Junior ? En résumé, ces sociétés refusent la division entre commandants et obéissants. Cela implique,

---

<sup>437</sup> Jean-William Lapierre, « Sociétés sauvages, sociétés contre l'État. Le retour du bon sauvage », *op. cit.*, p. 987.

<sup>438</sup> Robert Allen Warrior, *op. cit.*, p. xiv.

<sup>439</sup> Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 39.

pour Clastres, l'absence de coercition et, pour Deloria, l'égalité et l'inclusion. Par conséquent, dans les sociétés sans structure étatique, le chef n'a pas de pouvoir arbitraire, il n'y a pas d'armée hiérarchisée, pas d'empire, pas de prison mais des coutumes judiciaires qui reposent sur la compensation, et finalement une responsabilité plus grande à l'égard de ses semblables. Une caractéristique commune unit les sociétés sans État : on ne s'en remet pas à un groupe de spécialistes pour décider des choix qui concernent toute la communauté. À l'inverse, dans les sociétés étatiques, il semble que la division du travail se soit étendue non seulement dans les activités économiques mais aussi, et surtout, dans la sphère politique. Une élite paraît mieux outillée intellectuellement pour déterminer les orientations politiques qui doivent être prises. Le politique « s'égare derrière les écrans d'une gouvernance trompeuse »<sup>441</sup>. En outre, le politique, pour Clastres et Deloria, consiste moins à participer à un quelconque processus législatif (ou une élection, par exemple) qu'à surveiller la montée en puissance d'individus, c'est-à-dire se porter garant de l'égalité et de la liberté de tous. Il s'agit de contenir au lieu de détenir le pouvoir. Les membres des sociétés amérindiennes ont mieux su veiller à ce qu'il n'y ait ni coercition ni exclusion.

Étant donné que l'anthropologue et l'Autochtone parviennent à des conclusions semblables sur les sociétés sans structure étatique, quelle est alors l'origine de la barrière entre les deux disciplines ? Le non-dialogue entre anthropologie et philosophie autochtone s'explique sur deux plans : l'intention et l'épistémologie. Premièrement, les auteurs s'adressent à des lecteurs différents. Clastres écrit pour un cercle limité d'individus détenant une formation en anthropologie même si ses propos recourent d'autres disciplines. Deloria

---

<sup>440</sup> Vine Deloria Jr., *Behind the Trail of Broken Treaties : an Indian declaration of independence*, op. cit., p. 233.

<sup>441</sup> Georges Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Paris : Fayard, 2006, p. 18.

rédige d'abord des livres destinés à un lectorat composé d'Amérindiens. Son objectif vise essentiellement à restituer, avec une vigueur presque guerrière, la confiance des siens. Deuxièmement, l'anthropologie et la pensée amérindienne sont des forces en opposition qui reprennent, d'une manière plus large, un débat interminable entre objectivité et subjectivité. D'un côté se trouve un savoir vu (rationalisations et abstractions mises sur papier) et d'un autre, un savoir vécu (expériences dans le réel). Les disciplines s'accusent mutuellement de ne pas être en mesure de saisir *la vérité* – comme si la vérité était une chose que l'on pouvait posséder. L'anthropologie dénonce la promiscuité des penseurs amérindiens avec leur culture, tandis que la philosophie autochtone réfute la possibilité pour les anthropologues d'une juste compréhension des sociétés traditionnelles en raison d'un éloignement social et culturel trop important. Toute la discorde se joue dans la distance. Le trop près et le trop loin s'affrontent dans une lutte relevant parfois de la mauvaise foi puisque les disciplines cherchent à faire valoir leur singularité. Certes, des exagérations ont été énoncées par les anthropologues qui ont caricaturé les Amérindiens. Le balancier, comme par un effet de gravité, s'est ramené en sens inverse et, par conséquent, des Autochtones ont idéalisé leur société pour faire contrepoids. Malgré ces excès toutefois, les deux savoirs semblent davantage se compléter que se tirailler. L'analyse des sociétés sans État en a été bonifiée étant donné la prise en compte des deux angles différents.

Pourquoi avons-nous posé notre regard sur ce sujet ? Rien ne semble plus moderne que l'État pour analyser la société actuelle. Cette description des sociétés sans institution politique nous apprend plusieurs choses sur nous et nos façons de vivre en communauté. Cela dit, nous ne cherchons pas à démontrer la nécessité de débarrasser le peuple de l'État<sup>442</sup>

---

<sup>442</sup> Alfred utilise le néologisme *anarcho-indigénisme*. Sur la manière d'être amérindien, Alfred note : « There are philosophical connections between indigenous and some strains of anarchist thought on the spirit of

même si, selon certains (ce que dénonce Pesticau), les *sauvages* offrent « une occasion de mesurer les promesses de l'anarchie »<sup>443</sup>. Il ne s'agit pas d'exhorter les lecteurs à faire partie d'une hétéairie libertaire. Ce que nous avons tenté de montrer, c'est que l'organisation d'une société par un État s'effectue à un certain prix. Les avantages amènent leur lot d'inconvénients. L'État est un organe qui mise sur l'efficacité en déléguant à certains des tâches que d'autres ne veulent point accomplir. Pour certains, leur fardeau s'en trouve diminué ; pour d'autres, c'est la liberté qui est réduite. Mais surtout, il faut retenir que l'État est une création humaine qui n'a pas toujours existé. La preuve : « ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a dérobé sa base, de son poids même fondre en bas et se rompre »<sup>444</sup>.

Notez aussi que nous aurions pu aborder la question des sociétés sans État sous l'angle sociologique. C'est d'ailleurs ce que nous avons brièvement fait en deux courtes pages en présentant l'État comme un intermédiaire qui dissout les liens étroits entre individus. La judiciarisation des rapports humains en est un exemple récurrent dans la pensée de Deloria, qui s'en prend vivement au contractualisme. La théorie du contrat social en tant qu'événement fondateur de l'État lui apparaît (et à nous aussi) comme un mythe pour justifier la légitimité des institutions politiques. En effet, l'État est aujourd'hui une réalité, mais l'histoire de sa constitution semble relever de l'imaginaire, voire d'une représentation

---

freedom and the ideals of a good society. » (T'aiiaki Alfred, *Wasáse. Indigenous pathways of action and freedom*, Peterborough (Ontario) : Broadview Press, 2005, p. 46).

<sup>443</sup> Joseph Pesticau, *Guerres et paix sans État*, op. cit., p. 14.

<sup>444</sup> Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Flammarion, 1983, p. 139. Remarquez cependant que La Boétie dénonce spécifiquement ici l'habitude servile envers le chef despotique. En revanche, ce que nous soulignons, c'est que le tyran tout autant que l'État n'obtiennent leur pouvoir que du support populaire qui leur est dévolu. Dans cette ligne de pensée, on retrouve un auteur comme Déjacque, lui aussi déçu de constater que le peuple, soumis à son chef, ne se rend pas compte de son pouvoir. Il écrit vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle : « Combien de nains, certes, qui ne demanderaient pas mieux que d'avoir des échasses officielles, un titre, des appointements, une représentation quelconque pour se tirer de la fondrière où patauge le commun des mortels et se donner des airs de géants ! Le commun des mortels sera-t-il toujours assez sot pour fournir un

utopique. Or, la fiction historique du contrat sert à porter un jugement sur l'État. Il est bon si le contrat découle d'un consentement de tous les individus ou mauvais s'il s'agit d'un contrat de dupes organisé par les puissants pour protéger leurs acquis<sup>445</sup>. Mais en réalité, aucune nation n'a fait signer tous ses membres. Aucun individu n'a invoqué une clause pour s'exclure de cette organisation politique. L'État n'est pas une autorité établie originellement par un consentement. Nietzsche dénonce d'ailleurs cette « idée exaltée qui l'a fait commencer par un *contrat* »<sup>446</sup>. Mais à notre avis, l'État n'est pas non plus une supercherie fomentée consciemment par une élite supérieure. Il n'est qu'une construction humaine partiellement délibérée.<sup>447</sup> Son origine se trouve dans une série d'événements qui se sont accumulés et qui ont été intégrés par l'habitude. C'est pour cette raison que l'État nous semble *a-historique*. Un objet nous apparaît pleinement lorsqu'il détonne dans le paysage et que nous le voyons constitué dans sa forme complète. Prenons comme métaphore un arbre qui pousse naturellement. Nous nous rendons compte de sa présence seulement au premier printemps de sa maturité quand ses rameaux ont fait bourgeonner un feuillage assez vaste pour couvrir une large superficie au-dessus de nos têtes. Ensuite, l'esprit humain est ainsi fait qu'il tente de trouver des raisons pour expliquer sa présence. On dit par exemple que ce sont nos grands-parents qui l'ont planté pour tel ou tel motif à cet endroit. Le jeu des conjectures

---

piédestal à ces pygmées ? » (Joseph Déjacque, *À bas les chefs !*, textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Paris : Éditions Champ libre, 1971, p. 214).

<sup>445</sup> Rousseau suppose que « le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire ». (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 1992, p. 238). Bakounine, quant à lui, résume l'État à une « exploitation politiquement organisée de la majorité par une minorité quelconque ». (Michel Bakounine, *Dieu et l'État*, Paris : Mille et une nuits, 2000, p. 95).

<sup>446</sup> Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris : Flammarion, 1996, p. 99.

<sup>447</sup> Laissons à Machiavel le soin de résumer ce mélange de volonté consciente et de concours de circonstances : « [...] ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en laisse à peu près l'autre moitié en notre pouvoir. » (Nicolas Machiavel, *Le prince*, Paris : L'Hexagone, 1982, p. 380).

est enclenché. Et puis la discussion se termine sur une opinion : pour certains, cet arbre protège de la pluie ; pour d'autres, il empêche les rayons du soleil de percer.

Au-dessus de l'abîme qui sépare les deux savoirs, ce projet avait pour but de dresser un pont, si mince soit-il, de l'anthropologie à la pensée autochtone. Je souhaitais engager des échanges entre le *bon* et le *vrai sauvages*. Je me suis donné le mot d'ordre suivant : *Audi alteram partem*, c'est-à-dire écouter attentivement les deux parties en me situant en plein milieu un peu à la manière d'un entremetteur qui aime également ses deux amis. Or, même si certains peuvent trouver discutable la place que je me suis assignée dans cette recherche, je me sens néanmoins à la jonction des deux démarches amorcées par Clastres et Deloria. Je suis *blanc* et occidental mais intéressé par les cultures amérindiennes. En tant que Québécois en Amérique du Nord, je suis à la jonction de la littérature de voyage française et des écrits anglais de penseurs américains. Les robinsonnades et les discours militants, qui entremêlent le rêve et la réalité, m'apparaissent familiers, d'autant plus qu'ils semblent reprendre autrement l'antagonisme indépassable entre réalisme et idéalisme que j'ai décrit plus haut. En terminant, vous l'avez probablement remarqué, je conçois le philosophe politique davantage comme un artiste des couleurs et des formes politiques – avec toute l'humilité qu'implique la notion d'artiste – plutôt qu'un scientifique des gouvernements. Plusieurs tableaux, figures et aphorismes ont donné le ton aux différentes sections qui, je l'espère, ont permis de jeter un éclairage nouveau et original que vous aurez su apprécier.

\* \* \*

*Chercher pour savoir, c'est se chercher sans savoir.*

# ANNEXE A

## Plan de la thèse

<b>SUJET</b> <b>Constat</b>	<p>Le politique dans les sociétés amérindiennes précolombiennes          Il existe deux types de savoirs : savoir externe et savoir interne</p>
<b>Disciplines</b> <b>Objets d'étude</b> <b>Interprétations</b>	
<b>QUESTION GÉNÉRALE</b>	<p>Le développement historique de ces 2 disciplines s'effectue en parallèle. Elles n'échangent pas. Comment faire dialoguer alors le savoir sur les <i>sociétés primitives</i> constitué par l'anthropologie et le savoir sur les <i>sociétés traditionnelles</i> développé par les penseurs autochtones ?</p>
<b>REVUE DE LITTÉRATURE</b>	<p>Des tentatives ont été suggérées afin de dépasser la dichotomie entre savoir <i>externe</i> et savoir <i>interne</i>. L'épistémologie semble être une limite infranchissable. Il faut donc transposer ces savoirs sur un terrain autre, soit celui d'une certaine pensée politique.</p>
<b>Sélection de certaines branches des disciplines</b>	<p>* L'anthropologie : les anthropologues se divisent en deux camps, soit ceux qui portent un jugement global négatif sur les <i>sociétés primitives</i> et ceux, au contraire, qui y voient un exemple à suivre pour l'Occident. Ces derniers réactualisent le <i>bon sauvage</i>. ex : Marshall Sahlins. Choix : Clastres. Guayaki.          * La pensée autochtone : les <i>sociétés traditionnelles</i> incluent beaucoup d'éléments. Il s'agit de penser la communauté selon l'inclusion, le respect et la place de l'individu. Le <i>vrai sauvage</i> suppose que les Amérindiens sont mieux placés pour parler d'eux-mêmes. ex : Taiaiake Alfred. Choix : Deloria. Sioux.</p>
<b>Compatibilité des auteurs choisis</b>	<p>Quelques indices sur la compatibilité des 2 auteurs (Clastres et Deloria) nous sont fournis : Clastres dit que le <i>bon sauvage</i> est <i>vrai</i>. Il contraste l'Occident selon une perspective spatiale. Deloria dit que le <i>vrai sauvage</i> est <i>bon</i>. Il contraste l'Occident selon une perspective temporelle. Leur jugement de valeur (<i>bon</i>) est ancré dans le réel (<i>vrai</i>). Les 2 auteurs sont des philosophes.</p>
<b>Auteurs</b> <b>Types de sociétés</b> <b>Mythes</b>	
<b>QUESTION PARTICULIÈRE</b>	<p>Quelle est la conception philosophique des <i>sociétés sans État</i> qui se dessine à la rencontre du <i>bon sauvage</i> émergeant des <i>sociétés non coercitives</i> décrites par l'anthropologue Pierre Clastres et du <i>vrai sauvage</i> vivant dans les <i>sociétés égalitaires</i> dépeintes par l'Autochtone Vine Deloria Junior ?</p>
<b>Notre objectif</b>	<p>Construire un dialogue qui n'a jamais véritablement eu lieu entre les deux disciplines.</p>
<b>Indicateurs pour l'approche comparative (analyse descriptive)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La place du chef</li> <li>- Harmonie intérieure du groupe : justice et lois (relations internes)</li> <li>- L'aspect économique : travail et ressources</li> <li>- Rapports du groupe entretenus vis-à-vis l'extérieur (relations externes)</li> <li>- Désamorcer les tensions causées par le pouvoir : catharsis de l'humour (le rire contre la parole)</li> </ul>
<b>HYPOTHÈSES</b>	<p>Il y a plusieurs similitudes dans la description de la société du <i>vrai sauvage</i> et celle du <i>bon sauvage</i>.          1) Clastres n'a pas fabulé sur l'existence de sociétés sans État. Par contre, Clastres s'est trompé sur le destin des sauvages, car Deloria prouve que les Amérindiens et leurs traditions sont toujours vivants.          2) L'anthropologie n'est pas une discipline gonflée d'inepties comme l'affirme Deloria.</p>
<b>Résultats</b>	<p>En considérant les conclusions de cette comparaison, quels sont les éléments qui peuvent être mis en relation avec les acquis actuels de la philosophie politique? Comment s'organise le politique sans l'État?</p>
<b>Penser la société sans État (analyse explicative)</b>	<p>1) Si le <i>bon sauvage</i> est <i>vrai</i>          Constat et réalisme. Aspect descriptif.          Considérer un fil conducteur dans l'analyse : l'État est une médiation figée du politique.          2) Si le <i>vrai sauvage</i> est <i>bon</i>          Voeu et idéalisme. Aspect normatif.          L'utopie en question : contraster les sociétés sans État avec l'Occident afin de suggérer un idéal.</p>

## ANNEXE B

### L'enfant putatif

*« Dois-je faire ma démonstration en vous disant une fable, comme un vieillard fait un conte à des jeunes gens, ou en discutant pied à pied la question ? » Beaucoup des assistants lui répondirent qu'il traitât le sujet comme il l'entendrait – « M'est avis, dit-il, que vous aurez plus de plaisir à entendre une fable. »*

Platon, *Protagoras*, Paris : Garnier, 1967, p. 50.

*En vérité il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence.*

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1973, p. 391.

*Le paternaliste est celui qui se veut généreux par-delà, et une fois admis, le racisme et l'inégalité.*

Albert Memmi, *Portrait du colonisateur*, Paris : Gallimard, 1985, p. 94.

---

### L'enfant putatif

*Sylvestre ouvre un tiroir et tombe par hasard sur un album-photo sur lequel est écrit son nom. Embarrassé par cette découverte impromptue, Fahep controuve rapidement un prétexte pour expliquer l'existence de cet album.*

Fahep - Ah mon fils, je voulais justement te prêter cet album-photo. J'y ai conscrit toutes les photos de ton enfance. À côté de chacune d'elles, j'ai cru bon noter quelques commentaires. Tu vois sur celle-ci, tu pleures. Tu as toujours eu cette fâcheuse facilité à verser des larmes. J'ai écrit à côté : « Ce petit ne fait pas ses nuits, quel enfant terrible ! ». Combien de nuits ai-je passées à me tourmenter sur ton sort. Quelle chance pour toi que je fus un père aussi attentionné. Cet album en est bien la preuve. Tu vois, tes premiers mots, je les ai notés ici. Comme le dit le dicton, les paroles s'envolent, mais les écrits restent.

Sylvestre - Vous vous méprenez. Je pleurais parce que vous me couchiez dans un lit entouré de barreaux et que je ne pouvais en sortir.

*Faisant fi de l'entendre, l'homme âgé poursuit.*

Fahep - Heureusement que je t'ai bien élevé. Ce fut long et pénible car tu étais un enfant capricieux faisant toujours à sa tête. Mais regarde ce que tu es devenu aujourd'hui. Le chemin parcouru est incommensurable.

Sylvestre - Vous ne m'avez jamais compris.

Fahep - Je t'ai tout donné. Ayant connu une enfance difficile moi-même, j'ai su que je devais te guider pour faire de toi un vrai homme. Ma grande expérience m'a servi à te donner des règles de vie. Un bon père sait ce qui est bon pour son fils. C'est ainsi que se justifie l'obéissance. Et si j'ai été dur parfois, ce fut pour ton bien.

Sylvestre - Non. Je refuse de croire vos affirmations.

Fahep - C'est tout ce que tu trouves à dire.

Sylvestre - Vous ne m'avez jamais donné la parole. Je ne la prendrai certainement pas pour vous remercier de votre condescendance à mon égard.

Fahep - Je t'ai donné la vie, petit ingrat ! Existe-t-il un cadeau plus grandiose encore ? L'homme que tu es aujourd'hui, c'est grâce à moi. Je t'ai appris la lecture, les bonnes manières et tous les autres rudiments de la vie. Et ta reconnaissance se limite à ton impertinence ?! J'aurais dû te punir davantage. Je regrette maintenant de ne pas l'avoir fait auparavant.

Sylvestre - Mes souvenirs sur moi-même sont plus justes que vos observations.

*Faisant la sourde oreille, Fahep poursuit son plaidoyer.*

Fahep - Je me suis rendu dans plusieurs pays, et j'ai rencontré de nombreuses femmes à l'étranger. On m'a accusé d'avoir profité de leurs voluptés. Je considère cependant que la fin justifie souvent les moyens. À voir leur bonheur suite à l'enfantement dont je suis à l'origine, l'union fut bénéfique, voire nécessaire. *Nihil est sine ratione.*

Sylvestre - Monsieur, laissez-moi parler un instant, pour une fois. Je dois vous annoncer quelque chose que vous n'avez jamais voulu entendre : vous n'êtes pas mon père !

*L'homme, déconcerté se rend bien compte que le voile de la vérité est levé.*

Fahep - Tu mens.

Sylvestre - Pourquoi vous êtes-vous arrogé le titre de paternité ? Vous êtes un fourbe !

Fahep - Qu'importe que tu sois mon fils ou pas, si je t'avais laissé dans les bois où je t'ai trouvé, tu serais encore un *sauvage* aujourd'hui. Ingrat ! Ton éducation, tu me la dois. Le langage que tu utilises, il est mien ! Tout de toi m'appartient puisque je t'ai fait à mon image.

*Convaincu que cet imposteur restera fermé de toute façon à tous les arguments, le jeune homme s'éloigne, l'album-photo sous le bras, et déterminé à ce que sa voix soit désormais écoutée. Il croit fermement que les pages suivantes de son album-photo lui appartiennent, n'en déplaie aux usurpateurs de paternité.*



*Source de l'image* : Roger Sandall, « The Rise of the Anthropologue. White Science, Black Humour », *Encounter*, Volume LXVII, Numéro 5, Décembre 1986, p. 66.

**ANNEXE C**

**Publicité d'une chamane**

Le DJ «Beaver» en musique au Forum  
les vendredis et samedis soirs

**NOUVEAU** les jeudis en folie à **3\$**  
et ailes à **25¢** de 19 h à 22 h

**SHAMANE**  
jeudi, vendredi, samedi de 5 à 7  
TOUJOURS DYNAMIQUE,  
ELLE SAURA AGRÉMENTER VOTRE SOIRÉE!

Samedi  
**Soirée des dames**  
Danse et musique avec D.J. Beaver

À ne pas manquer  
**Combat UFC 84**  
le samedi, 24 mai à 22 h

Dimanche  
**karaoke**  
avec Barbara  
à partir de 7 h

514 746 0113

Source : Publicité parue dans le journal hebdomadaire *La Revue* (région de Gatineau), Volume 49, Numéro 73, 14 mai 2008, p. 5.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABENSOUR, Miguel, « Le procès des Maîtres Rêveurs », *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, Vol. 4, 1978, pp. 207-230.
- ABENSOUR, Miguel (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, 215 p.
- AGAR, Michael, *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, New York : Academic Press, 1980, 227 p.
- ALFRED, Taiaiake, *Peace, Power and Righteousness: an Indigenous Manifesto*, Don Mills (Ontario): Oxford University Press, 1999, 174 p.
- ALFRED, Taiaiake, *Wasáse. Indigenous pathways of action and freedom*, Peterborough (Ontario) : Broadview Press, 2005, 313 p.
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie, « L'altération du récit. Les *Dialogues* de Lahontan », *Études françaises*, Vol. 22, N° 2, 1986, pp. 73-86.
- ARISTOTE, *Les politiques*, traduction par Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 1993, 575 p.
- AUGÉ, Marc, *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Paris : Éditions Galilée, 2006, 66 p.
- BALANDIER, Georges, *Le pouvoir sur scènes*, Paris : Fayard, 2006, 250 p.
- BARSH, Russel Lawrence, « The Nature and Spirit of North American Political Systems », in *American Indian Quarterly*, Vol. 10, Numéro 3, Été 1986, pp. 181-198.
- BATTISTE, Marie « Introduction: Unfolding the Lessons of Colonization », in Marie Battiste (dir.), *Reclaiming indigenous voice and vision*, Vancouver : UBC Press, 2000, pp. xvi-xxx.
- BERGSON, Henri, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris : Quadrige, 2007, 359 p.
- BERTHOUD, Gérald, « Une pensée contre l'État. Hommage à Pierre Clastres », in *Autogestion et socialisme*, Numéro 40, Mars 1978, pp. 101-117.
- BIOLSI, Thomas et Larry J. ZIMMERMAN (dir.), *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*, Tucson : The University of Arizona Press, 1997, 226 p.

- BIRNBAUM, Pierre, « Sur les origines de la domination politique. À propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres », in *Revue française de science politique*, Vol. 27, Numéro 1, 1977, pp. 5-21.
- BOURETZ, Pierre, « Clastres Pierre, 1934-1977. La société contre l'État, 1974 », dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la dir. de François Châtelet, Olivier Duhamel et Evelyne Pisier, Paris : Quadrige / PUF, 2001 [1986], pp. 223-230.
- BRAUD, Philippe, « Du pouvoir en général au pouvoir politique », in Madeleine Grawitz et Jean Leca (dir.), *Traité de science politique*, Volume 1, Paris : PUF, 1985, pp. 335-393.
- BREAUGH, Martin, « Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour », *Politique et Sociétés*, Vol. 22, Numéro 3, 2003, pp. 56-69.
- BUCKLEY, Thomas, « Dialogue and shared authority : informants as critics », in *Central issue in Anthropology*, Vol. 7, Numéro 1, Avril 1987, pp. 13-23.
- CARTRY, Michel, « Pierre Clastres », *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, Numéro 4, 1978, pp. 39-49.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude, « Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie (À propos de *Recherches d'anthropologie politique*) », *Revue française de sociologie*, Vol. 24, Numéro 3, Juillet-Septembre 1983, pp. 557-564.
- CHARBONNIER, Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris : René Julliard et Libraire Plon, 1961, 161 p.
- CHAREST, Paul et Adrian TANNER, « La reconquête du pouvoir par les autochtones », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 16, Numéro 3, 1992, pp. 5-16.
- HAZEL, François, « Pouvoir, structure et domination », *Revue française de sociologie*, Vol. 24, Numéro 3, Juillet-Septembre 1983, pp. 369-393.
- CHURCHILL, Ward, *Struggle for the land. Native North American Resistance to Genocide, Ecocide and Colonization*, San Francisco : City Lights, 2002, 453 p.
- CLASTRES, Hélène, « Sauvages et civilisés au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *Histoire des idéologies*, sous la dir. de François Châtelet et Gérard Mairet, Paris : Hachette, Vol. 3, 1978, pp. 209-228.
- CLASTRES, Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris : Plon, 1972, 286 p.
- CLASTRES, Pierre, « Compte rendu de mission chez les indiens Guayaki (Paraguay) », *L'Homme*, Vol. 4, Numéro 2, 1964, pp. 122-125.

- CLASTRES, Pierre, « Entre silence et dialogue », *L'Arc*, Numéro 26, 1968, article repris dans *Claude Lévi-Strauss, textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément*, Paris : Gallimard, 1979, pp. 33-38.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, 186 p.
- CLASTRES, Pierre, « Préface », dans le livre de Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, traduction de *Stone Age Economics* par Tina Jolas, Paris : Gallimard, 1976, pp. 11-30.
- CLASTRES, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1980, 247 p.
- DA ROSA, Victor et Jean LAPOINTE, *Rêves en devenir. Les peuples autochtones des Amériques*, Porto (Portugal) : Les Presses de l'Université Fernando Pessoa, 2006, 172 p.
- DÉJACQUE, Joseph, *À bas les chefs !*, textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Paris : Éditions Champ libre, 1971, pp. 211-221.
- DELÂGE, Denys et François TRUDEL, « La rencontre des deux mondes », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, Numéro 1, 1991, pp. 5-12.
- DELORIA, Vine Jr., « Anthros, Indians, and Planetary Reality », in *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*, Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman (dir.), Tucson : The University of Arizona Press, 1997, pp. 209-222.
- DELORIA, Vine Jr., *American Indians, American Justice*, Austin (Texas) : University of Texas Press, 1983, 262 p.
- DELORIA, Vine Jr., *Behind the Trail of Broken Treaties : an Indian declaration of independence*, New York : Delacorte Press, 1974, 263 p.
- DELORIA, Vine Jr., *God is red*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishing, 2003, 320 p.
- DELORIA, Vine Jr., *Peau-Rouge*, traduction de *Custer died for your sins* par Nathalie Savary et Anne-Marie Savarin, Paris : Édition Spéciale, 1972, 277 p.
- DELORIA, Vine Jr., « Philosophy and the Tribal Peoples », in *American Indian Thought*, sous la dir. d'Anne Waters, Malden (Massachusetts) : Blackwell Publishing, 2004, pp.3-12.
- DELORIA, Vine Jr., *Red Earth, White Lies : Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishing, 1997, 271 p.
- DELORIA, Vine Jr., *The world we used to live in : remembering the powers of the medicine men*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishings, 2006, 237 p.

- DELORIA, Vine Jr. et Clifford LYTLE, *The Nations Within : The Past and Future of American Indian Sovereignty*, New York : Pantheon Books, 1984, 290 p.
- DELORIA, Vine Jr., « This Country Was a Lot Better Off When the Indians Were Running It », Alvin M. Josephy Jr., Joane Nagel et Troy Johnson (dir.), *Red Power. The American Indians' Fight for Freedom*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1999, pp. 28-38.
- DELORIA, Vine Jr., *We talk, you listen. New Tribes, New Turf*, Lincoln : University of Nebraska Press, 2007, 227 p.
- DEMALLIE, Raymond J., « Vine Deloria Jr. (1933-2005) », *American Anthropologist*, Vol. 108, Numéro 4, pp. 932-935.
- DESCOLA, Philippe, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, Vol. 38, Numéro 5, 1988, pp. 818-827.
- DICKASON, Olive P., *Le mythe du sauvage*, Sillery : Septentrion, 1993, 280 p.
- DIPPIE, Brian W., *The Vanishing American : white attitudes and U.S. Indian policy*, Middletown (Connecticut) : Wesleyan University Press, 1982, 423 p.
- DONEGANI, Jean-Marie, « De l'anthropologie au politique », *Raisons politiques*, Numéro 22, Mai 2006, pp. 5-14.
- DUFOUR, Jean-Louis, *Les décolonisations de 1945 à nos jours*, Paris : Colin, 2000, 95 p.
- DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953, 200 p.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris : Éditions La Découverte & Syros, 2002, 311 p.
- FARB, Peter, *Les Indiens. Essai sur l'évolution des sociétés humaines*, traduction de Man's *Rise to civilization, as shown by the Indians of North America from primeval times to the coming of the industrial state* par James Du Mourier, Paris : Éditions du Seuil, 1972, 355 p.
- FIXICO, Donald L., *The American Indian Mind in a Linear World. American Indian Studies and Traditional Knowledge*, New York : Routledge, 2003, 207 p.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 2007 [1975], 360 p.
- FOX, Richard G. (dir.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe (Nouveau-Mexique) : School of American Research Press, 1991, 248 p.

- FRIEDRICH, Carl J. et Morton HORWITZ, « Some thoughts on the relation of political theory to anthropology », *The American Political Science Review*, Vol. 62, Numéro 2, Juin 1968, pp. 536-545.
- GAUCHET, Marcel, « Pierre Clastres », *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, Numéro 4, 1978, pp. 55-68.
- GEERTZ, Clifford, « *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding* », Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer et David M. Schneider (dir.), *Symbolic Anthropology*, New York : Columbia University Press, 1977, pp. 480-492.
- GEERTZ, Clifford, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, traduction de *Works and Lives: The Anthropologist as Author* par Daniel Lemoine, Paris : Éditions Métailié, 1996, 153 p.
- GIROUX, Dalie, « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine », *Politique et Sociétés*, Vol. 27, Numéro 1, 2008, pp. 29-53.
- GODIN, Christian, *Faut-il réhabiliter l'utopie ?*, Paris : Éditions Pleins Feux, 2000, 92 p.
- GOULET, Jean-Guy, *Ways of knowing: experience, knowledge, and power among the Dene Tha*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1998, 334 p.
- GRAEBER, David, *Pour une anthropologie anarchiste*, traduction de *Fragments of an Anarchist Anthropology* par Karine Peschard, Montréal : Lux Éditeur, 2006, 165 p.
- GRANERO, Fernando Santos, « Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America », *Man*, (New Series), Vol. 21, Numéro 4, Décembre 1986, pp. 657-679.
- GROUND, Richard A., George E. TINKER et David E. WILKINS, *Native voices : American Indian identity and resistance*, Lawrence (Kansas) : University Press of Kansas, 2003, 362 p.
- HAMELIN, Jean, « Petit glossaire nordique du Canada », *Meta*, Vol. 19, Numéro 3, Septembre 1974, pp. 154-158.
- HAMELIN, Louis-Edmond, « Thèmes de l'autochtonie canadienne », *Recherches sociographiques*, Vol. XXXV, Numéro 3, 1994, pp. 421-432.
- HASTRUP, Kirsten, *A passage to Anthropology. Between experience and theory*, New York : Routledge, 1995, 217 p.
- HASTRUP, Kirsten, « The native voice – and the anthropological vision », *Social Anthropology*, Vol. 1, Numéro 2, 1993, pp. 173-186.

- HYTIER, Adrienne D., « Le Peau-Rouge : est-il bon? est-il méchant? ou méthodes de guerre et mythe du bon sauvage », *The French Review*, Vol. 49, Numéro 6, Mai 1976, pp. 856-867.
- JACOB, Annie, « Civilisation/Sauvagerie : Le sauvage américain et l'idée de civilisation », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, Numéro 1, 1991, pp. 13-35.
- JACOBS-HUEY, Lanita, « The Natives Are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among "Native" Anthropologists », *American Anthropologist*, Vol. 104, Numéro 3, Septembre 2002, pp. 791-804.
- LA BOÉTIE, Étienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Flammarion, 1983, 220 p.
- LAHONTAN, baron Louis Armand de Lom d'Arce, *Dialogues avec un sauvage*, Paris : Éditions sociales, 1973, 178 p.
- LAPIERRE, Jean-William, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Aix-en-Provence : Éditions Ophrys, 1968, 710 p.
- LAPIERRE, Jean-William, « Sociétés sauvages, sociétés contre l'État. Le retour du bon sauvage », *Esprit*, Vol. 44, Numéro 457, Mai 1976, pp. 983-1001.
- LAPIERRE, Jean-William, *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris : Éditions du Seuil, 1977, 375 p.
- LEFORT, Claude, « Pierre Clastres », *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, Numéro 4, 1978, pp. 50-54.
- LEMIEUX, Vincent, « L'anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir », *L'Homme*, Vol. 7, Numéro 4, 1967, pp. 25-49.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris : Librairie Plon, 2004 [1955], 504 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude et Didier ERIBON, *De près et de de loin*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1988, 254 p.
- LIZOT, Jacques, *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Paris : Éditions du Seuil, 1976, 240 p.
- LYNES, David A., « Cultural pain vs. Political gain: Aboriginal sovereignty in the context of decolonization », *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 25, Numéro 6, Novembre 2002, pp. 1043-1065.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le prince*, Paris : L'Hexagone, 1982, 415 p.

- MARY, André, « Le Blanc vu d'ailleurs ou l'autre des autres », in *Barbares et Sauvages. Images et reflets dans la culture occidentale*, Actes du Colloque de Caen (février 1993), Caen : Presses Universitaires de Caen, 1993, pp. 13-24.
- MASNATA, François, *Le politique et la liberté : principes d'anthropologie politique*, Paris : L'Harmattan, 1990, 266 p.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Paris : Gallimard, 1985, 162 p.
- MIHESUAH, Devon Abbott, *So You Want to Write about American Indians ? A guide for Writers, Students and Scholars*, Lincoln : University of Nebraska Press, 2005, 164 p.
- MILLER, David et al., *Dictionnaire de la pensée politique : hommes et idées*, traduit de l'anglais, Paris : Hatier, 1989, 853 p.
- MONGIN, Olivier, « Sauvages à jamais », *Esprit*, Vol. 44, Numéro 457, Mai 1976, pp. 1002-1015.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem, *Des Cannibales*, Paris : Éditions Mille et une Nuits, 2000, 62 p.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *De l'esprit des lois*, Tome 1, Paris : Garnier-Flammarion, 1979, 507 p.
- MORE, Thomas, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, traduction de *Utopia* par Marie Delcourt, Paris : Flammarion, 1987, 248 p.
- MOYN, Samuel, « Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought », *Modern Intellectual History*, Vol. 1, Numéro 1, 2004, pp. 58-80.
- NARAYAN, Kirin, « How Native Is a "Native" Anthropologist? », *American Anthropologist*, (New Series), Vol. 95, Numéro 3, Septembre 1993, pp. 671-686.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 2006, 477 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris : Flammarion, 1996, 278 p.
- PAVLIK, Steve et Daniel R. WILDCAT, *Destroying dogma: Vine Deloria and his Influence on American Society*, Golden (Colorado) : Fulcrum Publishing, 2007, 240 p.
- PÉGUY, Charles, *Notre jeunesse*, précédé par *De la raison*, Paris : Gallimard, 1993, 344 p.
- PESTIEAU, Joseph, *Guerres et paix sans État*, Montréal : Éditions de l'Hexagone (coll. Positions Philosophiques), 1984, 132 p.

- PESTIEAU, Joseph, « Société et politique avec ou sans État », *Philosophiques*, Vol. 6, Numéro 2, Automne 1979, pp. 235-252.
- RANCO, Darren J., « Toward a Native Anthropology: Hermeneutics, Hunting Stories, and Theorizing from Within », *Wicazo Sa Review*, Vol. 21, Numéro 2, Automne 2006, pp. 61-78.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 1992, 282 p.
- ROVIELLO, Anne-Marie, « La société contre l'État ou le Simulacre du Pouvoir », *Annales de l'Institut de Philosophie Charles Perelman et J. Sojcher*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, pp. 225-236.
- SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance*, traduction de *Stone Age Economics* par Tina Jolas, Paris : Gallimard, 1976, 409 p.
- SAHLINS, Marshall, « La découverte du vrai Sauvage », *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, traduction de *Culture in Practice : Selected Essays* par Claudie Voisenat, Paris : Éditions Gallimard, 2007, pp. 129-202.
- SANDALL, Roger, « The Rise of the Anthropologue. White Science, Black Humour », *Encounter*, Vol. LXVII, Numéro 5, Décembre 1986, pp. 66-71.
- SCHEMEIL, Yves, « Une anthropologie politiste ? », *Raisons politiques*, Vol. 2, Numéro 22, 2006, pp. 46-72.
- SHARROCK, W. W., et R. J. ANDERSON, « On the Demise of the Native: Some Observations on and a Proposal for Ethnography », *Human Studies*, Vol. 5, Numéro 1, Décembre 1982, pp. 119-135.
- SIMARD, Jean-Jacques, « L'anthropologie et son casse-tête », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 12, Numéro 2, 1988, pp. 77-102.
- SIOUI, Georges E., *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1999, 148 p.
- SIOUI, Georges E., *Les Wendats. Une civilisation méconnue*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1994, 369 p.
- SMITH, Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Dunedin (Nouvelle-Zélande) : University of Otago Press, 1999, 208 p.
- STIRNER, Max, *L'unique et sa propriété*, traduction de *Der Einzige und sein Eigentum* par Henri Lasvignes, Paris : Éditions de La Table Ronde, 2000, 412 p.

- TANNER, Adrian, « Le pouvoir et les peuples du quart monde », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 16, Numéro 3, 1992, pp. 17-35.
- THERRIEN, Jean-Marie, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal : Éditions de l'Hexagone (coll. Positions Philosophiques), 1986, 320 p.
- TULLY, James, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1999, 242 p.
- WARRIOR, Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994, 160 p.
- WATERS, Anne (dir.), *American Indian Thought*, Malden (Massachusetts) : Blackwell Publishing, 2004, 306 p.
- WATSON, Graham, « Listening to the Native: The Non-ironic Alternative to "Dialogic" Ethnography (as well as to Functionalism, Marxism and Structuralism) », *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Vol. 33, Numéro 1, Février 1996, pp. 73-88.
- WEATHERFORD, Jack, *Ce que nous devons aux Indiens d'Amérique et comment ils ont transformé le monde*, traduction de *Indian Givers* par Manuel van Thienen, Paris : Albin Michel, 1993, 301 p.
- WEIL, Éric, « La philosophie politique », dans l'*Encyclopaedia Universalis*, Paris : Encyclopaedia Universalis France, Vol. 18, 2002, pp. 435-440.
- WILKINS, David E., *American Indian Politics and the American Political System*, Lanham (Maryland) : Rowman & Littlefield Publishers, 2007, 375 p.
- WILMER, Franke, Michael E. MELODY et Margaret Maier MURDOCK, « Including American Perspectives in the Political Science Curriculum », *Political Science and Politics*, Vol. 27, Numéro 2, Juin 1994, pp. 269-276.