

anarchisme, en tant que philosophie politique, est en plein essor. Alors qu'ils étaient à la base de l'organisation dans le mouvement altermondialiste, les philipes anarchistes traditionnels – autonomie, association volontaire, autogestion, entraide, démocratie directe – jouent maintenant ce rôle dans des mouvements radicaux de toutes sortes dans le monde entier.

Et pourtant, cela n'a eu presque aucun écho dans le milieu universitaire. Les anarchistes interrogent souvent les anthropologues sur leurs idées quant aux diverses façons d'organiser la société sur des bases plus égalitaires, moins aliénantes. Les anthropologues, terrifiés à l'idée de se voir accusés de romantisme, n'ont pour seule réponse que leur silence. Et est-ce en état autrément ?

David Graeber est l'un des intellectuels les plus influents de sa génération dans le monde anglo-saxon. Anthropologue, militant anarchiste, auteur et conférencier, il est professeur d'anthropologie à la London School of Economics. Il est à l'origine, avec un groupe de militants new-yorkais, du mouvement Occupy Wall Street et l'auteur du best-seller international La dette, 5 000 ans d'histoire (Les liens qui libèrent, 2013).

14,95 € / 10 €
978-2-8098-3792-4

pour une anthropologie anarchiste

David Graeber pour une anthropologie anarchiste

traduit de l'anglais par Karine Peschard

Ce dont l'anarchisme a besoin, encore plus que d'une métaphore, c'est de ce qu'on pourrait appeler une « métathéorie » : une façon d'aborder les questions concrètes et immédiates qui émergent d'un projet de transformation. Les sciences sociales traditionnelles ne nous sont d'aucune aide ici parce qu'elles considèrent généralement ce genre de question comme relevant de la sphère des politiques d'État et aucun anarchiste qui se respecte ne veut avoir à faire à cela.

Instinct de liberté

LUX

qu'on leur dit. Peut-être devrions-nous plutôt nous demander ce que le fait d'éprouver le besoin d'expliquer cette attitude révèle de nous-mêmes.

Vers une théorie du contre-pouvoir de l'imaginaire

Voici ce que j'entends par éthique alternative. Les sociétés anarchistes n'ignorent pas plus le penchant que peut avoir l'être humain pour l'avidité ou l'orgueil que les Américains modernes n'ignorent le penchant qu'il peut avoir pour l'envie, la gloutonnerie ou la paresse; elles trouveraient seulement ces penchants aussi peu attrayants les uns que les autres comme fondement de leur civilisation. En fait, ces sociétés perçoivent ces phénomènes comme des dangers moraux si sérieux qu'elles en viennent à organiser la majeure partie de leur vie sociale de façon à les contenir.

Si l'on s'agissait ici d'un essai purement théorique, j'expliquerais que tout cela nous suggère une façon intéressante de synthétiser les théories de la valeur et les théories de la résistance. Aux fins qui nous occupent, je me contenterai de dire que je pense que Mauss et Clastres ont réussi, un peu malgré eux, à jeter les bases d'une théorie du contre-pouvoir révolutionnaire.

J'ai bien peur que cette affirmation paraisse un peu obscure. Je vais donc en exposer les arguments.

Dans le discours révolutionnaire typique, un « contre-pouvoir » est un ensemble d'institutions qui se situent en opposition à l'État et au capital; cela va des communautés autonomes aux syndicats radicaux et aux milices populaires. On parle aussi parfois d'« antipouvoir ». Et lorsque de telles institutions se maintiennent face à l'État, on parle habituellement

d'une situation de « double pouvoir ». Selon cette définition, la majeure partie de l'histoire de l'humanité est en fait caractérisée par des situations de double pouvoir, puisque peu d'États historiques ont eu les moyens d'extirper de telles institutions, en supposant qu'ils aient eu la volonté de le faire. Mais les études originales de Mauss et de Clastres laissent voir quelque chose d'encore plus radical. Elles suggèrent que le contre-pouvoir, au sens le plus élémentaire tout au moins, existe aussi là où les États et les marchés ne sont même pas présents; que, dans de tels cas, plutôt que d'être incarné dans des institutions populaires qui se posent contre le pouvoir des seigneurs, des rois ou des ploutocrates, il est incarné dans des institutions qui veillent à ce que ce type de personnages ne voie jamais le jour. Ce à quoi il « s'oppose » est alors quelque chose de potentiel ou de latent — une possibilité dialectique si vous préférez — au sein même de la société.

Cela pourrait aider au moins à expliquer un fait autrement curieux: ce sont souvent les sociétés égalitaires qui sont les plus déchirées par de terribles tensions internes ou, du moins, par des formes extrêmes de violence symbolique.

Bien sûr, toutes les sociétés sont dans une certaine mesure en guerre avec elles-mêmes. Il y a toujours des conflits d'intérêts, de factions, de classes et autres; de plus, les systèmes sociaux sont toujours fondés sur la poursuite de différentes formes de valeurs qui poussent les gens dans des directions différentes. Dans les sociétés égalitaires, qui tendent à accorder énormément d'importance à la création et au maintien du consensus dans la communauté, cela semble souvent provoquer une formation réactionnelle également élaborée, un monde nocturne

fantomatique peuplé de monstres, de sorciers ou d'autres créatures d'épouvante. Et ce sont les sociétés les plus pacifiques qui sont aussi les plus hantées, dans leurs constructions imaginatives du cosmos, par les spectres de guerres perpétuelles. Les mondes invisibles qui les entourent sont littéralement déployés pour parvenir au consensus masquait une violence interne constante — ou peut-être est-il plus juste de dire qu'il est le processus par lequel cette violence interne est mesurée et contenue —, et que c'était précisément cela, et l'écheveau de contradictions morales qui en résulte, qui était la source première de créativité sociale. Ce ne sont donc pas ces principes et ces impulsions contradictoires qui sont la réalité politique ultime, mais le processus régulateur qui les médialise.

Il est utile ici de donner quelques exemples :

Premier exemple

Les Piaroa, une société très égalitaire établie sur les rives des affluents de l'Orinoco. L'ethnographe Joanna Overing les qualifie elle-même d'anarchistes. Les Piaroa accordent une grande valeur à la liberté et à l'autonomie individuelles et veillent à ce que personne ne soit jamais sous les ordres de quelqu'un d'autre, et à ce que personne n'obtienne le contrôle des ressources économiques tel qu'il puisse être utilisé pour restreindre la liberté des autres. Pourtant, les Piaroa insistent aussi sur le fait que la culture piaroa elle-même a été créée par un dieu maléfique, un bouffon cannibale à deux têtes. Les Piaroa ont développé une philosophie morale qui définit la condition humaine comme étant prise entre un « monde des

sens », celui des désirs sauvages et présociaux, et un « monde de la pensée ». Devenir adulte implique d'apprendre à contrôler et à canaliser le premier par égard pour les autres, et de cultiver le sens de l'humour. Cela est toutefois rendu infiniment plus difficile par le fait que toute forme de savoir technique, même s'il est nécessaire à la vie, est, en raison de ses origines, empreint d'éléments de folie destructrice. De la même façon, les Piaroa sont reconnus pour leur pacifisme — le meurtre n'existe pas, l'hypothèse étant que toute personne qui aurait tué un autre être humain serait instantanément consumée par la pollution et mourrait d'une mort horrible —, mais ils vivent dans un cosmos de guerres invisibles sans fin, dans lequel des magiciens s'occupent de repousser les attaques de dieux déments et voraces, et où toute mort est causée par un meurtre spirituel et doit être vengée par le massacre magique de communautés entières (distantes et inconnues).

Deuxième exemple

Les Tiv, une autre société d'un égalitarisme notoire, sont établis sur les rives de la rivière Benue dans le centre du Nigeria. Comparée à celle des Piaroa, leur vie domestique est relativement organisée suivant des principes hiérarchiques : les hommes âgés tendent à avoir plusieurs femmes, et se léguent les uns aux autres les droits sur la fertilité des femmes plus jeunes ; les jeunes hommes sont donc contraints de passer la majeure partie de leur vie à ronger leur frein comme célibataires dans la demeure de leur père. Au cours des derniers siècles, les Tiv n'ont jamais été complètement à l'abri des raids de marchands

d'esclaves. Le pays de Tiv était aussi parsemé de marchés locaux. Les clans se livraient occasionnellement de petites guerres quoique, le plus souvent, les conflits importants étaient arbitrés par de grandes « assemblées » de la communauté. Néanmoins, il n'y avait pas d'institutions politiques au-delà de l'enceinte familiale; en fait, tout ce qui commençait le moins bien à ressembler à une institution politique était considéré intrinsèquement comme suspect ou, plus précisément, était vu comme étant entouré d'une aura d'horreur occulte. Et cela, comme l'ethnographe Paul Bohannan l'a résumé succinctement, en raison de la perception que l'on avait de la nature du pouvoir: « Les hommes parviennent au pouvoir en consommant la substance des autres. »

Les marchés étaient protégés, et le respect des règles du marché était imposé par des maléfices qui se manifestaient par des maladies et qui tiraient leur puissance du sang et des parties du corps humain entrant dans leur préparation. Les hommes entrepreneurs qui réussissaient à se faire une certaine renommée, à acquérir richesse ou clientèle étaient par définition des sorciers. Leur cœur était recouvert d'une substance appelée « tsav », qui pouvait seulement être alimentée par l'ingestion de chair humaine. La plupart essayaient d'éviter de le faire, mais on racontait qu'il existait une société secrète de sorciers qui glissaient des morceaux de chair humaine dans la nourriture de leurs victimes. Ces derniers contractaient ainsi une « dette de chair » et une envie contre nature de dévorer tous les membres de leur famille. Cette société imaginaire de sorciers était vue comme le gouvernement invisible

du pays. Le pouvoir était donc le mal institutionnalisé et, à chaque génération, un mouvement de chasse aux sorcières surgissait pour démasquer les coupables, détruisant ainsi, en réalité, toute structure de pouvoir naissante.

Troisième exemple

Les Hautes Terres de Madagascar, où j'ai vécu entre 1989 et 1991, étaient un endroit assez différent. La région avait été le centre d'un État malgache — le royaume Merina — à partir du début du XIX^e siècle, et elle avait par la suite subi de longues années de rude domination coloniale. Il y avait une économie de marché et, en théorie, un gouvernement central dominé en grande partie, pendant la période où j'y étais, par ce qu'on appelle la « bourgeoisie merina ». Mais ce gouvernement s'était en fait retiré de la majeure partie de la campagne et, en réalité, les communautés rurales se gouvernaient elles-mêmes. À bien des égards, ces dernières pourraient également être considérées comme anarchistes: la plupart des décisions locales étaient prises par consensus par des regroupements informels; le leadership était considéré, au mieux, comme suspect; et on considérerait qu'il n'était pas bon que des adultes se donnent des ordres, surtout sur une base régulière, ce qui faisait que même des institutions comme le travail salarié étaient considérées par nature comme moralement suspectes ou, pour être plus précis, non malgaches; ces comportements étaient plutôt ceux qu'avaient les Français ou, jadis, les rois et les cruels propriétaires d'esclaves. La société était dans l'ensemble remarquablement pacifique. Et pourtant, encore une

fois, elle était entourée de guerres invisibles : à peu près tout le monde avait accès à des philtres ou à des esprits dangereux, ou bien était prêt à le prétendre ; la nuit était hantée par des sorciers qui dansaient nus sur les tombes et chevauchaient les hommes comme des chevaux ; et à peu près toutes les maladies étaient attribuables à la jalousie, à la haine et à la magie. Qui plus est, la relation entre la sorcellerie et l'identité nationale était étrange et ambivalente. Alors que les gens faisaient des références rhétoriques aux Malgaches comme étant égaux et unis « comme les cheveux d'une tête », les idéaux d'égalité économique étaient rarement, si ce n'est jamais, évoqués. Cependant, on présuait que quiconque devenait trop riche ou trop puissant serait anéanti par la sorcellerie et, bien que la sorcellerie fût la définition même du mal, elle était aussi vue comme typiquement malgache (les sorts étaient seulement des sorts, mais les mauvais sorts étaient appelés « sorts malgaches »). Si l'on accomplissait des rituels de solidarité morale, et si l'on invoquait l'idéal d'égalité, c'était le plus souvent lors de rituels tenus pour refouler, chasser ou détruire les sorciers qui, paradoxalement, représentaient l'incarnation déformée et la figure de contrôle pratique de l'éthos égalitaire de la société elle-même.

Notez que, dans chaque cas, il y a un contraste frappant entre le contenu cosmologique qui est pour le moins tumultueux, et le processus social qui, lui, recherche la médiation et le consensus. Aucune de ces sociétés n'est totalement égalitaire : il existe toujours certaines formes clés de domination, tout au moins des hommes sur les femmes, ou des aînés

sur les jeunes. La nature et l'intensité de ces formes de domination varient énormément : dans les communautés piaroa, les hiérarchies étaient si modestes qu'Overing doute qu'on puisse même vraiment parler de « domination masculine » (malgré le fait que les leaders de la communauté soient invariablement des hommes). Il semble en être tout autrement pour les Tiv. Quoi qu'il en soit, les inégalités structurelles existent invariablement et je crois, par conséquent, qu'il est juste de dire que ces anarchies non seulement sont imparfaites, mais qu'elles contiennent elles les germes de leur propre destruction. Ce n'est certainement pas une coïncidence si, lorsque des formes de domination plus importantes, plus systématiquement violentes apparaissent, elles s'inspirent précisément de ces critères de l'âge et du sexe pour établir leur légitimité.

Néanmoins, je crois que ce serait une erreur de voir la violence et la terreur invisibles simplement comme la résolution des « contradictions internes » engendrées par ces formes d'inégalités. On pourrait peut-être argumenter que cela est vrai en grande partie pour la violence réelle et tangible. En effet, il est bien connu que, dans les sociétés où les seules inégalités notoires sont celles fondées sur le sexe, les seuls meurtres qu'on observe impliquent des hommes qui se tuent entre eux pour des femmes. De la même façon, il semble que plus les différences entre les rôles des hommes et des femmes sont marquées dans une société, plus il y a de violence physique. Mais cela ne signifie tout de même pas que si toutes les inégalités disparaissaient, alors tout, même les représentations imaginaires, deviendrait serain et paisible. Dans une certaine mesure, j'imagine que toute cette turbulence découle de la nature même

de la condition humaine. Il semble que toutes les sociétés voient la vie humaine fondamentalement comme un problème. Elles ont beau différer quant à ce qu'elles jugent être le problème, le travail, le sexe et la reproduction, à tout le moins, sont vus comme lourds de diemmes, les désirs humains sont toujours capricieux; et puis il y a le fait que nous allons tous mourir. Il y a donc amplement de quoi être angoissé. Aucune de ces difficultés ne disparaîtra si nous éliminons les inégalités structurelles (même si je pense que cela améliorerait radicalement les choses à tous les autres niveaux). En effet, le fantasme que les problèmes inhérents à la condition humaine, au désir, à la mortalité puissent tous être résolus d'une manière ou d'une autre est particulièrement dangereux. C'est une représentation utopique qui semble toujours planer derrière les prétentions du Pouvoir et de l'État. Au contraire, comme je l'ai suggéré, la violence spectrale paraît émerger des tensions qui sont inhérentes au projet de maintenir une société égalitaire. Autrement, on s'attendrait tout au moins à ce que l'imagination tiv soit plus tumultueuse que celle des Piaroa.

Clastres avançait aussi l'idée que l'État était né du sentiment d'une impossible résolution des problèmes liés à la condition humaine. Il argumentait qu'il était impossible, historiquement, que l'institution de l'État fût issue des institutions politiques des sociétés anarchistes, car celles-ci étaient conçues pour garantir que cela ne se produirait jamais. L'État, selon lui, pouvait seulement être issu des institutions religieuses: Clastres attirait l'attention sur les prophètes tupinamba, qui avaient entraîné la population tout entière dans une vaste migration en quête de la «terre sans mal». Bien sûr, dans d'autres contextes,

ce que Peter Lamborn Wilson appelle la « machine clastrienne » — cet ensemble de mécanismes qui s'opposent à l'émergence de la domination, ce que j'appelle l'« appareil du contre-pouvoir » — pourra elle-même se retrouver prise dans de tels fantasmes apocalyptiques.

Le lecteur objectera peut-être ici: « D'accord, mais qu'est-ce que tout cela à voir avec les types de communautés insurrectionnelles auxquels les théoriciens révolutionnaires font habituellement référence lorsqu'ils utilisent le mot "contre-pouvoir" ? »

Il peut être utile ici d'examiner la différence entre les deux premiers cas et le troisième, car les communautés malgaches que j'ai connues en 1990 vivaient dans une situation proche de l'insurrection. Entre le XIX^e et le XX^e siècle, il y a eu une transformation remarquable des attitudes populaires. À peu près tous les récits du XIX^e siècle insistent sur le fait que, malgré un ressentiment généralisé à l'endroit d'un gouvernement malgache corrompu et souvent brutal, personne ne remettait en question la légitimité de la monarchie elle-même, en particulier leur loyauté personnelle absolue envers la reine. Personne ne remettait non plus explicitement en question la légitimité de l'esclavage. Après la conquête de l'île par la France en 1895, immédiatement suivie par l'abolition de la monarchie et de l'esclavage, tout cela semble avoir changé extrêmement rapidement. En l'espace d'une génération, on a commencé à observer l'attitude que j'ai constatée presque systématiquement dans les campagnes cent ans plus tard: l'esclavage est un fléau, et les monarques des êtres immoraux par nature parce qu'ils traitent les autres comme des esclaves. En définitive, toutes les relations de commandement (service militaire, travail salarié,

travail forcé) en sont venues à être assimilées dans l'esprit des gens à des variantes de l'esclavage; les institutions mêmes qui étaient perçues auparavant comme inattaquables étaient maintenant la définition même de l'illégitimité, et cela particulièrement parmi ceux qui avaient le moins accès à l'éducation supérieure et aux idées du siècle des Lumières. Être « malgache » en est venu à être défini comme le rejet de telles façons de faire étrangères. Si on combine cette attitude avec la résistance passive continue aux institutions de l'État, et l'élaboration de modes de gouvernement autonomes et relativement égalitaires, on peut voir quelle révolution s'est produite. Après la crise financière des années 1980, l'État s'est en réalité effondré dans une bonne partie du pays, ou en tout cas s'est transformé en une sorte de coquille vide sans pouvoir de coercition systématique. Les habitants ruraux ont continué, comme ils le faisaient auparavant, de se rendre périodiquement dans des bureaux pour remplir des formulaires même s'ils ne payaient plus de véritables taxes, que le gouvernement ne fournissait presque plus de services et que la police n'intervenait plus en cas de vol ou même de meurtre. Si une révolution est faite par des gens qui résistent à une forme de pouvoir identifiée comme oppressive, qui identifient une dimension clé de ce pouvoir comme étant à l'origine de la nature fondamentalement répréhensible du pouvoir, et qui essaient ensuite de se débarrasser de leur oppresseur de façon à tenir d'éliminer complètement cette forme de pouvoir de la vie quotidienne, alors il est difficile de nier que, d'une certaine façon, il s'agit en effet d'une révolution. Il n'y a peut-être pas eu de véritable soulèvement, mais c'était néanmoins une révolution.

Quant à savoir combien de temps elle durerait, c'est une autre histoire; il s'agissait d'une forme de liberté précaire et très fragile. Un grand nombre de ces enclaves se sont effondrées, à Madagascar comme ailleurs. D'autres perdurent et de nouvelles sont constamment créées. Le monde contemporain est parsemé de tels espaces anarchistes, et plus ils ont de succès, moins il y a de chances que nous en entendions parler. C'est seulement si un tel espace sombre dans la violence qu'il y a une chance quelconque que des gens de l'extérieur apprennent son existence.

Une question intrigante est celle de savoir comment des changements si profonds dans les attitudes populaires ont pu se produire si rapidement. La réponse probable est qu'en réalité, cela n'a pas été si rapide; les observateurs étrangers (même ceux qui vivaient sur l'île depuis longtemps) n'étaient tout simplement pas au courant de certaines choses qui se déroulaient dans le royaume au XIX^e siècle. Mais il est également évident que quelque chose dans l'imposition du pouvoir colonial a permis un renouveau rapide des priorités. C'est, je dirais, ce que permet l'existence continue de formes de contre-pouvoir profondément enracinées. Ainsi, une grande partie du travail idéologique de la révolution s'est effectuée précisément dans le monde occulte des sorciers et des magiciens, par une redefinition des implications morales des différentes formes de pouvoir magique. Et cela souligne combien ces zones spectrales sont toujours le pivot des représentations morales, une sorte de réservoir créatif, aussi, de changement révolutionnaire potentiel. C'est précisément de ces espaces invisibles — invisibles, avant tout, pour le pouvoir — que proviennent en fait

Le potentiel insurrectionnel et la créativité sociale extraordinaire qui semblent surgir de nulle part dans les moments révolutionnaires.

Donc, pour résumer l'argument jusqu'ici :

1. Le contre-pouvoir est d'abord et avant tout enraciné dans l'imagination; il naît du fait que tout système social est un enchevêtrement de contradictions, toujours jusqu'à un certain point en guerre entre elles. Ou, plus précisément, le contre-pouvoir est enraciné dans la relation entre l'imagination pratique requise pour maintenir une société fondée sur le consensus (comme toute société qui n'est pas fondée sur la violence doit l'être, en définitive) — c'est-à-dire le travail constant de l'identification imaginative avec les autres qui rend la compréhension possible — et la violence spectrale qui paraît être son corollaire constant, et peut-être inévitable.

2. Dans les sociétés égalitaires, on peut dire que le contre-pouvoir est la forme prédominante de pouvoir social. Il veille contre ce qui est vu comme des possibilités effrayantes au sein même de la société, notamment l'apparition de formes systématiques de domination politique ou économique.

Du point de vue institutionnel, le contre-pouvoir prend la forme de ce qu'on pourrait appeler des institutions « de démocratie directe, de consensus et de médiation »; c'est-à-dire des façons de négocier et de contrôler socialement cet inévitable tumulte interne et de le transformer en des états sociaux (ou, si vous préférez, des formes de valeur) considérés par la société comme les plus désirables: la convivialité,

l'unanimité, la fertilité, la prospérité, la beauté, peu importe comment cela est formulé.

3. Dans les sociétés très inégalitaires, le contre-pouvoir imaginaire se définit souvent en opposition à certains aspects de la domination perçus comme particulièrement odieux, et il peut parfois tenter de les éliminer complètement des relations sociales — il devient alors révolutionnaire.

Du point de vue institutionnel, le contre-pouvoir, en tant que creuset de représentations, est responsable de la création de nouvelles formes sociales, de la revalorisation ou de la transformation de formes anciennes.

4. Dans les moments de transformation radicale — les révolutions au sens traditionnel —, c'est précisément au compte de ce contre-pouvoir que l'on peut mettre la notoire habileté populaire à créer des formes politiques, économiques et sociales complètement nouvelles. C'est donc la racine de ce qu'Antonio Negri a appelé le « pouvoir constituant », le pouvoir de créer des constitutions.

La plupart des régimes constitutionnels modernes se voient comme issus de rébellions: la Révolution américaine, la Révolution française, et ainsi de suite. Cela n'a bien sûr pas toujours été le cas. Mais cela soulève une question très importante, parce que toute anthropologie véritablement engagée politiquement devra commencer par considérer sérieusement la question de ce qui sépare vraiment ce que nous nous plaisons à appeler le monde « moderne » du reste de l'histoire de l'humanité, où sont généralement relégués des gens comme les Piaroa, les Tiv ou les Malgaches. C'est, comme on peut l'imaginer, une question assez délicate, mais j'ai bien peur

qu'elle ne puisse être écartée, sans quoi de nombreux lecteurs ne seront pas convaincus qu'une anthropologie anarchiste doit exister.

Faire tomber les murs

COMME JE L'AI FAIT remarquer, il n'existe pas réellement d'anthropologie anarchiste, seulement des fragments. Dans la première partie de cet essai, j'ai essayé de réunir quelques-uns d'entre eux, et de trouver des thèmes communs. Dans cette partie, je veux aller plus loin et imaginer une théorie sociale qui pourrait un jour exister.

Objections évidentes

Avant d'être en mesure de le faire, je dois absolument répondre à l'objection que l'on oppose habituellement à tout projet de cette nature : soit que l'étude des sociétés anarchistes existantes n'est tout simplement pas pertinente pour le monde moderne. Après tout, ne s'agit-il pas seulement d'une bande de primitifs ?

Pour les anarchistes qui connaissent quelque chose à l'anthropologie, les arguments sont bien connus. Voici un échange typique :

LE SCEPTIQUE — Eh bien, je prendrais peut-être cette idée d'anarchisme plus au sérieux si tu pouvais me donner des raisons de croire que ça puisse fonctionner. Peux-tu me donner un seul bon exemple d'une société qui a existé sans gouvernement ?