

**Patrick Choupaut**

**ENGELS**

**ET LES SAUVAGES**

Questions sur la genèse de l'État

et ses déplorables conséquences

*À Jonas Nesic*

Negras tormentas agitan los aires,  
nubes oscuras nos impiden ver...  
*De noires tempêtes agitent les airs,  
des nuages sombres nous empêchent de voir...*

(Version anarchiste espagnole de  
*La Varsovienne*)

... Tout ça n'empêche pas, Nicolas,  
Qu'la Commune n'est pas morte !

(Eugène Pottier)

**NB** : Les citations de *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* de F. Engels, indiquées *OFPPE*, sont tirées de l'édition des Éditions Sociales, Paris, 1971. Celles de *L'État et la révolution*, de V. I. O. Lénine, indiquées *E&R*, le sont de l'édition conjointe des Éditions Sociales (Paris) et des Éditions du Progrès (Moscou), 1972. Les autres sources sont indiquées au fur et à mesure.

*Les pages qui suivent, fébrilement écrites entre janvier et juin 1994, ont marqué le point de départ d'une évolution politique qui par la suite s'est confirmée, poursuivie et approfondie. En relisant ce manuscrit (jamais publié) treize ans plus tard, on a souri de certaines formulations qu'on n'emploierait plus aujourd'hui. Cependant, sur le fond, on n'a rien à retirer à ce qu'on écrivait à l'époque. C'est pourquoi il a semblé plus simple, et parfois éclairant, de le livrer dans son état original. Une courte postface suffira à préciser ce qui doit l'être aujourd'hui.*

*Décembre 2007.*

## *AVERTISSEMENT*

Autant le dire tout de suite, ce travail va décevoir les charognards trop pressés de nettoyer le squelette du communisme. Car si on y réexamine certains fondements du marxisme, ce n'est en aucun cas pour chanter les louanges d'un capitalisme toujours aussi inhumain.

Tout ce qu'a écrit Karl Marx est né de son indignation devant l'effrayante misère qu'on imposait alors à une partie de l'humanité, la classe ouvrière européenne, et de sa volonté de mettre un terme à cette injustice. À l'extrême fin du XX<sup>e</sup> siècle, il subsiste bien des motifs pour cette sorte d'indignation, même s'ils se sont — en partie — déplacés vers d'autres régions du globe.

Parmi beaucoup d'autres, les expériences récentes ou en cours de gouvernements socialistes en France et en Espagne ont abondamment rappelé qu'une pincée de bonnes intentions était impuissante à camoufler l'amertume des purgatifs libéraux, et plus encore à en adoucir les effets. Aujourd'hui comme hier, la seule perspective **raisonnable** est de « révolutionner ce monde », suivant une heureuse expression de Gilles Perrault.

Une fois réglée cette question élémentaire, il en reste une autre, et de taille : comment y parvenir ? Cela a été source de controverses nombreuses et passionnées dans l'histoire du mouvement ouvrier. Il semblait établi que le marxisme, à la longue, avait apporté une bonne partie des réponses à cette question.

Or l'effondrement de l'URSS et des régimes satellites est venu tout remettre en cause. Cela est vrai aussi bien pour ceux — on parle ici de courants historiques, et non d'individus — qui ont vu en l'URSS la Patrie du Socialisme, et ont eu tendance à penser qu'elle fournissait le modèle achevé, « clés en main », du nouveau monde à construire, que pour ceux qui, plus critiques, y voyaient un État ouvrier, déformé, certes, mais déterminant dans le rapport de forces mondial entre capital et travail. Pour les uns comme pour les autres, cet effondrement représente un revers du camp ouvrier. Car si, sur le plan de la réalité de la révolution, il n'a guère été plus que la mort d'un cadavre déjà refroidi depuis longtemps, il en va un peu différemment dans le domaine de la conscience collective. La coexistence sur cette planète de deux systèmes économiques opposés établissait de façon irréfutable que l'économie était affaire de grands choix sociaux fondamentaux. Or ce que l'idéologie dominante — toutes obédiences confondues — s'est empressée de proclamer dès l'écroulement du bloc de l'Est est précisément qu'il n'y avait jamais eu qu'une seule option, la sienne. Cet écroulement, sur ce plan, représente donc un indéniable affaiblissement face à un capitalisme d'une sauvagerie renouvelée, mais qui prétend désormais se présenter comme l'unique voie possible pour l'humanité.

La remise en cause est évidente pour le courant le plus lié à l'URSS, ceux qu'on appelle parfois les « communistes orthodoxes » : le modèle qu'ils proposaient s'est révélé trompeur, il a accumulé les contradictions internes qui l'ont finalement mené à l'implosion. Des courants comme le trotskisme pourraient s'en tirer avec moins de dégâts : dès 1936, Léon Trotsky expliquait dans *La Révolution trahie* que si l'URSS avait bel et bien réalisé une révolution économique et sociale abolissant le capitalisme, elle avait connu à partir de 1923-24 une forme de contre-révolution politique, le pouvoir étant confisqué au prolétariat par une caste bureaucratique aux intérêts distincts de ceux de la classe ouvrière. Les trotskistes sont donc fondés à dire que la défaite récente est celle de la bureaucratie stalinienne et post-stalinienne,

et non celle du communisme. Mais cela non plus n'épuise pas la question. Car si Trotsky et les trotskistes pensaient que pour « compléter » la révolution économique et sociale, il fallait encore à l'URSS une révolution politique qui rendrait le pouvoir à la classe ouvrière, ils considéraient aussi que l'abolition du capitalisme y était un acquis fondamental et définitif, et que seule une contre-révolution sociale violente pourrait revenir sur cet acquis. Là encore, les faits ont infirmé cette analyse : il y a bien contre-révolution, mais elle est tout ce qu'il y a de pacifique, et ce sont les gardiens supposés de l'ancien régime, ses hauts fonctionnaires, qui sont les premiers disposés à se reconvertir en capitalistes. Comme disait le tonton bricoleur de Boris Vian :

*Y a quèqu'chose qui cloche là-d'dans,  
J'y retourne immédiatement !*

Il est vrai que la réalité n'a pas été tendre, et que remettre le navire à flot va demander bien du travail. Mais pour les raisons qu'on signalait au début, il n'est pas question d'accepter la mort clinique que serait la résignation devant l'injustice et l'oppression. L'auteur de ces lignes n'est pas prêt à renoncer au vieil idéal commun aux marxistes et aux anarchistes : celui d'une société fraternelle sans classes et sans État, où chacun œuvrerait pour tous et recevrait en fonction de ses besoins. C'est lui qui a maintenu debout des générations d'hommes et de femmes face à l'avilissement quotidien de la misère, ou face aux pelotons d'exécution. Il faut y regarder à deux fois avant de le jeter aux orties.

De même pour le marxisme : s'il vient de montrer ses faiblesses à grand fracas, il a aussi montré depuis un siècle qu'il pouvait rendre des services si on savait l'utiliser comme un outil et non comme un catéchisme. Il a notamment été le premier à proposer une méthode rationnelle d'analyse des sociétés. Dans ce domaine, il est fort possible qu'il puisse encore servir.

Tout cela pose le cadre de ce qu'on a voulu faire ici : ni hurler avec les loups – jeunes ou pas – libéraux, ni s'accrocher désespérément à une faucille émoussée et un marteau sans tête, mais essayer de traquer et débusquer l'erreur tapie quelque part, et dont tous les révolutionnaires paient aujourd'hui le prix exorbitant, afin de pouvoir continuer à travailler à l'avènement d'une société sans classes et sans État.

Il va sans dire qu'un individu isolé ne va pas tout découvrir en l'espace d'une nuit d'insomnie. Seule la réflexion collective peut donner des réponses complètes et élaborées. Mais pour cause d'urgence, on se paie de culot : sans autres titres qu'un peu d'expérience militante, on se permettra ici de suggérer quelques pistes pour cette nécessaire réflexion collective.

## I

### *LA VENGEANCE DE LA MOMIE*

Le hasard veut que cette page soit écrite le jour même du 70<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Lénine, et cette coïncidence fait naître certaines réflexions... Vladimir Ilitch aurait à coup sûr hurlé de rage s'il avait connu l'intention de Staline de momifier son cadavre. Il était bien trop fin pour ne pas comprendre que, du même coup, c'était sa pensée qu'on momifiait, lui qui, au début du premier chapitre de *L'État et la révolution* écrivait, à propos des grands révolutionnaires :

Après leur mort, on essaie d'en faire des icônes inoffensives, de les canoniser pour ainsi dire, d'entourer leur *nom* d'une certaine auréole afin de « consoler » les classes opprimées et de les mystifier ; ce faisant, on vide leur doctrine révolutionnaire de son *contenu*, on l'avilit, et on en émousse le tranchant révolutionnaire.

Mais par une sorte de juste retour des choses, aujourd'hui la momie se venge, et Lénine, plus encombrant que jamais, emmerde encore et toujours les fossoyeurs de la révolution qui ne savent plus comment s'en débarrasser. Félicitations, camarade, et joyeux anniversaire !

Cette apparente digression nous amène en fait au cœur du sujet. L'histoire a été telle que jamais, au grand jamais on n'aurait songé après 1924 à remettre en doute ce qu'avait fait ou dit Lénine, sous peine de s'exclure soi-même de la « famille » marxiste. Cette sacralisation est venue, parfois involontairement, de deux horizons bien différents. D'une part, comme on l'a dit, Staline s'est empressé de momifier l'œuvre de Lénine pour la vider de son sens en en faisant une sorte d'Écriture Sainte figée une fois pour toutes. De l'autre, les courants d'opposition au stalinisme ont contribué à leur façon à cette sacralisation, en revendiquant l'héritage léniniste et en s'attachant à montrer comment Staline le trahissait.

Résultat, on a traité l'œuvre de Lénine comme les Hébreux les Tables de la Loi, et on a oublié le plus important : comment et pourquoi elle avait été élaborée.

Or Lénine n'était ni un pharaon, ni un dieu jaloux. C'était un militant. Et de surcroît un militant qui s'était lancé sur des voies jusque là inconnues, où il y avait tout à découvrir, tout à inventer.

L'œuvre de Lénine, c'est cela : des réponses inventées au fur et à mesure que se rencontraient les problèmes. Certes, pas inventées à partir de rien, il connaissait à fond les écrits de Marx et Engels et il raisonnait à partir de cette base théorique. Mais ce sur quoi on veut insister ici c'est qu'il ne s'agissait pas d'un « système » intellectuel achevé, clos et bien ficelé comme le sont certains systèmes philosophiques. Par rapport à Marx et Engels, Lénine a apporté bien des innovations, et même ce qui semblait à tant de marxistes du début du siècle une hérésie pure et simple : se lancer dans l'aventure d'une révolution socialiste dans un pays qui n'avait pas encore accompli sa révolution démocratique bourgeoise. La momification, cela a été la perte de cette audace. Il est temps de la retrouver, si on ne veut pas être condamné à la stérilité. Soyons de bons léninistes : soyons hérétiques !

Pour dire les choses de façon plus nette et plus précise, en s'appuyant sur la célèbre formule de Marx lui-même, la valeur du marxisme n'a jamais résidé dans son **interprétation** du monde, mais dans le fait qu'il était le meilleur outil pour la **transformation** sociale. S'il s'avère, à l'usage, que l'outil n'est pas tout à fait adapté au travail à faire, c'est être fidèle au marxisme, à son esprit en tout cas, que de modifier le marxisme. Tout peut, tout doit être réexaminé. Il est hors de question de laisser de côté quoi que ce soit sous prétexte que cela a

été dit ou fait par des gens aussi respectables que Marx ou Lénine. Ce serait un luxe que nous ne pouvons plus nous permettre, et que nous avons eu tort de nous permettre si longtemps.

Or le point que l'on veut soulever ici n'est pas une bagatelle. La question de la genèse de l'État est loin d'être seulement une question académique, renvoyant aux temps reculés de l'aube de l'humanité, ou à quelques exotiques peuples « primitifs » en train de crever à petit feu à l'autre bout de la planète. Elle devient cruciale dès que l'on prétend ne plus laisser agir le cours « naturel » des choses et modifier l'histoire consciemment.

C'est bien parce qu'il croyait au schéma qu'Engels avait tracé dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, et qu'il avait lui-même repris dans *L'État et la révolution*, que Lénine, avec d'autres éminents marxistes de l'époque, a dessiné comme il l'a fait le nouvel État issu d'Octobre. Si l'État naissait de l'exploitation, cet État-ci ne pouvait être que transitoire, le temps de consolider la révolution ; à défaut de base matérielle, c'est-à-dire d'exploitation, il devait fatalement disparaître, s'éteindre de lui-même.

Lénine consacre à cette question de l'extinction de l'État une part non négligeable de *L'État et la révolution*. Il était en effet convaincu, à la suite d'Engels qu'il cite, qu'avec la prise du pouvoir d'État par le prolétariat,

Le premier acte dans lequel l'État apparaît réellement comme représentant de toute la société — la prise de possession des moyens de production au nom de la société — est en même temps son dernier acte propre en tant qu'État. L'intervention d'un pouvoir d'État dans les rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre et entre alors naturellement en sommeil [...] L'État n'est pas « aboli », il s'éteint. (Engels, cité par Lénine, *E&R*, pp. 25-26)

Cela, développe plus loin Lénine, ne se produit pas du jour au lendemain, il faut une phase de transition, pendant laquelle doivent à la fois s'accroître les forces productives et changer les vieux comportements nés de la société bourgeoise. Et on ne peut prévoir quel délai sera nécessaire. Mais, conclut-il, optimiste,

Plus la démocratie est complète, et plus proche le moment où elle deviendra superflue. Plus démocratique est l'« État » constitué par les ouvriers armés et qui « n'est plus un État au sens propre », et plus vite commence à s'éteindre *tout* État. (*E&R*, p. 150)

Nous avons vu, nous, ce que Lénine n'a pas eu le temps de voir : dans un pays où l'exploitation ne se pratiquait pas, l'État, bien loin de s'éteindre, a été pris de frénésie hypertrophique. Et son caractère de démocratie tellement complète qu'elle en devenait superflue n'était pas franchement, même avec la *glasnost*, ce qui frappait le plus les observateurs... Pendant longtemps, sur des questions aussi intimement liées que celles du parti et de l'État, l'histoire semblait avoir donné raison à Lénine contre bien d'autres marxistes, Rosa Luxembourg ou Alexandra Kollontaï, par exemple, pour ne pas parler de gens d'autres courants révolutionnaires comme Nestor Makhno. Aujourd'hui, on n'oserait plus en jurer, et la plaie originelle de Kronstadt reste toujours ouverte...

Même en s'abstenant de sauter tout de suite aux conclusions, on peut au moins admettre que la chose mérite un nouvel examen à la lumière des événements récents. Ce sont eux qui, en ce qui nous concerne, ont provoqué le déclic mental permettant d'« attacher les bouts » et de donner un sens à ce qui, depuis des années, n'était qu'un ensemble disparate d'« anomalies » gênantes.

On se propose donc de prendre le lecteur par la main pour lui faire refaire le voyage qui a amené aux hypothèses présentes. Après avoir rappelé à grands traits le schéma d'Engels — en insistant sur les points problématiques — on donnera quelques exemples qui le contredisent au moins en partie, et on terminera par les conclusions auxquelles on aboutit pour l'instant.

Bien entendu, ces exemples ne sont pas pris au hasard. Ils sont révélateurs des préoccupations d'une génération de militants qui s'est formée dans le soutien aux mouvements révolutionnaires du Tiers Monde. Or la « question coloniale », comme on disait à l'époque, avait presque toujours des dimensions supplémentaires par rapport aux luttes auxquelles nous

préparait la tradition marxiste : les dimensions nationale, ethnique et culturelle, peu abordées par les « classiques ». C'est peut-être ce qui a rendu cette génération beaucoup plus libre vis-à-vis d'une supposée orthodoxie : pour combler les lacunes, il nous a bien fallu aller nous abreuver aux marges du marxisme, chez des penseurs théorisant la « libération nationale ». C'est aussi ce qui a fait que plus tard, les hasards de la solidarité ayant amené l'auteur à rencontrer des militants indiens d'Amérique du Sud, il a accepté d'écouter ce qu'ils disaient (contrairement à beaucoup de camarades latino-américains et européens), et qu'il s'est retrouvé le nez sur quelques réalités bien déconcertantes pour les marxistes...

## II

### *ENGELS, SON TEMPS*

#### *ET SA MÉTHODE*

Le premier point établi par Engels dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* n'est aujourd'hui plus contesté par personne — en tout cas personne de sérieux. L'État n'est pas « naturel à l'homme », il n'a pas toujours existé, et son apparition est le fruit d'un certain enchaînement de circonstances. Toutes les études qui ont pu être réalisées depuis cette affirmation l'ont largement confirmée : la société primitive typique est une société sans État.

La suite pose plus de problèmes. D'une part, parce que si Engels a eu le mérite de théoriser à partir des découvertes les plus récentes de son temps, l'anthropologie n'en était alors qu'à ses premiers vagissements ; le matériel informatif était encore très limité, et la suite a montré qu'il était bien trop partiel pour donner lieu à généralisation. D'autre part, parce que Marx et Engels étaient de leur époque — comment le leur reprocher ? — c'est-à-dire qu'ils partageaient avec leurs contemporains une foi inébranlable dans les infinies possibilités de « la » Science et « du » Progrès technique, envisagés comme des valeurs absolues et universelles. Pour eux, il allait de soi que les pays les plus industrialisés de leur temps représentaient le modèle à reproduire pour **tous** les autres pays. Dans un article sur l'Inde publié en août 1853 dans le *New York Daily Tribune*, Marx n'écrivait-il pas :

L'Angleterre a une double mission à remplir en Inde [...] l'annihilation de la vieille société asiatique et la pose des fondements matériels de la société occidentale en Asie. (Cité dans *Recherches internationales*, n°57-58, janvier-avril 1967, p. 283)

On reste confondu devant pareille profession de foi colonialiste chez le père du communisme ! L'idée qu'il puisse exister plusieurs voies de progrès, et que certains peuples, ayant leur propre culture, n'aient pas du tout envie d'y renoncer au profit de la culture et du progrès **occidentaux** n'effleurait même pas Marx et Engels.

Cela s'est d'ailleurs prolongé fort loin dans l'histoire du communisme : pendant longtemps, l'objectif économique que se fixait l'URSS était de « rattraper et dépasser les États-Unis ». Autrement dit, le but que se donnait le communisme était de montrer qu'il était plus efficace que le capitalisme pour arriver **aux mêmes fins**, du point de vue du modèle de développement. La remise en cause de cette idée est toute récente, et il faut bien admettre que ce sont des courants extérieurs au marxisme (en particulier les écologistes) qui, en nous bousculant un peu, nous ont permis d'y parvenir.

On peut donc excuser Marx et Engels. Mais ce n'est pas une raison pour perpétuer leurs erreurs manifestes.

Convaincu qu'il était d'un schéma unique d'évolution valable pour l'humanité entière, notamment d'un passage de « l'état sauvage » à « la barbarie » puis à la « civilisation » — on mesure aujourd'hui combien ces notions sont peu scientifiques, mais ont une lourde charge idéologique et culturelle ! — Engels, dans son chapitre II (« La famille »), passe allègrement de constatations faites chez les Iroquois d'Amérique du Nord à ce qu'on connaît de la famille dans la Grèce archaïque.

Que de nombreux exemples attestent, aux quatre coins du monde, une forme première d'organisation sociale fondée sur les liens de parenté, cela n'a rien de surprenant : après tout,

c'est bien la forme la plus naturelle, au plein sens du mot. Que cette forme sociale primitive ait présenté partout des traits communs significatifs, cela s'explique par les mêmes raisons : les liens de parenté ne présentent pas une infinité de variantes possibles. Que cette forme sociale généralisée ait, de surcroît, ignoré la propriété privée et l'État n'est pas non plus étonnant : puisque l'espèce humaine est une espèce sociale, quoi de plus naturel, de plus spontané, que la production sociale de la subsistance ? Et si tout cela fait aujourd'hui l'effet d'un tissu d'évidences, ce n'a pas toujours été le cas, et c'est bien le grand mérite d'Engels que d'avoir été un des premiers à le montrer.

Mais là où il nous semble aller un peu vite en besogne, c'est quand, constatant une analogie entre la *gens* iroquoise et la *gens* grecque, il en déduit qu'automatiquement la Grèce archaïque représente par rapport aux Iroquois le stade « supérieur », l'étape suivante et nécessaire dans l'évolution de l'humanité dans son ensemble.

Ainsi, par exemple, constatant que chez les Iroquois on appartient au lignage (qu'Engels appelle du nom latin de *gens*) de sa mère, alors que dans la Grèce antique l'appartenance est définie à partir du père, il en tire deux conclusions un peu rapides. D'une part, il fait du « droit maternel » (filiation matrilineaire) la règle pour toutes les sociétés primitives. D'autre part, il établit un lien de cause à effet entre le passage du « droit maternel » au « droit paternel » et l'apparition de la propriété privée et de l'héritage. C'est assez convaincant à propos de la Grèce. Mais en Amérique, d'où il était parti, on trouve plus d'un cas de famille patrilinéaire chez des peuples « primitifs » ignorant la propriété, par exemple les Tupi-Guarani qui occupaient pas loin du tiers de l'Amérique du Sud avant la conquête européenne. Bien sûr, on a le droit de juger que cette faiblesse de la théorie d'Engels ne remet pas en cause grand chose d'important en ce qui concerne la transformation sociale que nous voulons accomplir. Mais elle donne déjà un indice sur certains vices de méthode qui, appliqués à d'autres terrains, peuvent avoir des conséquences beaucoup plus lourdes pour la pratique.

Rien ne prouve qu'une base analogue au départ, la société communiste « gentilice », donne nécessairement lieu partout au même enchaînement de circonstances qui a débouché en Grèce ou à Rome sur l'apparition de la propriété privée, de la société esclavagiste et de l'État. Quand à la fin du chapitre III, « La *gens* iroquoise », il conclut :

Mais n'oublions pas que cette organisation était vouée à la ruine (*OFPPE*, pp. 92-93)

parce que, dit-il plus loin, elle

impliquait une production tout à fait embryonnaire, et, par suite [...] un asservissement presque complet de l'homme à la nature extérieure... (ibidem, p. 93)

tout ce qu'il démontre, à notre avis, ce sont ses présupposés eurocentristes. Cette organisation, en effet, n'était « vouée à la ruine » que si on considérait que l'évolution européenne devait obligatoirement se reproduire partout. Et encore, il s'agit de l'évolution européenne telle que l'a décrite Engels. On sait à présent que cette description était incomplète. Les découvertes archéologiques du XX<sup>e</sup> siècle ont permis de connaître un peu la civilisation créto-mycénienne, qui a précédé celle de la Grèce archaïque dont parle Engels. Et à ce qu'il semble cette civilisation représentait, du point de vue de l'apparition d'une division sociale et d'un État, un stade intermédiaire entre le communisme gentilice et la Grèce archaïque, stade qui ressemblait fort à ce que Marx appelait le « mode de production asiatique » (on en reparlera plus loin). Le schéma d'Engels, qui montre un passage direct du communisme primitif à l'esclavagisme, est donc sujet à caution.

D'autre part, cette organisation n'était « vouée à la ruine » que si dominer la nature était forcément le but que se proposait l'humanité entière. Or il est bien connu aujourd'hui qu'à peu près tous les peuples amérindiens refusent cette idée. Les occidentaux, persuadés qu'ils étaient que la place de l'homme dans l'univers est celle du maître, ont été longtemps incapables de penser les rapports à la nature autrement qu'en termes d'agression et de

domination, la seule alternative étant asservir la nature ou être asservi par elle. Les Indiens, au contraire, pensent que l'être humain doit s'intégrer à l'univers pour y prendre toute sa place, mais pas plus que sa place. Et cette vision du monde — cause ou conséquence, peu importe — va de pair avec une vision des besoins humains et du travail pour les satisfaire sensiblement différente de la nôtre. Ils savent par exemple que de nouveaux outils engendrent inéluctablement de nouveaux besoins ; aussi ont-ils toujours cherché à améliorer la production par d'autres moyens que le perfectionnement de l'outillage : organisation du travail, connaissance et utilisation du milieu naturel... Cette optique donne, bien entendu, à la notion de « forces productives » un contenu assez différent de celui que nous avons l'habitude d'y mettre. (On reparlera plus en détail de cette question au chapitre V).

C'est pourquoi le jugement péremptoire d'Engels sur la « production embryonnaire » semble bien gratuit. Curieusement, dans ce chapitre, le très matérialiste Engels aborde presque exclusivement des aspects juridiques, et ne dit à peu près rien de la production concrète de la subsistance.

Et si les Iroquois avaient délibérément **choisi** de se contenter de cette production — embryonnaire ou pas — parce qu'elle leur assurait tout le confort qu'ils pouvaient désirer, tout en leur épargnant l'inconfort majeur d'une société divisée en classes antagonistes ?

Répondre à une supposition par une autre supposition ne prouve rien, c'est vrai. Mais on verra au chapitre suivant que la nôtre n'a rien de gratuit.

Engels partait d'un *a priori* : la société primitive, « gentilice » et communiste, ne pouvait être qu'une société de pénurie. Remarquons au passage que cet *a priori* n'a rien de spécifiquement marxiste : il est typiquement occidental, toutes obédiences confondues, et c'est lui qui a servi de justification morale (!) à toutes les entreprises coloniales. Mais c'est précisément à partir de lui qu'Engels construit un raisonnement impeccablement matérialiste, qu'on va essayer de résumer sans le caricaturer.

Le très faible développement des forces productives obligeait toute la population de la commune primitive à consacrer tout son temps à la recherche de la subsistance. C'est donc cet état de pénurie qui empêchait la division sociale. Puis peu à peu, au fil des millénaires, des progrès techniques apparaissent dans l'outillage, la production augmente, et on commence à produire plus que le strict nécessaire à la consommation immédiate. Alors certains individus peuvent être détachés de la production alimentaire directe et se spécialiser, par exemple dans la fabrication d'outils, ce qui accélère encore la croissance de la production. De l'existence d'un surplus de production et de la division du travail peut ainsi naître l'échange, d'abord du superflu occasionnel, puis de ce qu'on produit spécialement pour être échangé : la production marchande est née, et elle permet l'accumulation de la richesse par quelques-uns. La division du travail a donc provoqué la division de la société en classes distinctes, qui deviennent vite antagonistes, l'une exploitant l'autre ou les autres. Et cette inconciliable contradiction sociale secrète l'organe qui empêche la société d'exploser en guerre civile permanente : l'État, qui, se prétendant au-dessus de la société et de ses classes, assure en réalité la domination de la classe exploiteuse.

La suite du raisonnement, c'est-à-dire l'analyse de l'enchaînement des grandes phases historiques que sont la société esclavagiste antique, la société féodale qui l'a supplantée, puis la société bourgeoise, cadre parfaitement avec ce que nous connaissons de notre histoire. C'est sans doute pour cela qu'on pense rarement à réexaminer l'*a priori* initial.

Mais on va voir qu'en d'autres régions du monde, il y a trop d'« exceptions » pour qu'elles puissent confirmer la « règle » établie par Engels. La société primitive, si elle est toujours communiste, n'est pas toujours une société de pénurie. La division du travail ne se fait pas toujours à l'occidentale, et ne débouche pas toujours sur l'apparition de classes sociales

distinctes. Et si ces deux articulations essentielles du raisonnement d'Engels ne tiennent plus...

On va prendre le temps dans ce qui suit, de prouver ce qu'on affirme ici. Les chapitres suivants vont développer trois exemples, fort différents, mais qui tous à leur façon contredisent le schéma d'Engels. Il s'agit d'abord d'une société primitive, la société guaranie ; ensuite de quelque chose d'assez inclassable : l'État artificiel construit par les jésuites chez les mêmes Guaranis ; et enfin d'un autre type de société : le monde andin et l'État incaïque qu'il a engendré.

### III

#### *LES GUARANIS*

Il va sans dire qu'on a plus de chances de ne pas trop divaguer si on va chercher ses informations chez les meilleurs spécialistes. Or pour les Guaranis, après le « pape » de la discipline, le paraguayen León Cadogan, c'est le nom des Clastres, Pierre et Hélène, qui s'impose. Et Pierre Clastres, qui n'a jamais fait mystère de ses sympathies pour l'anarchisme, a eu parfois la dent très dure pour ses confrères anthropologues marxistes. C'est sans doute en partie ce qui a fait qu'on ne l'a pas écouté davantage : à la certitude, qu'avaient assez facilement les marxistes, de détenir la vérité s'ajoutait vis à vis de Pierre Clastres un prurit d'origine allergique dû à ses sarcasmes ravageurs.

Mais les faits ont la tête dure, et, comme disait Gramsci, seule la vérité est révolutionnaire. Même si on veut rester critique par rapport aux conclusions de Pierre Clastres, on ne peut indéfiniment ignorer les réalités qu'il a décrites. Et, très franchement, le fait d'être anarchiste ne nous a jamais paru une tare rédhibitoire...

Revenons aux Guaranis. On ne cherchera ici en aucun cas à être exhaustif, mais seulement à signaler les points qui concernent notre sujet.

On les connaît de deux façons. D'une part, par l'observation directe effectuée auprès des groupes survivants qui maintiennent tant bien que mal l'ancien mode de vie dans le Paraguay actuel. Il s'agit de tout petits groupes, dont l'existence est menacée. D'autre part, par les témoignages des premiers européens à les avoir rencontrés à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Ces témoignages portent tantôt sur les Guaranis proprement dits, tantôt sur des peuples apparentés de la grande famille Tupi-Guarani dont le mode de vie était semblable. Le travail de confrontation et de recouplement entre l'observation contemporaine et les témoignages passés a déjà été très amplement réalisé, notamment par les Clastres.

Il s'agit de peuples de la forêt vierge, dont le niveau de développement correspondrait à peu près, suivant les classifications habituelles, aux débuts du néolithique. Ils vivaient encore de la chasse, de la pêche, de la récolte du miel sauvage et de la cueillette, mais aussi et surtout d'une agriculture semi-itinérante sur brûlis. On défrichait par le feu un coin de forêt, et on le mettait en culture pour produire du maïs, des haricots, des courges, du piment, du manioc, des cacahuètes, des patates douces... Il semble que ce type d'agriculture oblige à « déménager » tous les quatre à six ans, parce que la terre finirait par s'épuiser. On laissait alors la forêt regagner ce qu'on lui avait pris pour aller faire la même chose plus loin.

L'unité de base de la société était la communauté villageoise, qui pourrait correspondre au moins dans les grandes lignes à ce qu'Engels appelle « phratrie », c'est-à-dire un ensemble de quelques *gentes*, ou lignages, se reconnaissant entre eux comme apparentés parce qu'ils sont les subdivisions d'une même *gens* initiale. Un village était en effet constitué seulement de quelques très grandes maisons qui abritaient chacune un lignage entier. Tout cela confirmerait assez ce qu'Engels disait de l'organisation « gentilice », sans chercher à entrer dans trop de détails sur la forme exacte des relations familiales. Toutefois, on a déjà signalé une importante différence par rapport au schéma d'Engels : la filiation, donc l'appartenance à ce groupe fondamental qu'était le lignage, s'établissait à partir du père, malgré l'absence d'héritage.

On retrouve des convergences avec Engels sur un point crucial : cette société « gentilice » était aussi une société communiste à sa façon. Elle ignorait la propriété, ce qui n'est pas étonnant vu son type d'agriculture : la propriété de la terre suppose déjà la sédentarisation. Mais cela va plus loin. Les Guaranis s'étaient donné un moyen de lutter contre l'appropriation de richesses par certains membres de la communauté. Le régulateur était le principe-clé de tout le fonctionnement de cette société : le principe de réciprocité. On peut en donner un exemple encore appliqué chez ce qui reste des Axe-Guayaki (prononcer « Aché »), branche un peu à part de la famille guaranie (au moment de la conquête européenne, ils ont choisi, pour échapper aux Blancs, de s'enfoncer au plus profond de la forêt et de renoncer à l'agriculture qui limitait leur mobilité). Le chasseur ne peut en aucun cas, sous peine d'être puni par une « poisse » perpétuelle qui lui ferait rater toute prise, consommer lui-même le gibier qu'il a tué. Il doit en faire don aux autres chasseurs, qui font de même à son égard. Ce principe, généralisé à toute la production, est bien l'indice d'une volonté délibérée d'empêcher que ne se créent des inégalités. Dans ce système, personne n'empêche de se défoncer au travail celui qui serait d'un tempérament irrépressiblement industriel. Mais il sait dès le départ qu'il n'y gagnera rien pour lui-même : la réciprocité l'obligera à redistribuer sa propre production et à consommer celle d'autrui. Autrement dit, toute tentative individuelle d'amasser des biens est d'avance vouée à l'échec.

Or ces précautions n'ont de sens que si le risque existe. Et c'est bien ce qui nous amène à la deuxième grosse différence avec le schéma d'Engels. En cas de « production embryonnaire », si tout le produit est consommé immédiatement, ce risque social n'existe pas. Le seul risque est individuel, il s'agit de l'indigestion qui guette le goinfre. C'est seulement en cas de surplus de production que l'appropriation de ce surplus pourrait donner lieu à inégalités sociales. Et ce qu'on sait là-dessus confirme ce raisonnement. La production suffisait à couvrir largement tous les besoins de la société. On sait que la récolte de maïs, par exemple, pouvait aller jusqu'au double de ce qui était nécessaire pour satisfaire les besoins proprement alimentaires. Dans ce cas, le surplus était consacré à la fabrication d'une boisson fermentée, la *chicha*, généreusement consommée lors des nombreuses fêtes du village. Car, et c'est un comble, on sait aussi que la production de la subsistance ne demandait aux Guaranis que trois ou quatre heures de travail journalier en moyenne ! La société guaranie était une société d'abondance, une société de loisirs !

Cela nous amène déjà à une première conclusion. L'analyse matérialiste d'Engels, qui explique le communisme primitif par une raison « objective » : le développement des forces productives est si bas qu'il ne permet pas la création du surplus de production, qui seul permet à son tour la division du travail et avec elle la différenciation sociale, cette analyse ne peut s'appliquer ici. Si le relativement « bas » niveau technique peut expliquer que chacun possède l'ensemble de la technologie de sa culture, et remplisse alternativement les différentes tâches (chasse, pêche, cueillette, agriculture, artisanat...), il n'empêche pas de dégager un surproduit social, base matérielle au surgissement de la division de la société en classes distinctes selon Engels. Dans le cas des Guaranis, si cette division ne s'est pas produite, c'est bien à cause d'un facteur « subjectif » : la volonté humaine — sociale, donc inconsciente individuellement — de l'empêcher.

Ajoutons encore que de ce point de vue, les Guaranis ne semblent pas constituer une exception. Pierre Clastres a écrit la préface à l'édition française du livre d'un anthropologue étasunien, Marshall Sahlins, intitulé *Age de pierre, âge d'abondance* (Gallimard, Paris, 1976). La préface en est reproduite sous le titre *L'économie primitive* dans un recueil posthume d'études de Pierre Clastres : *Recherches d'anthropologie politique* (Seuil, Paris, 1980). Sahlins, spécialiste des Mélanésiens, a cherché à établir une théorie générale de l'économie

primitive à la lumière de toutes les données disponibles, émanant de voyageurs, d'explorateurs, de missionnaires et d'ethnologues, concernant aussi bien la Mélanésie que l'Afrique australe ou l'Amérique du Sud. Il a pu compléter les observations anciennes par des données chiffrées récentes. Et sa conclusion, volontairement exprimée en termes un peu provocateurs, est la suivante : la société primitive est « la première société d'abondance » si on juge de sa machine de production suivant les deux critères suivants :

Cette machine fonctionne-t-elle conformément aux buts que lui assigne la société ? Cette machine assure-t-elle convenablement la satisfaction des besoins matériels du groupe ? (P. Clastres, *RAP*, p. 129)

Sahlins a étudié des cas assez différents, aussi bien des chasseurs nomades que des agriculteurs sur brûlis, vivant dans des habitats dissemblables allant de jungles exubérantes à des steppes arides, et il y a retrouvé, curieusement, les mêmes caractéristiques : très faible temps de travail quotidien pour assurer l'alimentation (3-4 heures en général, 5 au maximum), d'un travail de basse intensité fréquemment coupé de pauses, et qui n'implique jamais l'intégralité du groupe, ni même l'intégralité des adultes. C'est-à-dire que systématiquement le mode de production primitif, que Sahlins appelle « mode de production domestique », fonctionne largement en dessous de sa capacité réelle. S'il le voulait, le « sauvage » pourrait produire davantage. S'il ne le fait pas, c'est que cela ne l'intéresse pas.

On abrège, en remarquant seulement que ce qu'on a constaté chez les Guaranis est généralisé dans les sociétés primitives survivantes. Ceux qui voudraient en savoir davantage se reporteront avec profit à la préface de Clastres ou au livre de Sahlins.

En tous cas, force est de constater qu'avec autant d'« exceptions » le splendide schéma matérialiste a du mal à tenir la route, du moins si on tient à en faire une règle pour toute l'humanité. Ne tombons pas dans le travers symétrique, en cherchant à notre tour à généraliser les observations faites sur les primitifs survivants. Peut-être qu'ils ont survécu comme primitifs justement parce qu'ils s'étaient donné pour cela des garanties que les autres peuples n'avaient pas, qui sait ? Mais de toute façon l'idée qu'un pur et simple enchaînement de circonstances matérielles suffise à expliquer la division de la société en classes et l'apparition de l'État est à écarter. C'est forcément plus compliqué que cela.

Les Guaranis ont encore bien des choses à nous apprendre. On a vu qu'ils avaient beaucoup de temps libre. Ils en consacraient une partie aux jeux, à la méditation, aux fêtes, à l'amour ou au simple *farniente*. Mais il y avait également une activité importante, parce qu'elle modelait certains aspects de la société : la guerre. Là encore, on retrouve des convergences avec ce qu'Engels décrit de la guerre chez les Iroquois, ou même parfois chez les anciens Germains. Tout le lignage, et même tout le village était tenu par l'obligation de venger l'affront fait à l'un de ses membres. Mais la guerre pouvait aussi, lorsqu'on en prenait soi-même l'initiative, n'être le fait que d'un petit groupe de guerriers qui agissaient pour ainsi dire à titre privé. Le chef de l'opération militaire sur le terrain pouvait être celui qui en avait pris l'initiative, invitant les volontaires à le suivre. Il pouvait aussi être élu par les guerriers, en raison de son expérience, ou de qualités particulières. Mais de toute façon, il n'avait le pouvoir de commander que dans le cadre de l'opération militaire, et pour sa seule durée ; rentré au village, il perdait aussitôt toute fonction.

Un des motifs de guerre les plus courants était le rapt de femmes dans d'autres villages, et l'obligatoire *vendetta* qui s'ensuivait. En effet, les lois matrimoniales étaient assez complexes et extrêmement rigides : bien des unions étaient jugées incestueuses, et donc interdites. Et puisque le système était patrilinéaire, que les femmes viennent d'autres lignages n'avait aucune importance. Le plus simple était donc d'aller enlever les femmes des voisins, lesquels, bien entendu, répondaient par des expéditions punitives — plus pour le principe que pour reprendre leurs femmes, semblerait-il — elles-mêmes suivies de contre-représailles... Pierre Clastres remarque qu'il y a là un paradoxe : en cas de rapt des femmes, les hommes des deux

villages concernés deviennent, de fait, des beaux-frères, c'est-à-dire, dans le système guarani, des alliés naturels. Ce principe entraine donc en contradiction avec l'obligation de *vendetta*. Et cependant, dans la plupart des cas, c'était la *vendetta* qui l'emportait.

Cela pourrait indiquer, à notre avis, qu'au-delà de ses causes immédiates, « matérielles », la guerre avait aussi un aspect rituel, si ce n'est ludique. En tout cas il y avait bien un trait rituel lié à la guerre : on mangeait les prisonniers pour s'approprier leurs qualités, c'est à dire ce qu'il y avait en eux de « divin », leur « âme », si on veut (voir note p. 57). Mais cela ne constituait qu'un à-côté, et jamais le motif de la guerre : contrairement aux Aztèques, les Guaranis ne faisaient pas la guerre à seule fin de ramener des prisonniers pour les sacrifices et les banquets cannibales qui les accompagnaient. De même il faut exclure le plus ancien motif connu des guerres européennes, déjà obsessionnellement présent dans *L'Illiade* : la recherche du butin, qui faisait passer la *vendetta* de Ménélas suite au rapt d'Hélène pour un mince prétexte vite oublié. Et cela est parfaitement en concordance avec ce qu'on a vu plus haut : la société guaranie, qui refusait de trop produire pour ne pas mettre en péril la sainte égalité, ne pouvait avoir de goût pour la richesse.

Il était utile de connaître cet aspect pour mieux comprendre certains traits du fonctionnement politique de la communauté villageoise.

Comme toute société primitive, celle des Guaranis ignorait l'État, c'est-à-dire un organe de pouvoir séparé du corps social. Mais comme chez les Iroquois, et à notre connaissance chez tous les primitifs, cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de chef. Ce point mérite qu'on s'y arrête un peu.

Le chef du village, le *mburuvicha*, était élu, en général en fonction de deux qualités : ses dons d'orateur et sa générosité. Ces deux exigences s'expliquent aisément. On a vu l'importance du don mutuel dans le fonctionnement social : le plus généreux est donc celui qui représente le mieux la société. Quant aux qualités oratoires, outre le rôle premier que jouait la Parole dans la mythologie guaranie, cela s'explique finalement par la même raison : là encore il s'agit de représenter la société dont il est le mandataire. Le chef le plus apprécié était celui qui savait le mieux percevoir et exprimer la volonté **commune**. Malheur au *mburuvicha* à qui serait venue l'idée saugrenue d'imposer ses propres vues contre l'opinion du village ! Il aurait été aussitôt abandonné, voire mis à mort. C'était la communauté dans son ensemble qui détenait et gardait le pouvoir, et c'était elle qui s'appropriait, par le don, l'essentiel de ce que produisait le *mburuvicha*. En un mot, la fonction de chef ne donnait ni richesse, ni pouvoir.

Ce qu'elle donnait tout de même, c'était le prestige. Sur un point, le *mburuvicha* avait droit à un traitement de faveur : il était le seul à avoir plusieurs épouses. Mais peut-être ce « privilège » ne servait-il qu'à lui permettre l'obligatoire générosité liée à la fonction. Car, sans vouloir être mauvaise langue, il semble bien que l'habituelle division sexuelle du travail commune aux sociétés primitives laissait, chez les Guaranis, le plus gros de la production (l'agriculture) reposer sur les femmes !

La vraie fonction du *mburuvicha*, car il en avait une tout de même, était tournée vers l'extérieur de la communauté. Il s'agissait, là encore, de représenter le village. C'était à lui qu'il incombait de nouer ou dénouer les alliances avec les autres villages, et dans une société en état de guerre plus ou moins permanent, cela avait son importance. Mais il n'était qu'un *primus inter pares* au sein de la communauté. Pas plus que le *sachem* chez les Iroquois, il ne pouvait en rien être assimilé à un embryon d'État.

Voilà, donc, ce qu'on peut dire sur la société guaranie traditionnelle : société « gentilice », sans classes et sans État, société égalitaire non pas parce qu'elle n'était pas capable de produire des richesses, mais parce qu'elle s'était donné les moyens subjectifs, idéologiques, d'empêcher les inégalités. Comme tous les peuples primitifs, les Guaranis exprimaient cela au

travers de leur religion, dont il nous faut dire quelques mots pour mieux comprendre la suite. Ici encore, on sera obligé de simplifier à l'extrême pour ne pas s'écarter du sujet, et on renverra aux spécialistes pour plus de détails.

Pour les Guaranis, ce monde était le deuxième. Les dieux avaient créé une Première Terre où les humains, chéris des dieux, vivaient immortels dans leur proximité. Puis une « faute » (la violation du tabou de l'inceste), avait déclenché un déluge qui avait détruit la première humanité. La Deuxième Terre, la nôtre, était coupée des dieux, les hommes y étaient mortels. Mais les dieux laissaient quand même la possibilité de les rejoindre à ceux qui se comporteraient de façon exemplaire. Le séjour des dieux, la Terre Sans Mal, où le maïs poussait tout seul, où les flèches chassaient de leur propre mouvement et où les humains redevenaient immortels, était donc accessible à ceux qui observeraient le plus scrupuleusement les « commandements » dictés par les dieux. Or le noyau même de ces normes était un concept, le *mborayú*, qu'Hélène Clastres définit de la façon suivante dans son livre *La Terre Sans Mal*, (Seuil, Paris, 1975) :

*Mborayú*, la réciprocité, est l'expression la plus profonde de la solidarité tribale, ce qui porte chacun à reconnaître l'autre, et, partant, à accepter les règles qui valent pour tous. (p. 125)

Autrement dit, le principe fondamental de cette religion était ce qui assurait la cohésion du groupe dans l'égalité. Solidaire, égalitaire et libertaire, cette religion servait de ciment à la société.

Savoir cela va nous permettre de mieux comprendre comment s'est manifestée la crise profonde qui secouait violemment la société guaranie à l'époque de l'invasion européenne. Car cette société apparemment immuable était entrée en crise. Hélène Clastres a décrit et analysé cette crise dans *La Terre Sans Mal* dont on parlait plus haut.

Des sortes de prophètes surgissaient un peu partout, prêchant qu'il fallait tout abandonner sur-le-champ et se mettre en route pour la Terre Sans Mal, dont le chemin leur avait été révélé. Leur message peut se résumer comme suit : « Tout va mal sur cette terre mauvaise. Cessez de travailler, dansez ! Quant à vos filles, donnez-les à qui vous voulez ! » Et tout cela est fort clair : il s'agit, ni plus, ni moins, de la subversion radicale des normes qui réglaient le fonctionnement de la société. Le village, on l'a dit, était fondé sur la parenté ; un Guarani n'existait qu'intégré à ce réseau familial ; quitter son village signifiait donc rompre tous les liens qui l'unissaient à la société, et perdre en même temps toute identité. On voit également que les prophètes exhortaient à rejeter les deux principales obligations sociales : le travail et le respect des tabous liés à l'inceste. Et ce qui prouve que la crise était vraiment profonde, c'est que ces prophètes étaient suivis. Il y a eu derrière eux toute une série de mouvements migratoires désordonnés, concernant des milliers, si ce n'est des dizaines de milliers de personnes, pendant tout le XVI<sup>e</sup> siècle.

Que s'était-il donc passé ?

Rien, en ce qui concerne l'économie : ce qu'on a rapidement décrit était toujours en vigueur. En revanche, de nombreux éléments indiquent que cette crise a été précédée d'une importante croissance démographique. Le village tel qu'on l'a décrit, avec ses quatre grandes maisons de lignage, suggère une population assez réduite, n'excédant pas les deux cents personnes. Or, à l'arrivée des européens, les villages de l'ordre du millier d'habitants n'étaient pas exceptionnels. Remarquons que cela aussi contredit Engels, qui affirmait que l'économie primitive ne permettait pas le développement démographique, et que celui-ci supposait de passer à un stade « supérieur » dans l'évolution. Mais on a vu qu'il était persuadé que l'économie primitive parvenait à peine à nourrir son sauvage. Si son point de départ était erroné, il n'est pas étonnant que le reste du raisonnement le soit aussi. Toutefois, il n'est pas impossible que, bien que mélangeant l'ordre des facteurs, Engels ait eu une intuition juste : celle de l'incompatibilité entre communisme primitif et croissance démographique. Car le

fonctionnement de la communauté guaranie tel qu'on l'a rapporté supposait un nombre assez réduit de personnes, dont le degré de parenté ne soit pas trop éloigné et reste un lien très fort ; le système du don mutuel, lui aussi, est bien plus aisé à pratiquer entre peu de gens ; et le contrôle permanent de la communauté sur son *mburuvicha* est d'autant plus étroit que le groupe est restreint. Il est donc probable que la croissance démographique ait considérablement affaibli tous les régulateurs de cette société fragile.

En tout cas, et c'est là le cœur de la crise sociale, le *mburuvicha* commençait ici ou là à se comporter en « vrai » chef au sens occidental. L'habitude se répandait subrepticement de choisir comme chef le fils du précédent, ce qui risquait de déboucher sur une chefferie héréditaire et non plus élue. Cela menaçait non seulement le fonctionnement démocratique — ou plutôt acratique — de la communauté, mais aussi son unité sociale elle-même. Un chef qui le deviendrait par la seule vertu de l'hérédité, ce serait déjà un début de classe sociale privilégiée. De surcroît, sans doute à cause de l'importance prise par les guerres, et donc par les alliances, certains *mburuvicha* n'étaient plus seulement chefs de leur propre village, mais coiffaient plusieurs villages alliés. C'est-à-dire qu'ils échappaient de fait au contrôle de leurs mandants. Bref, la fonction de chef commençait à se détacher du corps social, autrement dit l'État était en train de naître.

Le mouvement prophétique du XVI<sup>e</sup> siècle serait donc la traduction de l'horreur avec laquelle les Guaranis anarchistes, ou communistes, comme on voudra, voyaient apparaître ce monstrueux virus. L'obéissance aux règles sociales, qui si longtemps avait assuré l'égalité et la liberté, risquait à présent de faire le lit de ceux qui commençaient à violer l'égalité et à confisquer la liberté, d'où le message subversif des prophètes.

L'invasion européenne a réglé le problème à sa façon brutale : l'État a été imposé de l'extérieur. Quant aux groupes de Guaranis qui ont réussi à échapper à la domination coloniale, leur situation était si précaire que la démographie est retombée à des niveaux compatibles avec le fonctionnement traditionnel. On ne peut donc pas savoir comment l'histoire aurait fini si le cours normal des choses avait été respecté.

Mais tout cela flanque quand même une sacrée pagaille dans le schéma d'Engels. Car ici, c'est net, l'État commençait à se constituer **avant** la division de la société en classes, et c'est celui-là qui menaçait d'entraîner celle-ci.

Et ce qui est le plus curieux, c'est qu'Engels lui-même propose un « scénario » très proche de celui qu'on a trouvé chez les Guaranis. A une différence près, mais elle compte, c'est qu'il l'imagine après que soit apparue la propriété privée, « au stade supérieur de la barbarie » :

La population plus dense oblige à une cohésion plus étroite, à l'intérieur comme à l'extérieur. Partout, la confédération de tribus apparentées devient une nécessité [...] Le chef militaire du peuple — *rex, basileus, thiudans* — devient un fonctionnaire indispensable, permanent [...] Chef militaire, conseil, assemblée du peuple, tels sont les organes de la société gentilice qui a évolué pour devenir une démocratie militaire. Militaire — car la guerre et l'organisation pour la guerre sont maintenant devenues fonctions régulières de la vie du peuple. Les richesses des voisins excitent la cupidité des peuples auxquels l'acquisition des richesses semble déjà l'un des buts principaux de la vie [...] Les guerres de rapine accroissent le pouvoir du chef militaire suprême comme celui des chefs subalternes ; le choix habituel de leurs successeurs dans les mêmes familles devient peu à peu, en particulier depuis l'introduction du droit paternel, une hérédité d'abord tolérée, puis revendiquée et finalement usurpée ; le fondement de la royauté héréditaire et de la noblesse héréditaire est établi. Ainsi, les organes de l'organisation gentilice se détachent peu à peu de leurs racines dans le peuple, dans la *gens*, la phratricie, la tribu, et l'organisation gentilice tout entière se convertit en son contraire : d'une organisation de tribus, ayant pour objet le libre règlement de leurs propres affaires, elle devient une organisation pour le pillage et l'oppression de ses voisins ; et par suite ses organismes, d'abord instruments de la volonté populaire, deviennent des organismes autonomes de domination et d'oppression envers leur propre peuple. Mais cela n'eût jamais été possible si la soif de richesses n'avait pas divisé les *gentiles* entre riches et pauvres, si « la différence de propriété à l'intérieur de la même *gens* n'avait point transformé l'unité des intérêts en **antagonisme** des membres de la *gens* » (Marx) ... (*OFPPE*, pp. 150-151)

Cette longue citation montre qu'Engels n'imaginait pas que la guerre puisse avoir d'autre raison que le motif occidental par excellence : la soif de lucre. Et, encore une fois, ou bien il

s'agit d'analyser l'histoire occidentale, et on n'y trouve rien à redire, ou bien il s'agit d'établir une modélisation pour l'humanité entière, et alors d'importants correctifs sont nécessaires : on a vu que les Guaranis ignoraient la cupidité, impossible dans leur société, de même que toute « différence de propriété à l'intérieur de la *gens* ».

Mais cette citation montre également à quel point Engels avait saisi le rôle primordial du facteur guerrier dans le surgissement de l'État, **et de celui-ci dans la formation de classes dominantes** : la noblesse héréditaire dont il fait mention. Sans la dernière phrase citée, et sans les références à la cupidité et à la rapine, l'explication donnée tiendrait toujours debout, et on voit qu'alors, le « scénario » pourrait facilement être transposé au cas des Guaranis.

Plutôt qu'aventurer dès maintenant des conclusions, examinons d'abord une autre anomalie, liée aux Guaranis malgré eux : l'État jésuite du Paraguay.

## IV

### *L'ÉTAT JÉSUISTE DU PARAGUAY*

Le côté artificiel, imposé de l'extérieur, des missions ou « réductions » implantées par les jésuites au Paraguay aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ne nous semble pas un inconvénient dans le cadre de cette étude. Bien au contraire, cette expérience peut être riche d'enseignements pour ceux qui prétendent ne plus laisser les choses se faire d'elles-mêmes, mais peser sur le cours de l'histoire : à leur façon, c'est ce qu'ont fait les jésuites.

Échafaudage très curieux, la réduction gardait des traits de l'économie primitive en même temps qu'elle avait une production marchande, et, pour couronner le tout, un État dont la principale préoccupation était ... le salut des âmes !

Rappelons d'abord pourquoi et comment ces réductions sont nées. À l'époque de la conquête européenne, les jésuites, eux, voulaient réaliser la « conquête spirituelle » des indigènes. Ils se rendirent compte que si on voulait convertir les Guaranis, la première chose à faire était les protéger des chrétiens : le traitement réservé par ceux-ci aux Indiens ne pouvait provoquer qu'une aversion définitive pour tout ce qui venait d'eux, y compris leur religion. C'est pourquoi les jésuites demandèrent et obtinrent, par privilège royal, d'être seuls responsables des Guaranis dans des sortes de réserves d'où seraient formellement exclus les autres Européens. Et il est indéniable que les réductions ont joué un rôle protecteur : la dépopulation y a sévi, comme dans toute l'Amérique après l'invasion européenne, mais dans des proportions que, pour un peu, on serait tenté de qualifier d'« acceptables » par rapport au reste de la colonie. On a les chiffres comparés pour la période allant de 1690 à 1730 au Paraguay : 35% de perte démographique dans les Réductions, près de 92% dans la petite partie du Paraguay qui restait soumise à l'exploitation coloniale classique. Ce rôle protecteur suffit à expliquer pourquoi les Guaranis ont accepté dans leur majorité de jouer le jeu bizarre auquel les conviaient les missionnaires.

Les jésuites durent donc imaginer une société qui, tout en étant un royaume de spiritualité, n'oublierait pas pour autant de donner à manger à ses sujets. Et, chose curieuse, ces professionnels des âmes ont apparemment mieux réussi dans le domaine des corps. Pendant leur siècle et demi d'existence, les réductions ont fait preuve d'une remarquable prospérité et d'un grand dynamisme économique. En revanche, la conversion est toujours restée plutôt superficielle : le chamanisme n'y a jamais disparu.

Il fallait aux jésuites concilier deux impératifs : « civiliser » les Guaranis, pour leur rendre accessible le message d'une religion née au royaume de la propriété privée, et les faire vivre assez convenablement pour qu'ils aient envie de rester dans les réductions et non de rejoindre leurs frères restés libres dans la forêt.

Il n'est donc pas étonnant que les missions aient présenté une allure passablement hétéroclite par rapport aux sociétés connues : les jésuites ont dû inventer quelque chose qui soit compatible avec leurs objectifs, lesquels étaient parfois contradictoires, on va le voir.

Un de leurs premiers soucis a été, par exemple, d'imposer la famille monogamique occidentale. Les réductions ont représenté pour les Guaranis un brutal bouleversement dans l'habitat, en passant sans transition de la grande maison commune à la petite maison individuelle. D'autre part, les missions bouleversaient aussi la coutume par leur taille :

abritant en moyenne quatre à cinq mille personnes, elles obligeaient à cohabiter des lignages qui n'avaient aucun lien entre eux. Tout cela rendait impossible le maintien du fonctionnement traditionnel de la communauté villageoise guaranie.

Mais l'organisation générale de la production, elle, devait éviter une rupture trop profonde avec les habitudes des Indiens, sous peine d'être inefficace. Aussi les jésuites en gardèrent-ils le principe communautaire. Le travail de la terre se faisait, pour l'essentiel, en commun, et les fruits du travail étaient redistribués à tous. Les jésuites ayant inventé de nouveaux « besoins », à commencer par celui de vêtements, qui supposait la culture et l'élaboration du coton, il y avait plus de travail qu'aux temps de l'indépendance. De plus, les jésuites développèrent l'artisanat, et cela à l'occidentale : par spécialisation de certains individus, qui étaient donc détachés de la production alimentaire directe. Mais, les produits de cette activité étant d'intérêt général, ils étaient redistribués de la même façon que les produits alimentaires, en fonction des besoins de chaque foyer, et en l'absence totale de monnaie et de marché.

Cette économie planifiée avant la lettre a secrété également d'autres activités. Il fallait des « fonctionnaires » pour tenir la comptabilité et la gestion des stocks, assurer la redistribution des denrées, etc., et aussi pour instruire les enfants puisque la scolarisation élémentaire était générale pour les garçons. Les Guaranis des missions se répartissaient donc en trois groupes sociaux : agriculteurs, artisans et fonctionnaires, embryons de classes sociales, mais qui, à cause du système communautaire et centralisé, ne suivaient guère leur propre logique de développement. S'il y avait bien une très nette division du travail, elle ne se cristallisait pas en classes sociales à intérêts divergents.

À cet étrange « communisme », les jésuites combinèrent des traits d'économie marchande. Les réductions ne produisaient pas tout ce dont elles avaient besoin, en particulier l'indispensable matière première qu'était le fer, ni... les hosties et le vin de messe ! Aussi, pour financer les achats à l'extérieur, les jésuites s'attachèrent-ils à dégager des excédents de production commercialisables en dehors des réductions. Ces « exportations » consistèrent essentiellement en maté et en produits d'artisanat. Mais il faut remarquer que malgré l'incontestable succès de cette politique commerciale, les jésuites ne se sont pas laissé entraîner par la logique marchande : ces exportations n'ont jamais constitué plus que l'indispensable complément à la production des réductions, qui visait autant que possible à l'autosuffisance.

D'autre part, les missionnaires tentèrent, mais sans grand succès cette fois, de transformer les Guaranis agriculteurs en petits producteurs individuels. À côté du secteur communautaire, ils créèrent un secteur bâtard, semi-privé. À chaque foyer était attribué un lopin, qui restait propriété de la réduction, mais dont la récolte allait au foyer qui la cultivait. Les jésuites s'étaient inspirés de traditions andines (voir le chapitre suivant), mais à vrai dire en les vidant de leur contenu. Leur projet était d'arriver à assurer par ce secteur individuel la production strictement alimentaire. Mais ce fut un échec cuisant, apparemment pour deux raisons. La première était que cela ne cadrerait absolument pas avec la mentalité guaranie, et la seconde que le système jésuite était si bien parvenu à décerveler les Indiens qu'ils en avaient oublié que, pour planter, il faut des semences. De nombreux témoignages de missionnaires, surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, insistent sur l'incurable « imprévoyance » des Guaranis qui, si on les laissait faire, consommaient leur maïs jusqu'au dernier grain, sans mettre de côté de quoi semer l'année suivante. Comment un peuple de tradition agricole peut-il en arriver à effacer de sa mémoire collective un acquis aussi élémentaire ?

Il est probable que la réponse se trouve dans le fonctionnement politique des missions, c'est-à-dire dans l'implacable État policier qu'avaient mis sur pied les jésuites.

On peut en donner dès maintenant un résumé brutal, mais pas caricatural : en face de quatre ou cinq mille Indiens, dans chaque réduction, **tout le pouvoir** était concentré dans les mains des deux missionnaires. Et comme eux-mêmes faisaient partie d'un ordre fortement hiérarchisé, on peut aller plus loin : tout le pouvoir, sur l'ensemble du Paraguay de l'époque, était concentré dans les mains du Provincial des jésuites.

L'existence officielle d'« autorités » indiennes ne parvenait pas à masquer cette réalité crue. Ces « autorités », par une manière de synthèse des coutumes guaranies et du droit espagnol — censé s'appliquer dans les missions — étaient constituées par les *mburuvicha* des différents villages regroupés dans la réduction. L'ensemble de ces chefs formait une sorte de conseil municipal, le *cabildo*, qui élisait en son sein un *corregidor* (maire), des adjoints, des juges et un chef de police, et prenait l'avis des « techniciens », les fonctionnaires responsables des stocks et des ateliers. Ces dignitaires avaient droit à quelques privilèges de pur prestige (vestimentaires, par exemple), ce qui était assez conforme à la tradition guaranie. Mais ils jouissaient également d'un autre privilège plus lourd de conséquences : leurs enfants, scolarisés à part et à un degré beaucoup plus poussé que le commun, fourniraient les futurs fonctionnaires. Cela aurait pu, à la longue, déboucher sur la naissance d'une caste de « mandarins » ou une espèce de « nomenklatura ».

Mais ce qui a sans doute freiné l'essor de ce processus, c'est que cette caste en devenir n'était associée au pouvoir que pour la façade. Le *cabildo*, quand il prenait des décisions, le faisait sous la dictée des jésuites. Les juges leur demandaient quelle sentence prononcer, en application de lois qui étaient édictées par le Provincial de l'ordre. Toutes les orientations économiques, et notamment l'affectation du réinvestissement des bénéfices des exportations, étaient du domaine exclusif des missionnaires. Les éventuelles décisions militaires aussi (les réductions étaient puissamment organisées pour l'autodéfense), et les jésuites ne se séparaient à aucun moment des clés de l'armurerie. Et si jamais un aspect manquait dans cette énumération, ce serait qu'on l'a oublié !

Les prétendues « autorités » indiennes n'étaient donc au mieux qu'une partie, et pas la plus décisive, des courroies de transmission mises en place par les jésuites pour faire appliquer leurs ordres. L'essentiel de l'appareil d'État jésuite était constitué de tout un réseau de chefaillons et de mouchards : contremaîtres pour le travail, chefs d'îlots pour les habitations, *celadores* (surveillants) pendant les nombreuses activités religieuses, sentinelles chargées en principe de prévenir les dangers extérieurs, mais qui rapportaient directement aux jésuites les plus minimes incidents survenus à l'intérieur.

Il n'existait pas de force armée séparée et permanente : l'« armée guaranie » — qui constituait la principale puissance militaire de la région — était une « armée populaire » composée par les habitants des réductions, soit dans leur ensemble, au moment des grandes alertes, soit à tour de rôle pour les tâches quotidiennes. On n'a pas pu éclaircir tout à fait un doute, mais qui ne porte guère que sur un détail : existait-il ou non un peloton permanent autour de l'*alguacil* (chef de police) ? Si c'était le cas, il était fort réduit, de l'ordre de la demi-douzaine au maximum ; mais apparemment il s'agissait là encore de Guaranis « de base » officiant par roulement.

Et pourtant, même en l'absence de cet organe essentiel, il n'y a aucun doute possible : l'État jésuite en était bien un, avec tout le reste de ses organes, y compris la prison. Car les jésuites avaient réalisé le rêve de tout régime : la force de coercition se trouvait en chacun des Guaranis, devenu son propre flic et celui de ses voisins. Par un de ces prodigieux tours de passe-passe dont ils étaient capables, ils avaient réussi à s'appuyer sur la vieille coutume guaranie de respecter les règles communes qui garantissaient l'égalité et la liberté, alors qu'à présent c'étaient eux qui fixaient ces règles, et pas vraiment dans une optique libertaire. Les

réductions étaient le royaume de Dieu sur la terre, il n'y avait donc aucune distinction entre délit (social) et péché (religieux). Le « pécheur » avait donc « intérêt » à se dénoncer lui-même : expier sa faute tout de suite lui épargnait des comptes à rendre dans l'au-delà. Et s'il ne le faisait pas de sa propre initiative, c'était « charité » que de le faire à sa place et de lui éviter ainsi la damnation ! Ainsi, délation et auto-délation assuraient la bonne marche de cet État totalitaire, au sens propre du mot.

Tout était prévu pour une surveillance de tous les instants, depuis le plan suivant lequel était construite la réduction, jusqu'à l'emploi du temps qui ne laissait pas une minute de liberté : à chaque moment et pour toute activité, les Guaranis étaient jalousement encadrés. Jamais, au grand jamais, ils n'avaient la possibilité de prendre une initiative.

Cette fois encore, on va trouver quelques ressemblances et de grosses discordances avec le schéma d'Engels. Car s'il y avait incontestablement un État — et quel État ! — il n'y avait pas d'exploitation au sens strict du terme, c'est-à-dire d'appropriation par les missionnaires de la plus-value produite par le travail des Guaranis.

Contrairement aux affirmations d'un Voltaire, les jésuites n'ont jamais exploité les Guaranis pour enrichir leur ordre, ni pour autre chose, d'ailleurs. Le produit du travail des Indiens revenait intégralement aux Indiens, même si c'était parfois de façon un peu particulière. Toute la production destinée à la subsistance (alimentation, vêtements, outils...) était redistribuée aux habitants, à l'exception, bien entendu, des semences pour les futures récoltes. Les jésuites payaient leur propre entretien grâce au salaire que leur versait leur ordre, et n'exigeaient pas de travail gratuit pour leur service personnel. Tous les bénéfices tirés du commerce extérieur étaient réinvestis dans les réductions jusqu'au dernier centime. Autrement dit, tout ce que produisait la communauté revenait à la communauté, et les livres de comptes montrent que les jésuites étaient là-dessus d'une honnêteté scrupuleuse ... à leur manière !

Car s'ils ne dépossédaient pas la communauté du fruit de son travail, c'étaient eux, et eux seuls, qui décidaient de ce qui était bon pour la communauté, et donc de ce à quoi devaient être utilisés les bénéfices. Et quand ils les consacraient à importer d'Espagne vin et huile de messe, hosties et encens, c'était bien dans leur esprit pour le bénéfice de la communauté tout entière, mais on a aussi le droit de considérer que dans ce cas-là, on forçait peut-être un peu la main à la communauté... On voit bien qu'ici le problème essentiel n'était pas un problème économique, l'exploitation, mais un problème politique : la démocratie économique.

L'absence d'exploitation pourrait confirmer un aspect du schéma d'Engels. Il écrivait en effet :

...En second lieu vient l'institution d'une **force publique** qui ne coïncide plus directement avec la population s'organisant elle-même en force armée. Cette force publique particulière est nécessaire parce qu'une organisation armée autonome de la population est devenue impossible depuis la scission en classes. (*OFPPE*, p.156)

On comprendrait alors cette anomalie de l'État jésuite qu'était l'absence de force publique séparée : s'il n'y avait pas d'exploitation, on peut penser qu'il n'y avait pas non plus dans cette société

une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. (*ibid.*, p.156)

Mais cette « confirmation » sur un détail soulève alors une énorme contradiction, puisque, selon Engels, ce sont précisément ces oppositions inconciliables qui engendrent l'État dans son ensemble, et pas seulement sa force armée, qui n'en est qu'un attribut. Dans ce cas, l'État jésuite n'aurait eu aucune raison d'être.

Il est tentant de chercher à éluder cette contradiction en invoquant le côté absolument artificiel, atypique et exceptionnel de l'État jésuite. Mais cela ne nous semble guère satisfaisant. D'abord parce que toute exception, qu'on le veuille ou non, infirme la règle. Ensuite parce que cette exception-là a quand même fonctionné un siècle et demi, soit deux

fois plus que l'URSS. Enfin et surtout parce que si on considère comme exceptionnel le fait de ne pas laisser jouer les mécanismes sociaux « naturels » et d'agir consciemment sur eux pour les modifier, alors il ne faut pas non plus s'appuyer sur l'analyse d'Engels pour mener à bien le bouleversement social que nous voulons. Car cela aussi est exceptionnel, atypique et artificiel. (À ce propos, rappelons que si certaines formulations de Marx et Engels avaient pu laisser entendre que le communisme était la suite « naturelle » du capitalisme, Lénine a clairement levé toute ambiguïté, notamment dans *L'État et la révolution* : le communisme est bien l'aboutissement de l'histoire de l'humanité, mais il ne viendra pas tout seul). Remarquons encore que l'aspect « artificiel » (révolutionnaire) et « exceptionnel » (trois petits mois d'existence) n'a pas empêché Marx ni Lénine de raisonner à partir de la Commune de Paris.

Il nous paraît donc tout à fait intéressant d'étudier cette expérience de bouleversement social et de « construction d'un monde meilleur ». Il est certain que celui dont nous pouvons rêver n'a pas grand chose à voir avec ce qu'avaient imaginé les jésuites. Mais les réductions du Paraguay constituent néanmoins une expérimentation *in vivo* de société rompant volontairement avec la logique du profit et de la propriété privée. On n'a sans doute rien à perdre, et peut-être des enseignements à gagner, à observer tout cela d'assez près.

Or, cette étrange mixture de « communisme » et de dictature de fer est particulièrement instructive. Car s'il n'y avait pas d'exploitation, cela ne tenait pas aux structures communautaires de la société mise en place par les jésuites, mais uniquement au fait que ce groupe social dirigeant — atypique, on en convient — ne plaçait pas son intérêt dans le profit matériel. On en a eu la preuve très vite après 1768, date de l'expulsion des jésuites du Paraguay. Les réductions n'ont pas été dissoutes, on n'a pas touché un cheveu de leur structure, on s'est contenté de nommer à la place des deux jésuites de chaque mission un prêtre d'un autre ordre et un administrateur civil. Et l'exploitation est apparue aussitôt. Le système mis en place par les jésuites permettait, tel quel, aux administrateurs civils — en complicité ou pas avec les prêtres — non seulement d'empêcher les bénéfices du commerce extérieur, mais aussi de s'enrichir sur la production alimentaire. Sous les jésuites, on a dit que celle-ci était centralisée, puis redistribuée petit à petit, et intégralement ; à présent, les nouveaux administrateurs pouvaient ne redistribuer aux Guaranis qu'une ration de survie et faire du profit en revendant le reste à l'extérieur, ce dont ils ne se privèrent pas. Cela sonna le glas des réductions : apparemment, les Indiens parvenaient à supporter le totalitarisme théocratique, mais pas la spoliation. Le principal intérêt qu'ils avaient trouvé dans les missions était précisément de les protéger de la féroce exploitation coloniale qui sévissait au dehors. Cette protection disparaissant, ils désertèrent les réductions à un rythme vertigineux, et elles disparurent en quelques années à peine.

On observe, ici encore, une nouvelle facétie du « facteur subjectif ». Dans le cas des missions du Paraguay, c'est bien lui qui, du jour au lendemain, a empêché l'exploitation puis l'a permise. Cet exemple semble bien indiquer que, pour juger du caractère communautaire, collectiviste ou communiste d'une société, **et des garanties pour qu'elle le demeure**, il ne suffit pas de regarder son économie. Il faut encore observer son fonctionnement politique : qui décide ? Si c'est la collectivité, il y a quelques garanties ; si ce n'est pas le cas, il n'y en a plus aucune.

## V

### LE MONDE ANDIN

#### A.- QUESTIONS DE MÉTHODE

Ici encore, on va devoir commencer par quelques considérations de méthode ; le monde andin précolombien, qu'on appelle en Occident l'« empire inca », et dont le vrai nom est *Tawantinsuyu*, est nettement plus connu que la société guaranie. Cela ne signifie pas qu'il soit **mieux** connu. On est ici dans le domaine des historiens, qui se sont donné des règles différentes de celles de l'anthropologie. Pour la science historique occidentale, seules sont recevables les informations tirées de documents graphiques. Or à peu près tous les écrits dont on dispose dans ce cas viennent de l'extérieur de ce monde, de ses ennemis et destructeurs. Imaginons un instant que pour connaître la culture des Noirs du sud des États-Unis on ne dispose que de tracts du Ku Klux Klan, et on aura une idée de la façon dont on « connaît » le Tawantinsuyu. Engels remarquait déjà à propos des Aztèques, dans une note à *L'origine de la famille...* :

Morgan soumet pour la première fois à la critique historique les récits des Espagnols, d'abord pleins de méprises et d'exagérations, plus tard nettement mensongers [...] Leur constitution, autant que les récits déformés permettent de le reconnaître, correspondait à ceci : une confédération de trois tribus, qui en avaient obligé un certain nombre d'autres à leur verser des redevances, et qui était régie par un conseil fédéral et par un chef militaire fédéral ; les Espagnols firent de ce dernier un « empereur ». (*OFPPPE*, note p. 101)

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la justesse de l'appréciation d'Engels sur la société aztèque ; il a au moins entièrement raison sur une chose : on ne peut en aucun cas faire confiance aux témoignages des conquérants. C'est pourtant sur eux que les historiens occidentaux, prisonniers de leurs propres règles, fondent tout leur travail.

L'absence de documents graphiques émanant des intéressés eux-mêmes s'explique par deux raisons. D'une part, le véhicule principal de la transmission du savoir dans le monde andin restait très largement la voie orale ; c'est d'ailleurs toujours vrai aujourd'hui. D'autre part, il existait aussi une forme très particulière d'écriture, les *quipus*, ensembles de cordelettes dont la disposition, la couleur, les nœuds, produisaient un sens. Ce système, qui a sans doute été conçu pour enregistrer des données statistiques, était capable aussi de noter la parole. Mais les *quipus* ont été systématiquement détruits par les envahisseurs espagnols, et l'art de les utiliser, qui était apparemment l'apanage d'une élite de lettrés, s'est perdu.

Quant aux conquérants, dans bien des cas, ils pouvaient d'autant moins comprendre ce monde si différent du leur que leur propre niveau intellectuel était affligeant : Francisco Pizarro, chef des conquérants du Pérou, était analphabète. De plus ils ne voulaient pas le comprendre, tantôt par simple mépris, tantôt parce que cela les arrangeait. Quelques-uns parmi les envahisseurs se sont tout de même montrés plus curieux et moins bestiaux. Il s'agissait en général de gens d'Église, plus instruits, qui ont essayé de décrire honnêtement ce qu'ils voyaient, et même parfois de recueillir par écrit des témoignages oraux concernant les traditions andines. Mais là encore, ils l'ont fait à travers le filtre de leur propre culture : l'obligation de traduction peut engendrer à elle seule bien des déformations, et les valeurs de la société féodale, enracinées depuis mille ans en Europe, marquaient assez leur esprit pour provoquer d'autres distorsions.

Il n'existe que deux témoignages écrits légèrement postérieurs à la conquête qu'on peut considérer comme venant de l'intérieur de cette culture, ceux de deux métis fils de conquérants espagnols et de femmes indiennes : Inca Garcilaso de la Vega et Felipe Guamán Poma de Ayala. Mais la démarche même du premier donne certaines limites à sa crédibilité. Tout son propos consiste à essayer — ce sera en vain ! — de faire reconnaître par la société coloniale sa double noblesse, celle qu'il tient de son père, *hidalgo* castillan, et celle qui lui vient de sa mère, « princesse » Inka. Aussi a-t-il tendance à présenter l'État incaïque sous un jour acceptable, et si possible flatteur, pour des chrétiens européens du XVII<sup>e</sup> siècle. Le seul qui, malgré son père, opte sans équivoque ni concessions pour l'identité indienne est Guamán Poma (*Waman* : faucon, et *Puma* : lion américain, en langue quechua), qui, dans sa *Nueva corónica y buen gobierno* adressée au roi d'Espagne, écrivait notamment :

Les yndiens sont propriétaires naturels de ce royaume et les espagnols naturels d'Espagne ici dans ce royaume sont étrangers...

et encore :

Sans les yndiens Vostre Magesté ne vaut mie.

(On a essayé de donner dans notre traduction une idée de l'orthographe personnelle et insoumise de Guamán Poma.)

Mais la publication de l'œuvre de Guamán Poma a dû attendre trois siècles (1936) et a été réalisée par l'Institut... d'Ethnologie, et non d'Histoire, de l'Université de Paris.

Bref, il y a peu à sauver dans les ouvrages des historiens occidentaux. La très estimable *Vision des vaincus* de Nathan Wachtel (NRF, Gallimard) est sans doute ce qui peut aller le plus loin sans sortir des règles universitaires.

Il existe pourtant certains moyens d'apporter des correctifs à ces témoignages des envahisseurs. Ici, le vieux réflexe matérialiste élémentaire qui consiste à commencer par étudier la société avant d'examiner son État se montre encore une fois fort efficace. Car la société andine survit partiellement aujourd'hui encore, même si la colonisation l'a privée du cadre qui lui donnait sa pleine cohérence. Nombreuses sont les communautés indiennes du Pérou, de Bolivie, d'Équateur, et de certaines régions d'Argentine ou du Chili qui perpétuent jusqu'à nos jours au moins les principes essentiels d'une organisation sociale elle-même antérieure à l'ère Inca. Les étudier renseigne aussi sur le passé, et permet souvent d'éclaircir des points restés obscurs pour les historiens.

D'autre part, il arrive aux Indiens d'aujourd'hui de s'exprimer dans une langue qui nous soit accessible. Et on apprend alors bien des choses si, laissant un moment de côté les lieux communs comme « le proverbial silence de l'Indien », on daigne les écouter ou les lire.

Puisqu'on n'avait aucune raison, dans le cadre de ce travail, de se sentir lié par les règles universitaires et les cloisons étanches qu'elles dressent entre les disciplines, on a essayé d'exploiter tous les types de sources d'information, écrites ou orales, passées ou contemporaines, historiques, ethnologiques, littéraires, aussi bien que militantes. Il nous a semblé que cette méthode hétérodoxe de recoupements en tous sens était celle qui permettait d'arriver à l'approximation la plus raisonnablement satisfaisante. On verra qu'elle ne nous a pas permis de trancher sur tout et qu'on garde des doutes sur certaines questions. Mais elle donne déjà bien assez de matière pour raisonner sur le sujet de ce travail : la genèse de l'État et ses rapports avec l'exploitation.

Pour les sources écrites indiennes contemporaines qu'on a utilisées, il faut signaler particulièrement la revue *Pueblo indio* (« Peuple indien ») du Conseil Indien d'Amérique du Sud (CISA), publiée au Pérou, et le très intéressant mémoire de DEA de Nolasco J. MAMANI B. : *Le rapport espace-temps en Espagne et au Tawantinsuyu au XVI<sup>e</sup> siècle* (Université Paris-I, UER de Philosophie, 1987-88).

## B.- PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Expliquons d'abord pourquoi on a choisi l'expression vague de « monde andin ». Il nous a semblé que c'était celle qui rendait le mieux compte de cet énorme ensemble aux mille facettes qu'était le Tawantinsuyu.

Il s'étendait sur une aire géographique considérable, comprenant à peu près le Pérou, la Bolivie et l'Équateur actuels moins leurs Amazonies respectives, et aussi la moitié nord du Chili et le quart nord-ouest de l'Argentine, soit près de trois millions de kilomètres carrés. Si les Andes lui donnaient son unité territoriale, il est bon de préciser qu'elles comprennent en réalité plusieurs milieux géographiques assez distincts : désert côtier, cordillères occidentale et orientale séparées par le haut-plateau central (la *puna*), vallées chaudes et humides (*yungas*)

...

À cette diversité géographique s'ajoutait une diversité humaine bien plus grande encore. Toute cette zone avait donné naissance à plusieurs civilisations à des époques et des endroits divers. Elle était habitée par une véritable constellation de peuples et nations aux langues et cultures particulières. Il existait cependant certains facteurs d'unité : la plupart de ces cultures étaient fondées sur l'agriculture, et on trouvait quand même une majorité de peuples se répartissant entre deux grandes familles linguistiques, d'ailleurs parentes entre elles : le quechua (la langue des Incas) et l'aymara, majoritaire dans l'actuelle Bolivie. Autre puissant facteur d'unité : malgré d'éventuelles variantes locales, une même forme d'organisation sociale communautaire avait triomphé dans toute la zone.

Le Tawantinsuyu proprement dit, c'est-à-dire l'État incaïque, est apparu relativement tard sur ce substrat. On estime en général que l'ère Inca a duré environ deux ou trois siècles jusqu'à la conquête espagnole, ce qui la ferait commencer au XIII<sup>e</sup> ou au XIV<sup>e</sup> siècles. Ce point reste, il faut le dire, un peu nébuleux. Mais les estimations les plus généreuses ne la font jamais remonter, de toute façon, au-delà du XI<sup>e</sup> siècle.

Le nom du Tawantinsuyu est formé sur les racines *tawa* (quatre), *inti* (le soleil) et *suyu* (côté). Trois de ces « Quatre côtés du soleil » portaient les noms des peuples qui, au départ, avaient servi de frontières à la confédération pour s'y intégrer plus tard : les Chinchays au nord, les Kollas au sud, les Antis (dont les Andes perpétuent le nom) à l'est. La frontière du quatrième *suyu*, le « Côté des Condors », était l'Océan Pacifique. Au centre de tout cela la capitale, Cuzco, « nombril du monde », ville monumentale défendue par l'impressionnante forteresse de Saqsawaman, et d'où partait tout un réseau de routes qui n'avaient rien à envier aux voies romaines.

Contrairement aux définitions archaïques d'Engels, qui range les « anciens Péruviens » dans le « stade moyen de la barbarie », tout le monde est d'accord aujourd'hui pour parler à leur propos de civilisation, au même titre qu'on en parle pour tout ensemble humain capable d'organisation à grande échelle et ayant laissé un grand nombre de monuments. Toutefois, si on s'en tient à l'outillage pour définir un niveau de développement, comme on le fait la plupart du temps en Occident, on ne peut qualifier cet outillage que de « néolithique », puisqu'il cantonnait l'usage des métaux — du cuivre, en l'occurrence — à quelques outils très spécialisés et peu répandus : burins et crampons de tailleurs de pierre... La métallurgie du cuivre, de l'étain, de l'or et de l'argent était connue et pratiquée, mais réservée avant tout à des usages décoratifs ou religieux ; celle du fer était inconnue. Et cela montre déjà l'une des

contradictions que l'on va étudier par la suite : comment se contenter d'une seule et même définition pour rendre compte de deux sociétés à l'évidence aussi différentes que celle des Guaranis et celle du Tawantinsuyu ? Comment un peuple censément « préhistorique » a-t-il pu produire des réalisations équivalentes à celles des grandes civilisations « historiques » de l'Antiquité méditerranéenne ? Comment un peuple « préhistorique » pouvait-il, à la veille de la conquête espagnole, parvenir à une productivité du travail agricole nettement supérieure à celle de l'Espagne ?

Une grande partie de la réponse apparaîtra avec l'étude de l'organisation sociale du Tawantinsuyu.

## C.- LA SOCIÉTÉ ANDINE

On le disait plus haut, il subsiste encore aujourd'hui, malgré cinq siècles de colonisation européenne, de nombreuses communautés qui perpétuent l'antique organisation sociale andine. Leur persistance est sans doute un signe supplémentaire du profond enracinement de ce type de société. Les éventuelles modifications apportées par les Incas au système ancestral étaient récentes à l'échelle de l'histoire, donc plus fragiles. Elles ont pu disparaître. Le système lui-même, en revanche, assis par un ou plusieurs millénaires de tradition, a pu se maintenir dans ses principes essentiels.

D'abord une petite précaution : les dénominations des différentes institutions ou coutumes varient selon l'aire linguistique, et même parfois selon les terroirs, et il arrive qu'elles aient varié également dans le temps. On a choisi ici celles qui nous semblaient les plus généralisées. Mais que le lecteur averti de ces questions ne s'étonne pas si les appellations utilisées ici ne correspondent pas toujours exactement à celles qu'il connaît. De toutes façons, ce travail n'a aucune prétention ethnographique, ce sont les grandes lignes du fonctionnement de la société qui nous intéressent ici.

La cellule de base de la société était l'*ayllu*, communauté dérivant de lignages anciens, mais les reléguant au statut de simple référence mythique. Tous les membres d'un *ayllu* étaient en effet censés descendre d'un couple d'ancêtres communs. Les mariages s'effectuant à l'intérieur même de l'*ayllu*, cette descendance se perpétuait automatiquement. Cela suffirait à démontrer, selon les affirmations d'Engels, que l'*ayllu* n'était pas, ou n'était plus une *gens*. Il écrit en effet, à propos des Iroquois :

[...] 3° Aucun membre n'a le droit de se marier dans le sein de la *gens*. Telle est la règle fondamentale de la *gens*, le lien qui la maintient unie ; c'est l'expression négative de la très positive parenté consanguine, qui seule fait que les individus qu'elle comprend deviennent une *gens*. Par la découverte de ce simple fait, Morgan a dévoilé pour la première fois la nature de la *gens*. (OFPPE, p. 83.)

Mais on est pris par le doute : la référence aux ancêtres communs, même lointaine, a bien l'air d'indiquer une origine gentilice de l'*ayllu*, et la tradition endogamique semble remonter à la nuit des temps. Engels ne serait-il pas, encore une fois, un peu trop catégorique ?

En tous cas, il subsistait — et subsiste encore — une trace de cette dualité d'origine par la répartition des membres de l'*ayllu* en deux « moitiés » (*saya*). Chacune perpétuait le souvenir de l'un des deux ancêtres, en associant les caractéristiques qui, dans la pensée andine, vont ensemble. La moitié « père » est aussi celle du côté droit et du haut, d'où son nom de *hanansaya* (« moitié d'en haut »), l'autre est le côté féminin, gauche et bas : *urinsaya* (« moitié d'en bas »). Ces dénominations quechuas ont leur correspondance en pays aymara : *araqasaya* et *manqhasaya* respectivement. Signalons que dans le système de pensée andin cette répartition ne suppose en aucun cas une hiérarchie, car le haut n'est pas plus « supérieur » au bas — si on ose dire — que le masculin ne l'emporte sur le féminin : il s'agit de ces couples indissolubles de contraires-complémentaires indispensables l'un à l'autre pour former le tout.

La tradition quechua en matière de filiation montre assez que celle-ci ne jouait plus le rôle de charpente de la société : rien que pour contredire la théorie d'Engels sur les significations sociales respectives du « droit maternel » et du « droit paternel », elle se faisait... en ligne maternelle pour les filles et en ligne paternelle pour les garçons ! Il semblerait que chez les Aymaras, c'était plutôt la tendance patrilinéaire qui l'emportait. Mais de toutes façons, à

l'intérieur même de chaque aire linguistique, il pouvait se présenter des variantes dans ce domaine.

En revanche, le système communautaire se retrouvait partout, quel que soit le modèle de filiation adopté, ce qui montre bien que ce n'était plus depuis longtemps le critère du lignage qui servait à structurer la société. Le vrai lien, c'était l'appartenance à l'ayllu, par l'intermédiaire de l'une de ses « moitiés ». Signalons à ce propos qu'à la place de cette répartition binaire, on trouvait parfois un modèle ternaire : « côté droit », « côté gauche » et « milieu » ; mais cela ne changeait guère les grands principes du fonctionnement général de l'ayllu.

Communauté agro-pastorale, l'ayllu disposait d'un territoire déterminé par la tradition : la *marka*. Deux précisions s'imposent. La première est que ce territoire n'était pas d'un seul tenant, car chaque ayllu disposait de terres situées aux différents étages écologiques dont on parlait au début. La seconde, c'est qu'on emploie intentionnellement le verbe « disposer », et non « posséder ». Car la notion de propriété de la terre était strictement inconnue, comme contraire à toute la pensée andine. Les humains, comme tout ce qui existe en ce monde, ne sont que les humbles fils reconnaissants de la généreuse *Pachamama*, « Notre Mère la Terre ». L'idée même de la posséder serait à tout le moins fort outrecuidante. Et si on signale ici cet aspect idéologique, qui peut sembler vain, ou en tous cas secondaire, à plus d'un marxiste, c'est qu'il avait des répercussions déterminantes sur le développement des forces productives, dont on reparlera plus loin.

Décidément de fort mauvaise volonté vis-à-vis des futurs chercheurs occidentaux, les Indiens des Andes n'avaient pas le moindre respect pour la si commode distinction entre l'économique, le politique et le religieux. Aussi, pour exposer le fonctionnement de l'ayllu typique, on va être obligé de parler de ces différents aspects en même temps.

La vie de l'ayllu était régie par les quatre grands principes suivants : 1) entraide et solidarité ; 2) rotation des tâches et des responsabilités ; 3) démocratie directe ; 4) contrôle populaire, partage et équilibre des « pouvoirs ».

Chaque « moitié » de la communauté élisait chaque année en assemblée générale de *saya* ses autorités, sous la forme d'un conseil de sages. Ses membres sont appelés aujourd'hui du terme hispano-quechua de *varayoc*, du nom de la canne (*vara*, en espagnol) qui est l'emblème de leur charge. Deux variantes pouvaient alors se présenter : dans un cas, chaque « moitié » élisait, en plus du conseil des *varayocs* et pour un an également, un « président » ; dans l'autre cas, après avoir élu séparément leurs conseils, les deux « moitiés » se rejoignaient en assemblée générale de l'ayllu pour élire un seul « président ». Celui-ci est appelé tantôt *mallku* (condor), tantôt en espagnol *alcalde* (maire, ou, autrefois, juge). De toutes façons, que l'ayllu ait un ou deux mallkus, il avait toujours deux conseils (ou trois dans les cas d'ayllus à trois sections). Les tâches de ces autorités étaient essentiellement d'organiser les travaux collectifs et d'arbitrer les litiges. Autrement dit, elles étaient garantes du bon fonctionnement et de la cohésion de l'ayllu, et la rotation annuelle empêchait toute possibilité de prendre goût au pouvoir et toute tentation d'en abuser. Un mallku ne pouvait prendre de décision sans l'accord des *varayocs* des deux « moitiés », qui pouvaient toujours en appeler à l'assemblée générale si un désaccord grave surgissait. En même temps que ces autorités politiques étaient également élus des mandataires religieux, en particulier ceux qui seraient responsables pour l'année de l'organisation des différentes fêtes ; on les appelle aujourd'hui du nom espagnol de *mayordomos* (marguilliers).

Mais pour tous les actes décisifs, l'autorité suprême était l'assemblée générale de l'ayllu (*hatun kamachiku*). C'était elle qui, tous les ans, révisait et réajustait l'attribution des parcelles à chaque foyer en fonction des nouveaux besoins : naissance, décès, installation d'un

nouveau foyer... Car dans ce système globalement collectiviste, l'individu ne disparaissait pas. Une part des terres était en effet consacrée à l'usage personnel des membres de l'ayllu. Chaque unité domestique avait droit à l'usufruit d'une parcelle déterminée des terres de la *marka*, même s'il s'agissait d'un invalide ou de quelqu'un momentanément absent. Une autre part des terres de l'ayllu restait à usage collectif. Elle était destinée à la constitution de réserves communautaires, ainsi qu'aux pâturages, les troupeaux de lamas et d'alpacas étant généralement propriété communale.

Mais cette seule répartition des terres ne suffit pas à donner une idée exacte du mode de production andin. Pour le saisir dans son ensemble, il faut tenir compte des trois institutions qui présidaient au travail, l'*ayni*, la *mink'a* et la *mit'a*.

L'*ayni* était un système d'entraide, de prestation réciproque de travail pour la culture des parcelles attribuées à chaque foyer. On se mettait d'accord avec les voisins pour qu'ils viennent vous aider, à charge de revanche, bien entendu. Il s'agissait, on le voit, d'accords « privés », mais néanmoins systématiques et généralisés : personne ne restait seul pour cultiver sa parcelle. Les invalides, qui ne pouvaient rendre le même service qu'on leur avait prêté, en rendaient d'autres à leur portée ; le principe fondamental, celui de réciprocité, était ainsi respecté. Les jésuites du Paraguay avaient « oublié » cet aspect essentiel quand ils s'étaient inspirés du système andin pour attribuer un lopin individuel à chaque Guarani agriculteur des réductions. C'est pourtant l'*ayni* qui, tout en n'ignorant pas l'individu, empêche que ne se créent des inégalités et que la communauté n'éclate en intérêts privés séparés, voire opposés.

La *mink'a*, elle, était l'obligation pour tous de participer aux travaux d'intérêt général. Organiser la *mink'a* était la tâche principale des autorités politiques dont on a parlé. Cela concernait par exemple l'entretien des chemins et des réseaux d'irrigation, ou encore la culture des parcelles de ceux que la communauté avait envoyés en mission, et celle des terres publiques. Il arrive aujourd'hui que le mot *mink'a*, parfois hispanisé en *minga*, désigne quelque chose qui ressemble à l'*ayni* et le complète ; on appelle alors les travaux collectifs du nom espagnol de *faena*. Mais quel que soit le nom qu'on lui donne, l'institution, elle, demeure. Elle est un peu le paiement de la cotisation qui fait de chacun un membre de l'ayllu et lui donne le droit de profiter des avantages communautaires.

Enfin la *mit'a* avait pour fonction essentielle d'assurer la rotation des tâches dans l'intérêt collectif. En effet, la vie économique de l'ayllu était déjà suffisamment complexe pour obliger à une certaine division du travail. Mais cette division se faisait sur une base diamétralement opposée à celle qui avait prévalu en Occident. Au lieu de cantonner chaque individu à un certain type de travail pour le restant de ses jours, la règle était au contraire que chacun aurait à accomplir dans sa vie tous les types de tâches existant dans la communauté. Cela était vrai aussi bien pour les travaux jugés pénibles (ceux des mines, ou la recherche de combustible qui, pour les communautés de la *puna*, supposait souvent de longs voyages...) que pour les fonctions chargées de prestige : *varayoc*, *mayordomo*, *mallku* ... Pour reprendre une idée exposée par Nolasco Mamani dans son mémoire, alors que l'Occident avait opté pour une division du travail d'ordre spatial, dans le Tawantinsuyu cette division était d'ordre temporel.

On distinguait en gros trois types de travaux : ceux qui reposaient avant tout sur la force, ceux qui requéraient aussi la connaissance et l'expérience, et ceux qui ne demandaient que la simple présence. Les premiers étaient confiés aux jeunes de 18 à 25 ou 30 ans environ, les seconds à des adultes déjà expérimentés (25-50 ans), et les derniers, suivant les cas, aux vieillards, aux invalides ou aux enfants. En plus de cette grande répartition par classes d'âge existait aussi une attention particulière à d'éventuelles qualités individuelles. Aujourd'hui encore, à l'occasion des travaux collectifs, existe la coutume de désigner des *qollanas* : il

s'agit des personnes qui, pour le type de travail considéré, ont été remarquées par la communauté comme les plus efficaces, que ce soit par leur habileté ou par leur rapidité d'exécution, et qui donneront le rythme à la collectivité par leur exemple. Là encore, on peut noter une différence avec les habitudes occidentales où, en général, celui qui donne le rythme du travail... n'y participe pas ! Dans tous les cas, la communauté savait mettre en valeur les compétences particulières de chacun au profit de tous, tout en évitant d'ossifier une division de la société en groupes séparés et plus ou moins imperméables les uns aux autres.

Le fonctionnement de l'ayllu comprenait également un système de prévoyance. La part de la *marka* qui restait à usage collectif servait d'abord à constituer des réserves pour d'éventuelles mauvaises années. Elle permettait également une certaine rotation des parcelles cultivées, car on en laissait une partie en jachère. Les terres publiques servaient aussi à doter les nouveaux foyers, si les décès n'équilibraient pas les entrées dans la vie active autonome, et à accueillir les voyageurs de passage aux frais de la communauté. Chaque ayllu avait son *tampu* (devenu *tambo* en espagnol), qui était à la fois entrepôt et auberge. Dans le *tampu* était emmagasiné tout le produit de la *mink'a*, c'est à dire tout le surplus de production non indispensable à la consommation quotidienne, satisfaite, elle, par le travail de l'*ayni*.

Pour compléter ce tableau de la société andine, il faut encore parler des « forces productives », comme on dit. On a déjà touché un mot de cet aspect, qui est étroitement lié à un système de pensée radicalement différent du nôtre. Il nous semble un peu vain, à vrai dire, d'entrer dans la dispute classique entre matérialisme et idéalisme : est-ce la pratique qui forge une façon de penser, ou l'idéologie qui impose une pratique en accord avec elle ? C'est un peu l'histoire de l'œuf qui fait la poule et la poule qui fait l'œuf.

Il est évident pour le monde andin que pratique et idéologie ont passé des millénaires à se renforcer mutuellement. Aussi, que le lecteur ne crie pas au scandale si on trouve plus commode d'exposer d'abord quelques aspects d'ordre idéologique, pour mieux faire comprendre les originalités de la pratique. Ce n'est pas qu'on s'est subrepticement converti au platonisme, mais plus simplement qu'on n'a pas trouvé de meilleur moyen d'expliquer clairement une réalité passablement enchevêtrée.

La pensée andine est dialectique, et finalement plutôt matérialiste, même si la combinaison de ces deux éléments donne un résultat assez éloigné du matérialisme dialectique vu par Joseph Staline. Un exemple : Nolasco Mamani, dans son mémoire déjà cité, ne prétend en aucun cas que ce soit le pouvoir de l'Idée qui explique les différences de comportements entre Espagne et Tawantinsuyu. Tout au contraire son travail commence par une étude comparée du comportement de deux sociétés animales, les abeilles et les fourmis, afin de montrer qu'en face de besoins semblables, la nature a pu apporter des réponses différentes pour parvenir à les satisfaire. Et c'est ici que pointent le bout de leur nez les *a priori* de chaque culture... Ce point de départ fera sûrement hurler plus d'un occidental, même matérialiste, car chez nous cela fait des millénaires qu'on cherche à cerner au plus près la différence fondamentale entre l'homme et toutes les autres espèces animales, afin de prouver le postulat de base : les humains sont l'achèvement ultime de la Création (version religieuse) ou de l'Évolution (version athée). Toute comparaison avec le monde animal est donc dégradante, et il est vrai que dans l'histoire de la pensée occidentale, ceux qui se sont appuyés sur ce genre de parallèle l'ont fait généralement dans un sens réactionnaire ; qu'on se souvienne de l'utilisation faite par Hobbes de la formule du vieux Plaute : *Homo homini lupus*, « l'homme est un loup pour l'homme ». Chez les Indiens, il en va tout autrement. Les animaux sont regardés comme différents des humains, mais pas méprisables pour autant puisque chaque espèce a sa raison d'être dans le grand tout qu'est l'univers. Et puisque, contrairement à la nôtre, la pensée indienne ne procède pas par classifications hiérarchiques, les comparaisons n'ont rien

d'avalissant : dans le mécanisme d'une horloge, une roue dentée n'est pas supérieure ni inférieure à un ressort, ce sont tout simplement deux pièces différentes et également indispensables. C'est que l'*a priori* andin, lui, consiste précisément à affirmer que l'univers est un tout harmonieux parce que les éléments différents ou opposés s'y équilibrent.

La pratique est parfaitement en accord avec cette vision du monde. On en a déjà dit deux mots, au chapitre II (pp. 11 et 12) et au début de celui-ci (p. 29). La position andine vis à vis de la propriété — ou plutôt de la non-propriété — de la terre en est une illustration. Pour nous qui n'envisageons que l'alternative propriété privée / propriété collective, les humains sont de toutes façons propriétaires du monde, et peuvent donc en faire ce qu'ils veulent. Pour les Indiens des Andes, au contraire, les humains n'ont pas plus de droits sur le monde que les autres formes de vie, et ils sont responsables de transmettre en bon état à leurs descendants ce qui leur a été légué par leurs ascendants. C'est à dire qu'ils ont des comptes à rendre, dans l'espace aux autres espèces, et plus généralement à la nature tout entière, et dans le temps, aux générations passées et futures. Tout cela n'a rien d'ésotérique. On en trouve l'application concrète immédiate dans l'outillage. Pour nous, la qualité essentielle d'un outil est sa force de frappe, son efficacité à entamer la matière en la tranchant, en l'écrasant, en l'abrasant... Les Indiens lui demandent d'abord une autre qualité : celle de n'agresser le milieu ambiant que dans les strictes limites de l'indispensable. Ils compensent la moindre efficacité de l'outil lui-même par des moyens d'un autre ordre, en particulier une organisation du travail beaucoup plus poussée et rationnelle.

C'est ce qui explique que dans le Tawantinsuyu, le seul instrument de labour ait été la *ch'aquitajlla* de bois, sorte d'intermédiaire entre la bêche et le bâton à fourir. Et c'est avec cet instrument extrêmement rudimentaire — « préhistorique » — qu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle le monde andin faisait mieux que l'Espagne en matière agricole. Ce qui donnait à la *ch'aquitajlla* son efficacité, ce n'était pas l'outil lui-même, mais son utilisation en groupes organisés et habitués au travail en commun. N. Mamani reproduit un dessin de Guamán Poma et un texte d'Inca Garcilaso qui montrent clairement la façon de procéder : les hommes en ligne avec la *ch'aquitajlla*, l'enfonçant et soulevant la terre en même temps, sur le rythme d'un chant spécial, le *hailli* (ou *jaylli*) ; en face les femmes, également en ligne, attrapant les mottes, les retournant et parfois les émiettant avec la *lawkana*, sorte de binette en bois. Inca Garcilaso précise :

... ils soulèvent des mottes incroyablement grandes ; il est étonnant de voir que de si faibles outils puissent faire un tel travail, qu'ils exécutent très aisément... (Inca Garcilaso de la Vega, *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, T. II, p.69, Maspero 1962)

Ici, pas de doute possible : la force productive ne se résume pas à l'outil, loin de là ; ce qui donne son efficacité à l'outil, c'est le facteur humain, « subjectif » si on veut : l'organisation sociale du travail.

Autre facteur de productivité extrêmement développé dans le Tawantinsuyu : l'optimisation des rendements grâce à une connaissance approfondie du milieu ambiant et de ses ressources. La pratique des cultures associées était systématique et atteignait le niveau d'une véritable science. On connaissait les plantes qui éloignaient les mauvaises herbes, celles dont la culture enrichissait la terre en tel ou tel élément... On savait par exemple que cultiver sur un même terrain potiron, maïs et haricots augmentait les rendements de chacun de ces trois produits sans fatiguer les sols. On maîtrisait parfaitement les techniques d'irrigation, d'apport en engrais naturels (fumier animal, fumier humain, guano...), d'assolement. Bien entendu, on savait exactement quel était le type de production le mieux adapté à chacun des étages écologiques dont on parlait au début de ce chapitre.

On faisait même preuve parfois d'une ingéniosité époustouflante : le Tawantinsuyu avait fait fleurir le désert et inventé la culture en conteneur et la lyophilisation ! Pour arriver à faire

pousser du maïs sur l'aridissime désert côtier, on avait eu l'idée de creuser des sortes de grandes cuvettes, jusqu'à trouver l'eau de mer alors dessalée par son passage à travers les couches de terrain ; puis, pour suppléer à la pauvreté du terrain, on plantait les grains de maïs dans des têtes de poisson qu'on pêchait en abondance ou que la mer rejetait. De même on pratiquait sur les hautes terres, par exposition successive et contrôlée au gel nocturne et au soleil, la déshydratation de la pomme de terre ; le *ch'uñu* ainsi obtenu, de la taille d'une noix et d'un poids négligeable, est facile à stocker et se conserve très longtemps ; il suffit ensuite de le plonger dans l'eau pour retrouver les propriétés initiales.

Dans tous les cas, bien sûr, on veillait à ne prélever sur le milieu que ce qu'il pouvait donner sans mettre en péril les ressources à long terme. Il y avait par exemple une véritable gestion du « cheptel » sauvage : la chasse comme nous la connaissons ne se pratiquait pas. Mais périodiquement étaient organisées de grandes battues, qui pouvaient concerner plusieurs ayllus voisins, et qui encerclaient la faune locale. Alors était fait un tri : on tuait et consommait les animaux les plus vieux ou les blessés et malades irrécupérables ; on soignait ceux qui pouvaient l'être ; éventuellement, on les tondait (vigognes), ou on leur prélevait une plume pour les parures de fêtes (nandous) ; puis on les relâchait. Cela permettait de préserver une faune nombreuse, qui n'avait pas de raison de s'habituer à fuir l'homme, et qui constituait ainsi une ressource. Bien sûr, cette ressource était modeste puisque peu fréquente, mais elle s'ajoutait à d'autres. On voit bien ici que le souci des Indiens des Andes n'était pas celui de dominer la nature, mais d'en tirer le meilleur parti raisonnable. Heureusement ! S'ils avaient eu à son égard la même agressivité que les Occidentaux, jointe à leurs connaissances du milieu et à leur organisation, on n'ose imaginer le désastre écologique qui aurait pu en découler !

Pour en terminer avec cette question, un dernier mot sur l'artisanat. On aura deviné qu'il ne constituait pas une activité séparée. Les *comuneros* (il manque décidément un mot en français pour désigner les membres d'une communauté !) étaient à la fois agriculteurs et multi-artistes. Les moments laissés libres par les travaux agricoles étaient mis à profit ; de même les tâches où la présence seule comptait, comme la garde des troupeaux. À noter que la division sexuelle des tâches était beaucoup moins marquée et rigide que dans bien d'autres cultures : filer pouvait être l'activité d'un berger aussi bien que d'une bergère. Les vieux aussi étaient mis à contribution : si l'âge diminuait leur force, il pouvait en contrepartie accroître leur savoir-faire dans certains domaines.

On peut maintenant procéder à une première récapitulation. Au niveau de sa cellule de base, l'ayllu, cette société ne présentait aucune division sociale, ni rien qui puisse faire penser à un État. Communautaire, solidaire, égalitaire, on pourrait la qualifier de communiste. Ignorant la propriété des moyens de production, donnant à chaque foyer de quoi subvenir à ses besoins sans permettre l'accumulation privée de richesse, pratiquant une forme de division du travail qui ne pouvait en aucun cas déboucher sur une différenciation sociale, elle ne permettait pas non plus la concentration du pouvoir entre les mains d'un chef, et moins encore sa confiscation par celui-ci. La rotation des fonctions l'empêchait, ainsi que le contrôle exercé par la communauté, directement et au travers des deux conseils. De plus, le rôle social bien réel des autorités communautaires, organiser les tâches collectives et maintenir la cohésion entre les membres, ne donnait droit à aucune rétribution et créait finalement beaucoup plus d'obligations que d'avantages. Malgré d'importantes différences, le *mallku* avait au moins une ressemblance avec le *mburuvicha* guarani : il était plus un porte-parole qu'un chef au sens occidental.

Mais on aura remarqué qu'il y a ici des discordances criantes avec le schéma d'Engels. « Communiste », cette société n'avait plus rien de « primitif ». La division du travail y existait

bel et bien, et elle était capable de créer bien plus de richesses que n'en demandait la survie quotidienne, puisque le système de prévoyance était partie intégrante du fonctionnement. Et puis, surtout, cette « anomalie » inexplicable si on s'en tient au modèle exposé dans *L'origine de la famille...* : par-dessus cette base communiste, il y avait un État !

## D.- L'ÉTAT

Le tableau qu'on vient de brosser de la société andine a un gros défaut, qu'on n'a pas pu — ou pas su — éviter, et contre lequel il faut mettre le lecteur en garde. S'il est aussi fidèle qu'on en était capable quant au fonctionnement général de l'ayllu, il peut donner l'impression d'une société où chaque ayllu est totalement indépendant des autres. Cela correspond à peu près à la situation actuelle : chaque communauté est un peu une sorte d'îlot miraculeusement resté émergé après le raz-de-marée colonial. Mais il est inimaginable qu'il en ait été ainsi avant l'invasion européenne. Le bon sens le plus élémentaire indique que, tant que rien d'extérieur n'est venu tout perturber, le monde andin se comportait comme n'importe quel autre. Il y avait forcément des solidarités, des regroupements entre ayllus sur une base ou sur une autre. La probabilité est sérieuse, par exemple, pour qu'il y ait eu des regroupements par tribus, par nations... Étant donné le fonctionnement de l'ayllu lui-même, il est vraisemblable que ces regroupements avaient à leur tête des « autorités ». Comment étaient désignées ces autorités, quel était leur statut, leur pouvoir, leur degré de détachement du corps social, bref, s'agissait-il déjà d'un État ou d'un embryon d'État ? On ignore malheureusement à peu près tout de ces questions, qui seraient pourtant éclairantes sur ce qui a précédé l'État incaïque, et par conséquent sur son apparition et certains aspects de son fonctionnement.

Les bribes d'éléments qu'on connaît ou croit connaître sont d'une extrême imprécision. On sait, par exemple, qu'avant leur intégration au Tawantinsuyu, les Aymaras s'étaient regroupés en douze *señoríos*, certains d'entre eux se fédérant à l'occasion. Mais ce mot d'espagnol médiéval ne nous renseigne pas sur grand chose : il signifiait « seigneurie », ce qui ne veut évidemment pas dire qu'on ait eu affaire à un système de type féodal. Encore une fois, les Espagnols, incapables d'imaginer une autre société que la leur, projetaient dans les autres cultures leurs propres institutions. Les spécialistes actuels parlent de « chefferies », mais cela n'est guère plus lumineux. En admettant que le mot soit à prendre au pied de la lettre et que chaque « chefferie » ait eu à sa tête un « chef », on se retrouve encore avec les questions posées plus haut : on a vu que le vocable de « chef » recouvre des réalités fort variables, en particulier quant à leur signification sociale. Certains indices font penser que ces *señoríos* avaient un rôle plutôt d'ordre militaire. Mais cela non plus ne résout rien : il y a eu plus d'un cas — on en a parlé — de chef militaire n'ayant aucun pouvoir civil...

Bref, si par le raisonnement on arrive à la certitude que l'État incaïque n'a pas surgi un beau jour du néant, on ne possède aucun élément solide sur sa naissance, et dans certains domaines on en est réduit aux conjectures, à procéder parfois par reconstruction intellectuelle pour combler les lacunes informatives.

Au sommet de l'État, un ayllu, l'ayllu Inka, au sein duquel étaient choisis les souverains. Pour éviter les ambiguïtés, on utilisera l'orthographe espagnole : *Inca*, pour parler des souverains, et l'orthographe du quechua transcrit : *Inka*, pour désigner l'ayllu. Dans la tradition mythique, ses fondateurs étaient Manco Cápac et Mama Occllo Huaco, sa sœur-épouse. Ils étaient les enfants du Soleil et de la Lune, qui avaient décidé de les envoyer sur terre afin de rassembler les humains dispersés, de leur apprendre à cultiver la terre et à construire des maisons, bref, afin de les civiliser. Comme tout ayllu, leur capitale Cuzco était répartie entre un Hanan Cuzco et un Urin Cuzco, pour rappeler aux habitants, dit Inca Garcilaso, que les uns avaient été rassemblés par Manco Cápac et les autres par Mama Occllo.

Le fait qu'on trouve un ayllu à la tête de l'État a son importance : il permet de comprendre beaucoup mieux que ne l'ont fait les conquérants espagnols bien des aspects de son fonctionnement. Par exemple, quelles étaient les règles de succession à la tête de l'État ? Les Espagnols ne se sont même pas posé la question, tellement l'hérédité et le droit d'aînesse leur paraissaient les seules règles possibles. Or cela n'a rien d'évident dans une société où la famille ne répondait pas au modèle européen, de monogamie sacramentelle, mais plutôt à ce qu'Engels appelle la famille appariée, où le foyer est plus une unité pratique qu'une institution ; la coutume du *sirwiñaku*, ou mariage à l'essai, n'a d'ailleurs toujours pas disparu du monde andin, après cinq siècles de christianisme obligatoire. D'autre part, l'électivité des charges au sein de l'ayllu était ancrée depuis la nuit des temps.

À leur arrivée, les envahisseurs ont trouvé une situation complexe et critique : **deux** Incas, Atahualpa (Atawallpa) et Huáscar (Waskar) étaient entrés dans des rapports de franche hostilité. Les Espagnols ont immédiatement interprété cela comme une guerre de succession entre un héritier légitime du « trône », Huáscar, et un usurpateur « bâtard », Atahualpa. Or, si l'hostilité des deux Incas était à coup sûr un signe de crise aiguë du système — peut-être due au fait que le Tawantinsuyu avait pris une telle extension qu'il devenait ingouvernable — l'interprétation espagnole est des plus douteuses. La notion de bâtardise est tout à fait étrangère à la société andine précolombienne, et ne saurait intervenir dans les règles successorales. Il semble beaucoup plus vraisemblable, comme l'affirme la revue *Pueblo indio*, dans son supplément publié à l'occasion du premier séminaire indien sur « Idéologie, philosophie et politique de l'Indianité » (Cushiviani, nation Ashaninka, Antisuyu, Pérou, juillet 1982), que la règle ait été en période « ordinaire » un fonctionnement à **deux** Incas. Ce ne serait pas le seul cas où la responsabilité suprême serait partagée : Engels rappelle (*OFPE*, p. 90) que la Confédération Iroquoise avait deux chefs de guerre suprêmes, comme les deux « rois » de Sparte ou les deux consuls à Rome.

Le même numéro de *Pueblo indio* donne par la même occasion un éclairage tout à fait nouveau sur la liste traditionnelle des douze Incas qui auraient précédé l'invasion européenne. Il est dommage, du point de vue de la science occidentale, que cette revue se contente d'exposer cette thèse sans donner les arguments qui permettent de la fonder. Mais elle a suffisamment de vraisemblance — beaucoup plus, en tous cas, que les interprétations des envahisseurs — pour qu'on en fasse état ici, au moins comme hypothèse digne de considération. *Pueblo indio* affirme en effet que le système était constitué par des cycles de six règnes : un fondateur, qui comme origine était à la fois père et mère, droite et gauche, haut et bas, etc., et qui était donc *Zapan Inca* (Inca unique), suivi de cinq règnes à deux avec un *Hanan Inca* et un *Urin Inca* ; puis, le cycle achevé, un nouveau fondateur ouvrait le suivant... La liste des douze Incas se résumerait donc à sept règnes successifs : Manco Cápac (*Zapan Inca*), puis cinq règnes doubles Hanan et Urin, et un nouveau *Zapan Inca* : Huayna Cápac ; à l'arrivée des Espagnols commençait donc le premier règne à deux du nouveau cycle, avec Atahualpa comme Hanan Inca et Huáscar comme Urin Inca.

Cette thèse pose quelques petits problèmes. Par exemple, il n'est pas certain que la fameuse liste plus ou moins mythique des douze Incas se rapporte réellement à des personnes : les noms pourraient aussi, au moins pour les plus anciens, désigner des dynasties. D'autre part, cette thèse a aussi le côté gênant d'évacuer totalement les femmes, ce que ne fait pas le récit des origines par Inca Garcilaso, bien placé pour connaître la tradition de son propre ayllu. Dans son récit, en effet, le premier règne, celui de Manco Cápac, est déjà un règne à deux, car le rôle de la *Coya* Mama Occllo est loin d'être purement décoratif. Il nous semble qu'ici, Inca Garcilaso se montrerait plutôt moins occidentalisé dans sa présentation que *Pueblo indio* : la société andine était, et reste, beaucoup moins machiste que les colonisateurs. Et quand Inca

Garcilaso rapporte la liste des douze Incas, il donne aussi celle des douze Coyas correspondantes, ce que fait aussi Guamán Poma ; cela montre bien leur importance dans la tradition. Mais de toutes façons, il n'y a pas de contradiction insurmontable entre ces deux manières de présenter les choses. Celle d'Inca Garcilaso ne fait que renforcer encore l'aspect essentiel de la thèse de *Pueblo indio*, celui du partage du pouvoir, suivant le principe de dualité si profondément enraciné dans la pensée andine. De plus, ce serait parfaitement en accord avec le fonctionnement des ayllus à deux mallkus. Ce ne serait donc qu'un trait de plus du fonctionnement de l'État qui dériverait directement de celui des ayllus.

Car il y en a bien d'autres. Le plus significatif, sans doute, est l'élargissement du sens et du rôle de la *mit'a*. Ce qui, au départ, réglait la rotation des tâches au sein de l'ayllu fut étendu à l'échelle intercommunautaire. Chaque ayllu délégait à tour de rôle certains de ses membres pour les tâches d'intérêt général dépassant le cadre de la communauté. C'est ainsi que fut réalisé l'imposant réseau routier dont on parlait au début de ce chapitre, et aussi la colossale besogne d'aménager des terrasses de culture au flanc des montagnes, ce qui augmentait considérablement les superficies cultivables et permettait de nourrir la nombreuse population qui, selon Engels, est un trait typique de la « civilisation ». La *mit'a* a également rendu possible l'édification de réseaux d'irrigation à grande échelle, de même que celle des monuments divers (temples, palais, forteresses), si impressionnants que certains Occidentaux n'hésitent pas à y voir la main... d'extra-terrestres, en raison par exemple du gigantisme des blocs de pierre utilisés ou de la perfection millimétrique de leur ajustage. Selon eux, il aurait été « impossible » à des humains banalement terrestres disposant d'un outillage aussi rudimentaire de réaliser de tels prodiges. Il est bien dur, parfois, d'admettre que notre rutilante technologie puisse être avantageusement remplacée par la mobilisation et l'organisation populaire ! C'est bien pourquoi on mentionne ici ces élucubrations : elles sont parfaitement révélatrices d'une incapacité occidentale à concevoir d'autres façons de s'y prendre que la nôtre. Et cette incapacité a également affecté, on le signalait au chapitre II, Engels et après lui le marxisme classique en matière de définition des forces productives, on le voit à nouveau ici.

La *mit'a* permettait en outre l'entretien régulier de toutes ces infrastructures intercommunautaires. Organisation parfaite pour la paix, elle se montrait aussi efficace pour la guerre : c'est dans le cadre de la *mit'a* que s'opérait la levée des troupes. On appelait *mit'ani* celui qui accomplissait ce service public. Deux cas se présentaient : ou bien la *mit'a* pouvait être effectuée dans les environs immédiats de la résidence du *mit'ani* ; son entretien incombait alors à son ayllu ; ou bien il devait partir au loin, et dans ce cas le service durait un an et l'entretien était pris en charge par l'État. On appelait ces *mit'anis* du nom particulier de *yanakuna* (pluriel de *yana*, noir).

Les envahisseurs ont cru, ou fait semblant de croire, que ces *yanakuna* étaient des esclaves parce qu'ils se trouvaient loin de leur communauté. Cela faisait bien leurs affaires : si les Incas pratiquaient l'esclavage, les nouveaux maîtres ne faisaient que remplacer les anciens et réutiliser leurs institutions ; pour les Indiens, esclaves de toutes façons, cela ne changeait rien. Élémentaire, mon cher Watson ! C'est ainsi qu'ils transformèrent la *mit'a*, service civique d'intérêt général d'une durée d'un an au maximum et accompli une seule fois au cours de la vie, en une obligation de travail gratuit pour le compte d'un patron espagnol, à titre plus ou moins permanent et souvent jusqu'à ce que mort s'ensuive. Car cette nouvelle version de la *mit'a*, rien que dans les mines de Potosí (actuelle Bolivie), provoqua en un siècle et demi la mort de huit millions d'Indiens au bas mot. On comprend pourquoi depuis l'ère coloniale le mot *mit'a* est devenu maudit, et ne s'emploie plus, même dans sa seule acception communautaire. Les espagnols affirmaient le plus sérieusement du monde que la preuve que

les *yanakuna* étaient esclaves, c'était leur nom même : « noirs », comme ceux que certains théologiens de l'époque, invoquant l'autorité d'Aristote, définissaient comme *servi a natura*, « esclaves par nature ». On reste sans voix devant autant de mauvaise foi ! Non seulement les Indiens des Andes ignoraient, évidemment, l'Afrique et les Africains, mais à plus forte raison le partage international du travail imaginé par les Européens qui laissait aux Noirs le travail et aux Blancs les bénéfices (toute ressemblance avec des discours actuels préconisant, pour combattre le chômage, de « partager le travail » mais pas les profits n'aurait, bien entendu, rien de fortuit). De plus, si on veut faire appel à la sémantique, il faut remarquer que, bien loin d'évoquer l'esclavage, *yana* est en quechua un terme affectueux tellement courant qu'il est passé dans l'espagnol de tous les pays de la Cordillère : *mi negra*, c'est « ma chérie », quelle que soit la couleur de l'intéressée, un peu comme un Québécois peut appeler « ma blonde » une fille aux cheveux couleur de nuit. Le plus choquant, dans tout cela, c'est que de doctes spécialistes actuels, prenant pour argent comptant les mensonges éhontés des conquérants, continuent d'affirmer que les *yanakuna* étaient esclaves. Il s'est même trouvé des marxistes pour leur emboîter le pas et tremper dans cette escroquerie nauséabonde : si le Tawantinsuyu pratiquait l'esclavage, toutes ses particularités déconcertantes n'avaient plus aucune importance, et la fameuse théorie des cinq stades de l'humanité (communisme primitif, esclavagisme, féodalisme, capitalisme et socialisme), exposée par Engels dans *L'origine de la famille...* et dogmatisée par Staline, s'en trouvait brillamment confirmée : le Tawantinsuyu pouvait enfin être rangé dans un des tiroirs prévus à cet effet, il appartenait au stade esclavagiste. Élémentaire, mon cher Béria !

Autre aspect dérivant du fonctionnement de l'ayllu : l'élargissement du rôle des *tampus*. En plus des *tampus* communautaires furent créés des *tampus* d'État. Ces entrepôts, où était toujours emmagasiné le surplus de production par rapport à la consommation quotidienne, servaient bien entendu à entretenir l'ayllu Inka. Mais cela dans une faible mesure par rapport au volume global de la production emmagasinée. Leur rôle restait celui d'assurance-disette des *tampus* communautaires, étendu à l'échelle du Tawantinsuyu : une mauvaise récolte dans une région pouvait être compensée par les réserves d'autres régions moins touchées. Ils rendaient également possible une circulation beaucoup plus généralisée — mais toujours non marchande — des productions des différentes zones géographiques ; les échanges entre les hautes terres froides et les vallées tempérées ou chaudes élargissaient l'horizon matériel, et par conséquent intellectuel, des ayllus.

Ces *tampus* d'État étaient remplis grâce à une répartition plus complexe des terres des *markas*. À la répartition traditionnelle entre terres des foyers et terres communales succéda une répartition en trois secteurs : terres de l'ayllu, individuelles et publiques, terres « de l'Inca » et terres « du Soleil ». Les terres « de l'Inca » servaient comme on l'a dit à remplir les *tampus* d'État ; le travail de ces terres avait donc le double caractère d'un tribut et d'une cotisation sociale, puisqu'une bonne partie de son produit était redistribué d'une façon ou d'une autre. Les « terres du Soleil » servaient en principe à pourvoir aux frais liés au culte. Elles étaient donc consacrées notamment à entretenir le « clergé », dont il est difficile de se faire une idée précise. Il existait en effet un haut clergé, membre de l'ayllu Inka ou lié à lui. Mais rien n'indique que le clergé ait été organisé de haut en bas comme l'Église catholique. Les « prêtres » des ayllus, pour autant qu'on le sache, étaient des *comuneros* qui ne jouissaient pas d'un statut social particulier par rapport aux autres membres de l'ayllu. Il est vraisemblable que les « terres du Soleil » servaient largement à subvenir, dans la communauté elle-même, aux dépenses exceptionnelles liées à la pratique religieuse, c'est à dire aux fêtes collectives.

Il serait intéressant de connaître les proportions entre ces trois secteurs des terres : cela donnerait de précieuses indications sur le poids dont l'État incaïque pesait sur la population, c'est-à-dire sur le prix qu'il faisait payer aux ayllus les services qu'il leur rendait. On verra dans la dernière partie de ce chapitre l'importance de ce point. Malheureusement, ces proportions sont impossibles à déterminer dans l'état actuel des informations. Les indications fournies par Inca Garcilaso, et confirmées par d'autres sources, précisent au moins l'esprit dans lequel était conçue cette répartition :

Les terres arables étaient divisées en trois parts : celle du Soleil, celle de l'Inca, et celle de ses vassaux. Cette dernière part était calculée de façon que chaque village récolte de quoi subvenir à ses besoins et, si la population augmentait, l'Inca diminuait en proportion la surface de ses propres terres. Aussi peut-on dire qu'il ne gardait pour son bénéfice que ce qui, sans lui, serait demeuré inculte. (*Commentaires royaux*, Livre V, p. 79 de l'édition du Club des Libraires, 1959)

La justification même de l'État était finalement la même que celle des autorités communautaires : « rassembler », comme dans le mythe Inka, c'est-à-dire organiser dans l'intérêt général les *comuneros* dans un cas, l'ensemble des ayllus dans l'autre. C'était ce qui, dans l'esprit des Indiens des Andes, fondait la légitimité de l'État incaïque. On signale ici cet aspect idéologique malgré le vieil adage marxiste suivant lequel il ne faut pas juger les gens d'après la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes, car Marx a dit aussi en substance qu'une idée pouvait devenir une force matérielle quand les masses s'en emparaient. Les masses andines se sont bel et bien emparées de l'idée que les Incas n'avaient de légitimité que lorsqu'ils œuvraient pour le bien commun, et les Espagnols l'ont appris à leurs dépens. Voyant que deux ans après avoir débarqué au Pérou (1534), ils n'étaient toujours pas venus à bout de la résistance des ayllus, ils eurent l'idée de recourir à un procédé qui deviendrait un grand classique chez les puissances impérialistes : l'utilisation d'un fantoche. Ils gardaient en otage celui qu'ils considéraient, d'après les lois de succession espagnoles, comme « héritier légitime du trône », Manco Cápac II, frère des deux Incas qu'ils venaient d'assassiner. Ils le firent donc « couronner empereur » en grande pompe, escomptant que l'autorité de l'Inca-otage suffirait à faire déposer les armes aux ayllus. Mais la population ne le reconnut comme Inca qu'à partir du jour de 1536 où, s'enfuyant de son palais-prison, il prit la tête de la résistance et, faute de pouvoir reprendre Cuzco, se retrancha dans la région quasi-inaccessible de Willkapampa (Vilcabamba en espagnol) ; ce fut là la dernière capitale de l'État incaïque, en même temps qu'un foyer de guerrilla qui servait de centre nerveux à toute la résistance, continuée après la mort de Manco par ses fils Titu Cusi et Túpac Amaru I.

Ce trait de la mentalité andine nous paraît particulièrement révélateur. Car à moins de croire que les Indiens le portaient dans leurs gènes, il faut bien admettre qu'il était le produit du fonctionnement de leur société. Or cette attitude « citoyenne », qui ne reconnaît l'autorité que lorsqu'elle se justifie par l'intérêt collectif, donne de cette société une tout autre image que celle, répandue par les historiens occidentaux, d'un État totalitaire qui écrasait l'individu et les communautés sous une implacable tyrannie. Seul l'exercice effectif et habituel d'une forme de souveraineté populaire peut expliquer cette réaction.

Ceci nous amène à aborder de front, car ils sont liés, deux aspects délicats : celui de la formation du Tawantinsuyu, et celui de l'appareil d'État, c'est-à-dire des échelons intermédiaires entre la tête de l'État et les ayllus.

Il est à peu près admis aujourd'hui qu'au moins au tout départ le principe de formation du Tawantinsuyu a été celui de la confédération volontaire d'ayllus. On croit même savoir que le moteur de cette confédération a été d'origine défensive, face à une autre confédération menaçante, celle des Chancas. Ce point de départ expliquerait assez bien un principe qui, sauf quelques infimes exceptions montées en épingle par les historiens occidentaux, a toujours été respecté par la suite : lorsqu'un nouveau groupe (ayllu, tribu, nation) était intégré au

Tawantinsuyu, et quelle qu'en soit la raison, il gardait intactes son organisation interne, ses coutumes, ses croyances, ses propres autorités et sa langue, même si le quechua devenait langue administrative. Un tel principe était parfaitement compréhensible lorsque l'ayllu Inka, recherchant des alliés, devait éviter de les froisser. Apparemment, le succès initial encouragea à poursuivre dans la même voie : celle de proposer l'adhésion à un système qui ne manquait pas d'avantages pour l'adhérent, que ce soit la protection contre les incursions de peuples plus barbares — ou du moins plus guerriers —, la possibilité de mettre mieux en valeur le territoire grâce à la *mit'a*, ou encore le système de prévoyance des *tampus* d'État. On peut donc croire ce que rapporte la tradition, au moins jusqu'à un certain point. Pour une part, la confédération a bien dû s'étendre pacifiquement. Mais la même tradition rapporte aussi des guerres. L'origine en était souvent la volonté de mettre fin à des exactions ou pillages auxquels se livraient des peuples extérieurs à la confédération sur les communautés des confins. Mais le corps expéditionnaire n'attaquait jamais l'ennemi avant un long protocole d'échange d'ambassadeurs et de tentatives de conciliation et de persuasion, où l'on faisait miroiter aux « barbares » tous les bienfaits que leur vaudrait l'adhésion à la confédération, tous les malheurs que leur causerait la guerre, etc. Et même si la guerre finissait par avoir lieu malgré tout, en cas de victoire inca, on leur proposait à nouveau l'adhésion. Il va sans dire que dans ce cas la pression militaire devait peser lourd dans la décision des intéressés. Mais ce comportement est néanmoins significatif : l'annexion n'était pas automatique, et n'était pas le but de la guerre. Cela est d'ailleurs parfaitement logique : dans un cas banal d'annexion impérialiste, celle-ci est tout bénéfique pour le vainqueur ; l'intégration au Tawantinsuyu, elle, supposait des devoirs de l'État envers les nouveaux venus. De toutes façons, le Tawantinsuyu n'a jamais cherché à annexer les territoires des peuples dont le mode de vie était trop éloigné du sien ; les campagnes militaires contre les peuples du pied des Andes (côté est), comme les Chiriguanos de la famille guaranie, avaient pour seul but de mettre fin aux incursions de ceux-ci, non de les absorber.

De ce qui précède, on aura aisément déduit une partie importante de la formation de l'appareil d'État incaïque : à la plupart des échelons, c'étaient les autorités que les peuples eux-mêmes s'étaient données qui servaient de rouages intermédiaires de cet appareil, de relais entre la base et le sommet. On a dit plus haut qu'on ne savait pas grand chose du mode de désignation et du statut social de ces autorités. Une chose, en tous cas, est certaine : l'entrée dans la confédération, volontaire ou par la force, ne signifiait guère de changements dans le fonctionnement politique à la base, et ne pouvait en aucun cas donner l'impression au *comunero* qu'il avait perdu son pouvoir de « citoyen » ; la démocratie communautaire restait intacte, et à l'échelon supérieur, quel qu'ait été leur mode de désignation, il gardait ses propres « chefs ». Encore une fois, vu le fonctionnement des ayllus, il y a tout lieu de croire que ces autorités étaient élues, au moins jusqu'à un certain niveau.

À l'autre bout, juste en dessous des Incas, on sait que les quatre *suyuyuq apu* (chefs de *suyu* ou côté) n'étaient pas issus de la base : c'étaient obligatoirement des membres de l'ayllu Inka. Mais, pas plus que dans l'ayllu le *mallku* n'exerçait le « pouvoir » tout seul, les *suyuyuq apu* ne pouvaient s'affranchir du contrôle des conseils de *suyu* qui les entouraient, et sans l'accord desquels les Incas ne pouvaient prendre aucune décision. Et on retombe dans les incertitudes. Car si on sait à peu près que ces conseils étaient constitués par les principaux *curacas* ou *wamanis* (chefs de nation ou de fédération de nations) de chaque *suyu*, on ignore comment les nations « fabriquaient » leur chef.

Plusieurs sources, dont Inca Garcilaso et *Pueblo indio*, font état d'une organisation parfaitement hiérarchisée de la base au sommet sur un fondement numérique. Elle serait partie du *puriq* (chef de famille) pour passer au *pichqa kamayuq* (chef de 5 familles), puis au

*chunka kamayuq* (chef de 10 familles), et ainsi de suite jusqu'au *suyuyuq apu*. Ce schéma attribue à l'ayllu le nombre de 100 familles, ayant à sa tête un *pachak kamayuq*, chef de 100 familles, et il n'est pas certain qu'il se confonde avec le mallku, ainsi que l'*hatun kamachiku*, assemblée générale de l'ayllu. On a du mal à croire à la réalité de cette organisation, un peu trop « idéale », ou pour mieux dire un peu trop militaro-mathématique, et qui met sur le même plan des instances dont on sait qu'elles n'avaient pas la même valeur fonctionnelle. Quel pouvait bien être, par exemple, le rôle du *chunka kamayuq*, alors qu'on sait qu'à l'assemblée générale de l'ayllu tous les membres avaient voix au chapitre sur un pied d'égalité ? Et que penser de cette définition de l'ayllu comme 100 familles, alors qu'on a vu l'origine traditionnelle, et non arithmétique, de l'ayllu, et qu'Inca Garcilaso lui-même parlait des possibles variations dans la population des communautés (voir citation p. 41) ?

On pense que cette parfaite pyramide à degrés bien réguliers (1, 5, 10, 50, 100, 500...) est plus un mode de recensement, autrement dit une fiction statistique (science étonnamment développée dans le Tawantinsuyu), qu'une description de la réalité en action. Il nous semble donc difficile d'en tirer des enseignements sur le fonctionnement de l'État incaïque. De toutes façons, elle ne nous renseigne pas davantage sur le mode de désignation des « chefs » au-dessus du niveau de l'ayllu.

On voit que l'État incaïque garde encore bien des mystères, et qu'on est loin de pouvoir en donner une analyse complète, détaillée et incontestable. Cela dit, on peut quand même tirer de ce qui précède un certain nombre d'enseignements en ce qui concerne les points suivants : qu'est-ce qui a fait naître cet État ? Quels sont les rapports entre l'État et l'exploitation ?

## E.- ÉLÉMENTS D'ANALYSE

Un des grands mérites d'Engels avec *L'origine de la famille...* avait été de faire un sort à l'idée selon laquelle l'apparition de l'État serait une fatalité découlant de la nature humaine, et de montrer qu'il y avait à cette apparition des causes précises et concrètes. Et cela, sans l'ombre d'un doute, s'applique aussi à l'État incaïque.

En revanche, le mécanisme de cette apparition présenté dans *OFPPE*, qu'on a rappelé au chapitre II, ne correspond pas du tout à ce qu'on vient de décrire. L'État incaïque est né d'une société qui ignorait la propriété — *a fortiori* la propriété privée — des moyens de production, ainsi que la division **sociale** du travail, il est né d'une société démocratique et égalitaire. L'exploitation, on l'a vu, était strictement impossible au sein de l'ayllu, toutes ses institutions visaient précisément à l'empêcher ; elle ne peut donc avoir joué aucun rôle dans l'apparition de l'État incaïque.

De plus, s'il est évident que cet État en était bien un, on peut avoir des doutes sur la présence de certains attributs typiques d'un État classique. Aucun témoignage, par exemple, ne fait la moindre allusion à l'existence de prisons. Quant à la force armée séparée, « qui n'est déjà plus le peuple en armes », on ne sait trop : on a vu que la levée des troupes se faisait dans le cadre de la *mit'a* ; il est vrai que la seule conscription ne suffit pas à faire d'une armée une armée populaire ; mais existait-il, en dehors de cette forme de conscription, un noyau armé permanent, cette « bande d'hommes armés au service de la classe dominante » dont parlait Engels ? C'est possible, et même vraisemblable, ne serait-ce que sous la forme d'une sorte de garde royale, mais on n'a guère de certitudes. On a signalé également les ambiguïtés de l'appareil d'État, où on ne peut vraiment parler d'un corps de fonctionnaires, les relais entre la base et le sommet se faisant au moins en partie par des autorités issues du peuple lui-même...

Mais ces caractéristiques un peu étranges peuvent s'expliquer si on admet que l'exploitation n'est pas la seule raison concrète possible à l'apparition d'un État. Après d'autres auteurs nettement plus illustres, on en voit une autre, qui se retrouve à diverses époques en bien des endroits du monde, et que le mythe des origines de l'ayllu Inka exposait de façon transparente : « rassembler », c'est à dire organiser et coordonner les communautés pour de grands travaux d'intérêt collectif qui dépassaient les capacités de chaque ayllu. Le même type de besoin s'est retrouvé ailleurs, lié souvent à l'obligation de procéder à des travaux hydrauliques à grande échelle : la régulation et l'utilisation des crues du Nil en Égypte ancienne en est un exemple. Il y en a bien d'autres, répartis du Proche à l'Extrême Orient antiques : Mésopotamie, Perse, Inde, Chine... Dans le cas du Tawantinsuyu, le premier de ces grands travaux était la mise en terrasses des flancs de montagnes, ce qui supposait aussi des ouvrages d'irrigation.

Remarquons au passage qu'il y a tout de même un paradoxe à classer les « anciens Péruviens » dans le « stade moyen de la barbarie », c'est à dire parmi les sociétés encore « asservies à la nature », selon Engels, alors qu'ils ont réalisé sur elle des transformations aussi titanesques...

Cet État est donc né, selon toute probabilité, d'une nécessité objective : l'édification des terrasses était devenue indispensable pour nourrir une population en augmentation, pour laquelle les terres naturellement arables étaient devenues insuffisantes. Les estimations les

plus sérieuses donnent en effet les chiffres de 36 à 40 millions d'habitants à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, ce qui, vu l'époque et la configuration du terrain, est considérable.

Et si ce scénario ne correspond pas du tout à celui développé par Engels dans *L'origine de la famille...*, il n'a rien d'aberrant d'un point de vue marxiste. C'est Marx lui-même qui l'a exposé à plusieurs reprises, en particulier dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Il en a parlé non pas à propos de l'Amérique précolombienne, mais de l'Asie, en particulier de l'Inde, c'est pourquoi il appelait ce type de société « mode de production asiatique » et sa forme d'État « despotisme oriental ». Cette constatation peut sembler rassurante : on reste sur le terrain solide des catégories marxistes, ouf ! Et pourtant, on est loin d'avoir surmonté toutes les difficultés, d'ordre différent mais de même origine. Marx s'était contenté d'exposer quelques grandes lignes très générales de ce mode de production, et non une analyse fouillée, et cela laisse pendantes bien des questions, en particulier avec le Tawantinsuyu.

Un bel exemple de ces difficultés : en proposant de ranger le Tawantinsuyu dans la catégorie « mode de production asiatique », on rejoint une thèse exprimée au début des années soixante par le spécialiste français Alfred Métraux (notamment dans *Les Incas*, éd. du Seuil, 1961), alors que la description qu'on a donnée ici du fonctionnement du Tawantinsuyu diverge radicalement sur bien des points de celle de Métraux. Si on a insisté ici sur le caractère égalitaire et démocratique de la société, Métraux, lui, emboîtant le pas aux conquérants espagnols, insistait sur le caractère despotique de l'État, sur la tyrannie que selon lui les Incas, propriétaires absolus de leur empire, faisaient peser sur leurs sujets.

Il est vrai que des modèles théoriques, comme un mode de production, peuvent s'incarner dans le concret de façon très différente. Mais il faut bien qu'il y ait tout de même quelques critères discriminants, sans lesquels ce modèle théorique se transforme en un fourre-tout sans intérêt. Or on va voir que dans le cas du mode de production asiatique, la difficulté est inhérente à la catégorie elle-même, au contenu que lui a donné Marx, qui permet aussi bien la vision de Métraux que la nôtre.

Pour Marx, le mode de production asiatique **dans sa forme achevée** était déjà une société de classes, sans doute la première, c'est-à-dire que c'était dans le cadre de cette société que se produisait la fracture en classes distinctes et l'apparition de l'État.

Arrêtons-nous un instant sur cette définition. L'expression « dans sa forme achevée » revêt une importance qui a pu passer inaperçue. Elle indique l'aboutissement d'un processus qui suppose une durée, et une durée non négligeable. Métraux, et d'autres, n'ont retenu que le résultat final. Or il nous semble que l'invasion européenne a surpris le Tawantinsuyu quelque part sur le chemin qui y menait peut-être, mais en tout cas avant que ne soit atteinte cette « forme achevée ». Et ce chemin est finalement le plus riche d'enseignement pour la question qui nous intéresse dans ce travail.

L'historien marxiste (à l'époque) Eric Hobsbawm qui a rédigé une introduction impressionnante d'érudition à l'édition anglaise du manuscrit où Marx développe le plus cette question (*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, qui fait partie de la *Contribution à la critique de l'économie politique*) le souligne bien, en même temps qu'il nous conforte dans notre analyse :

Ainsi, le système asiatique n'est pas encore une société de classes, ou alors il en est la forme la plus primitive. Marx semble considérer les sociétés péruvienne et mexicaine comme appartenant au même genre...

(Introduction reproduite dans le n° 57-58 de *Recherches Internationales*, janvier-avril 1967, p. 35)

Marx décrit ainsi le fonctionnement général du mode de production asiatique : la production y restait organisée sur la base de communes agricoles ignorant la propriété privée de la terre, répartie périodiquement entre les familles en fonction de leurs besoins. Mais la nécessité d'organiser, à une échelle supérieure à celle de la communauté, les travaux d'irrigation, avait

favorisé la concentration de l'autorité entre les mains d'un despote ; il s'était donc édifié au-dessus des communautés un appareil issu des formes traditionnelles des sociétés considérées, apparaissant à la fois comme une première forme d'État et comme une collectivité exploiteuse. Marx considérait le despote et sa « maison », bref, l'État, comme le propriétaire éminent des terres des communautés.

Par rapport à ce qu'on a décrit de l'État engendré par le monde andin, on trouve beaucoup de ressemblances, et aussi quelques points douteux ou discordants, certainement liés au fait que le Tawantinsuyu n'avait pas atteint la « forme achevée » dont on parlait plus haut. Le terme de « despote » par exemple, qui suggère un pouvoir absolu, sans partage et arbitraire, ne nous semble pas le mieux choisi pour décrire l'État incaïque, mais ce n'est peut-être pas là l'essentiel. Il y a deux questions plus cruciales : l'État incaïque pouvait-il être considéré comme le propriétaire des *markas*, et exploitait-il les ayllus ?

Pour la première de ces questions, on aurait tendance à répondre par la négative. S'il est vrai que l'État avait certains droits sur les *markas*, il n'avait pas **tous** les droits. Inca Garcilaso signale que les « terres de l'Inca » étaient constituées par les terrasses de culture — et encore, pas toutes — ce qui est déjà un indice : les terres **traditionnelles** des ayllus restaient à l'usage des ayllus, l'État n'avait de droits que sur les terres arables que son intervention avait permis de créer de toutes pièces. Il est vrai que l'expression de Marx, « propriétaire éminent », peut très bien s'opposer à « possesseur effectif » : les ayllus seraient possesseurs des *markas*, et l'Inca une sorte de super-propriétaire théorique. Avouons qu'on ne voit guère l'intérêt de cette pure abstraction juridique... S'il faut vraiment s'aventurer sur ce terrain, dans le Tawantinsuyu, le seul propriétaire éminent des terres, c'était... la Terre elle-même !

Quant à la deuxième question, on a déjà suggéré en passant qu'elle nous semblait fort difficile à trancher. Il est indéniable que l'État prélevait une part significative des surplus de production ; mais on a vu que la portion de ces surplus qui servait à entretenir l'ayllu Inka était minime par rapport au volume global prélevé, le plus gros étant effectivement redistribué à la société. Peut-on, dans ce cas, parler d'exploitation ?

Dans un article publié initialement dans un cahier du CERM de 1964, et dont le hasard a voulu qu'on prenne connaissance en version espagnole (qu'on retraduit ici) dans la revue cubaine *Pensamiento crítico*, n° 15, d'avril 1968 : *La notion de mode de production asiatique et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*, Maurice Godelier écrivait :

Dans ce contexte, les contours de la classe dominante embryonnaire sont extrêmement flous et difficiles à cerner, puisque le même individu exerce un pouvoir de fonction et un pouvoir d'exploitation. La part du surplus de production qui lui est attribuée, dans la mesure où elle est la contrepartie de sa fonction, revient indirectement à la communauté et il n'y a pas exploitation de celle-ci par celui-là. L'exploitation commence quand l'appropriation s'effectue sans contrepartie, et il est difficile de déterminer le point où la communauté commence à être exploitée par ceux-là mêmes qui lui rendent des services.

On voit ici que le mode de production asiatique peut être considéré comme une forme transitoire, évolutive, qui, plongeant ses racines dans le communisme originel — mais déjà plus tout à fait primitif — conduit à une société à classes et à État. À quel stade de cette évolution se trouvait le Tawantinsuyu ? Quels peuvent être les rythmes de cette évolution, et y avait-il une sérieuse différence entre l'État incaïque des débuts et celui de l'époque de l'invasion ? De quel côté de ce seuil un tantinet insaisissable défini par Godelier se situait-il, au départ, et à l'arrivée ? Bien malin — ou bien peu scrupuleux — qui pourrait donner une réponse définitive à ces interrogations, du fait du manque de certaines informations, et des difficultés inhérentes aux questions elles-mêmes.

Mais il n'est pas indispensable de trancher sur ces questions pour tirer des enseignements substantiels de ce qui précède.

L'aboutissement du scénario décrit ci-dessus est l'exploitation, et c'est elle qui fait d'un groupe social à la définition incertaine — cet « embryon de classe dominante » — une classe

dominante tout court et sans guillemets ; et cela, par une évolution sans doute fort longue et insensible.

De plus Marx, et Godelier après lui, présentent cet aboutissement comme inéluctable. Il y a là un petit problème. S'agit-il simplement de constater ce qui est advenu concrètement dans les sociétés à partir desquelles Marx a conçu cette notion de mode de production asiatique ? Si oui, rien ne prouve que ce qui est arrivé dans les cas étudiés par Marx devait nécessairement se reproduire pour le Tawantinsuyu... Ou alors s'agit-il d'une loi d'évolution qui voudrait que, par nature, ce type de fonctionnement social débouche inexorablement sur l'exploitation ? On n'a rien trouvé qui permette d'éclaircir ce doute, ce qui n'est pas étonnant puisque, on le répète, Marx n'a donné sur ce type de société que des grandes lignes d'évolution générale. On admettra donc, pour le moment, l'inéluctabilité de l'exploitation dans le mode de production asiatique comme un postulat.

Mais alors, si on veut appeler les choses par leur nom, il faut bien admettre que ce processus est exactement l'inverse de celui exposé dans *L'origine de la famille...* Ce qui apparaît en premier, c'est l'État. Et l'État rend non seulement possibles, mais inéluctables, l'exploitation et la division de la société en classes antagonistes, non pas sous la forme d'une rupture brutale, mais sous celle d'un lent et subreptice détournement des institutions populaires de leur fonction sociale initiale. Autrement dit, voilà un cas où le marxisme admet que ce n'est pas l'exploitation qui engendre l'État, mais l'État qui engendre l'exploitation, thèse généralement considérée comme typiquement anarchiste !

De surcroît, dans son article déjà cité, Maurice Godelier défend de façon convaincante l'idée que la ligne de développement occidentale, bien loin d'être le lot commun de l'humanité, serait au contraire tout à fait singulière. C'est pourquoi il propose d'abandonner le qualificatif d'« asiatique » pour un mode de production qui, à un moment ou à un autre, semble s'être présenté un peu partout sur la planète.

En effet, outre sa grande diffusion dans l'Asie antique, à laquelle on a déjà fait allusion, il s'est retrouvé sur le continent américain, comme on espère l'avoir démontré, et aussi en Afrique selon M. Godelier et J. Suret-Canale. Et puis, surtout, il a précédé en Europe même le mode de production esclavagiste : les sociétés créto-mycéniennes de la Grèce proto-archaïque représentaient un exemple particulier de ce mode de production (sans grands travaux publics, comme en Afrique), et certains suggèrent que ce pourrait bien être aussi le cas des Étrusques de l'Italie pré-romaine. De là à conclure que ce que nous avons si longtemps pris pour le marxisme n'en était qu'une réduction caricaturale...

## VI

### *MPA LE MAUDIT*

On s'en voudrait de faire dire à Maurice Godelier, ne serait-ce que par omission, ce qu'il n'a pas dit dans l'article cité au chapitre précédent. Aussi convient-il d'ajouter que, dans une conclusion brillante et subtile toute à la gloire du marxisme-léninisme, il avançait l'idée que c'était précisément sa singularité qui faisait de la ligne de développement occidentale un cas exemplaire, une sorte de concentré de l'évolution des sociétés humaines, la preuve en étant que la société occidentale avait fini par imposer ses lois à toute la planète. Soit ; admettons, et saluons ce bel exemple de dialectique à l'œuvre...

Mais encore une fois, s'il est important de savoir contre quoi nous nous battons, et donc d'étudier cette ligne occidentale triomphante, il ne l'est pas moins de préciser **pour** quoi nous nous battons, et alors la question de la genèse de l'État devient centrale si nous ne voulons pas courir le risque de créer de nouveaux monstres. On a vu, de toute façon, que l'originalité occidentale ne consiste pas en l'absence du MPA, mais en ce qu'il a débouché sur l'esclavagisme. Ailleurs, c'est plutôt vers des formes de type féodal qu'il conduisait (formes légèrement différentes du féodalisme européen, ce qui explique qu'elles n'aient pas comme lui secrété le capitalisme). Et si on peut parler à propos du MPA d'un mode de production universel, c'est bien lui, alors, qu'il faut examiner pour en tirer les mécanismes de genèse de l'État et d'une société de classes. Sur cette question précise, le cas particulier européen — surtout tel que l'a décrit Engels, en sautant l'étape créto-mycénienne décisive de l'apparition de l'État — devient alors bien peu significatif.

Et lorsqu'on commence à se pencher sur le MPA, on se rend compte qu'il est pour le marxisme une sorte de monstre du Loch Ness : on en a vaguement entendu parler, mais on ne l'a jamais vu, ou pour dire les choses plus précisément, il n'a jamais eu de conséquences sur le marxisme à l'usage de la grande masse des militants. Il est resté une affaire purement académique, réservée à des spécialistes très pointus, qui peuvent « y croire » ou pas sans que cela change quoi que ce soit à la pratique des partis marxistes. Voilà un comble : la doctrine qui proclame que « l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » se comporte dans ce cas comme n'importe quelle vulgaire science bourgeoise, gardant jalousement pour une « élite » des savoirs que le « bas peuple » n'aurait pas à connaître !

On a bien sûr cherché à en savoir davantage : d'où vient cette sorte de malédiction qui frappe la notion de mode de production asiatique ? La réponse ne tient pas en une phrase, car plusieurs facteurs semblent s'être combinés.

Il y aurait déjà une première réponse simple : si Marx était persuadé, comme on le dit souvent, que la révolution commencerait par les pays les plus industrialisés, cette notion pouvait lui paraître secondaire, puisque n'ayant pas dans la pratique une brûlante actualité.

D'autre part, on a signalé que c'était dans la *Contribution à la critique de l'économie politique* qu'il développait un peu cette question, qu'il n'avait fait qu'effleurer ailleurs. Or il s'agit là d'un ensemble de manuscrits de 1857-58, mais qui n'a été publié qu'en 1939-41 à Moscou, et qui n'a donc été connu ailleurs qu'après la II<sup>e</sup> Guerre mondiale. Ni Rosa Luxembourg, ni Lénine, ni Trotsky, pour ne citer qu'eux, n'ont pu le connaître et l'étudier. Il n'y a eu chez les classiques du marxisme aucun complot du silence, ils ne connaissaient tout

simplement de cette question que les rapides allusions qu'y avait faites Marx, notamment dans *Le capital*, et les urgences de leur pratique ne les poussaient guère à l'approfondir.

Il en a été différemment au sein de l'Internationale communiste : des discussions à ce propos y ont eu lieu entre 1926 et 1931, c'est à dire avant, pendant et après la révolution chinoise ratée de 1927. Ces discussions se sont terminées sur un rejet pur et simple de la notion de mode de production asiatique comme « théorie objectivement inexacte et politiquement nuisible » ! Or, à notre avis, ce rejet s'est fait au nom des plus mauvaises raisons qui soient. Marx avait, en parlant de l'Inde du milieu du XIX<sup>e</sup>, évoqué la « stagnation » des sociétés orientales ; cette constatation fut transformée en règle, et on en tira la conclusion que si une société présentait ne fût-ce que des survivances de MPA, la révolution y était impossible ; c'était inacceptable, puisque c'était précisément la révolution qui était à l'ordre du jour en Chine. Jusqu'ici, on serait tout prêt à excuser l'erreur de méthode théorique, si elle avait eu pour but de se remettre en accord avec la réalité... Hélas ! Ce qu'il fallait à tout prix démontrer, c'est que la Chine en était au stade féodal, et pas un autre, et qu'il fallait donc y réaliser la révolution démocratique bourgeoise qui, seule, créerait les conditions permettant d'envisager un jour une révolution socialiste. C'est-à-dire que sous l'impulsion de Staline, le marxisme en était revenu à la vieille conception des étapes obligatoires chère aux Plékhanov et autres Kautsky, conception contre laquelle Lénine avait dirigé la Révolution d'Octobre, et contre laquelle aussi — quoi qu'il en dise — Mao Zedong réaliserait une vingtaine d'années plus tard la révolution de 1949. Désavoué par l'histoire, Plékhanov n'en sortait pas moins grand triomphateur sur le plan théorique. Contrairement au proverbe anglais cher à Engels : « la preuve du pudding, c'est qu'on le mange », les héritiers de la révolution qui avait, par la pratique, démontré la fausseté de la théorie étapist, la reprenaient et l'érigeaient en dogme ! Il faut souligner ici l'absurdité à laquelle en était arrivé le marxisme, au moins dans sa version « officielle » (stalinienne), et qui se retrouve jusqu'à présent chez certains groupes sectaires. Car il ne s'agissait pas, à propos de la Chine, de discuter la possibilité abstraite d'une révolution prolétarienne pour les calendes grecques ; la Commune de Shanghai, insurrection ouvrière s'il en fut, était en train de chauffer, d'éclater, puis de mourir sous les coups du boucher « démocratique bourgeois » Tchang Kaï Chek, devant le nez des participants à la controverse ! Empêtré dans une méthode qui avait tout à voir avec la théologie médiévale et pas grand chose avec le matérialisme, on cherchait à faire entrer de force la réalité dans le carcan d'une théorie pré-établie, même si pour cela il fallait nier ce que les yeux voyaient. Maurice Godelier, dans l'article déjà cité, signale que par l'imposition stalinienne du dogme des cinq stades de l'humanité,

Le matérialisme historique, système ouvert d'hypothèses à vérifier, s'était ainsi transformé et dégradé en une « philosophie de l'histoire », philosophie que Marx stigmatisait dans *L'idéologie allemande* comme « un schéma, une recette suivant laquelle on peut **accommoder** les époques historiques ».

Ce schéma-recette, antipode du marxisme, a trouvé son expression la plus claire et sa consécration dans l'exposé de J. Staline *Matérialisme historique, matérialisme dialectique*. La tâche de nombreux historiens marxistes est devenue, paradoxalement, non plus celle de découvrir l'histoire, mais celle de la « retrouver », retrouver un stade esclavagiste, féodal, etc...

La notion de MPA, frappée d'anathème, est donc restée aux oubliettes pendant toute la période stalinienne. On n'a pu reprendre la discussion que dans l'élan de la « déstalinisation » lancée par les XX<sup>e</sup> et XXII<sup>e</sup> congrès du PCUS. Le numéro 57-58 de *Recherches internationales* auquel on s'est déjà référé faisait le point en 1967 des débats de 1926-31 et de leur reprise dans les années 60. Et la lecture de ce numéro est parfois pathétique : on y voit de brillants esprits, en particulier des académiciens soviétiques, se tortiller la cervelle dans tous les sens pour arriver à « démontrer » que ce que tout le monde voit rouge est vert en réalité, et que ce qu'on avait pris pour le MPA est tantôt esclavagiste, tantôt féodal...

D'autres que nous ont déjà procédé à l'analyse des phénomènes sociaux qui expliquent le fond de cette dégradation théorique, on ne reprendra pas ici ces explications. Mais on peut noter tout de même qu'elle a été facilitée par certaines nuances entre Marx et Engels dans la manière d'aborder les problèmes. Marx disait, dans la *Contribution...* :

À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique. (Cité par *RI*, n° 57-58, p. 24)

L'absence dans cette énumération du communisme primitif n'a rien de choquant : à l'époque, cette première phase des sociétés humaines n'était pour Marx et Engels qu'une hypothèse de travail, qu'aucune observation n'avait encore pu corroborer. Ce n'est que plus tard, notamment avec les travaux de l'anthropologue Lewis Morgan, que l'existence réelle de ce type de société a été établie. Ce qui est plus étonnant, en revanche, c'est qu'au lieu d'ajouter ce stade à l'énumération de Marx, Engels, dans *L'origine de la famille...*, ait remplacé le MPA par le communisme primitif, c'est à dire qu'il ait purement et simplement escamoté le MPA. On pense comprendre pourquoi : on a montré comment le processus de genèse de l'État qu'implique le mode de production asiatique ne cadrerait pas avec le pimpant schéma irréfutablement matérialiste élaboré par Engels.

Il n'est pas question ici de chercher à diaboliser Engels pour mieux sanctifier Marx, on sait bien qu'ils ont mené ensemble l'essentiel de leurs recherches. Mais, qu'il s'agisse d'une affaire de tempérament ou d'autre chose, il semble bien qu'Engels ait été plus préoccupé d'établir une théorie cohérente en tous points sur le papier, tandis que Marx donnait la priorité à l'observation de la réalité au service de la révolution, quitte à laisser provisoirement ouvertes certaines « brèches » dans la théorie.

Eric Hobsbawm, dans son introduction déjà citée à *Formen...*, rapportait une anecdote des dernières années de Marx, qui nous semble hautement significative et dont on ne tire pas du tout les mêmes conclusions que l'auteur de l'article :

Étant donné que la situation de la communauté villageoise était l'objet d'un désaccord théorique fondamental parmi les révolutionnaires russes, qui consultaient Marx sur ce point, il est naturel que celui-ci entreprit d'examiner le problème plus à fond.

Il est intéressant de noter que — de manière un peu inattendue — son opinion inclinait vers celle des populistes qui pensaient que la communauté villageoise pouvait fournir les bases d'une transition au socialisme sans se désintégrer au préalable à travers le développement capitaliste. Cette opinion ne découle pas de la tendance naturelle marquant la première conception historique de Marx. Elle ne fut pas admise par les marxistes russes (qui comptaient parmi les opposants aux populistes sur ce thème), ni par les marxistes ultérieurs. En tous cas, elle s'est révélée comme non fondée [ah ?]. Peut-être la difficulté rencontrée par Marx à formuler une justification théorique de ce point de vue [on a retrouvé quatre brouillons successifs pour sa lettre du 8 mars 1881 à Véra Zassoulitch] reflète-t-elle un certain sentiment de gêne. Ce qui contraste singulièrement avec le retour brillant et lucide d'Engels à la tradition marxiste fondamentale — et au soutien des marxistes russes — lorsqu'il discute du même sujet quelques années plus tard... (in *RI*, n° 57-58, p. 47)

On voit ici, pour parler clair, Engels donner raison à Plekhanov contre Marx. Or la réaction de Marx nous semble la plus saine qui soit, même si elle montre quelque « faiblesse » sur le plan de la cohérence théorique — ce qui de toute façon reste à démontrer. Elle consiste en un rejet instinctif de toute utilisation d'une doctrine élaborée pour la révolution socialiste... à justifier l'impossibilité de la révolution socialiste. Car c'est derrière cette « cohérence théorique » que se sont toujours abrités les réformistes de tout poil pour proclamer, quoi qu'il arrive, que « les conditions n'étaient pas réunies ». Si la cohérence de la théorie amène à repousser précisément ce pour quoi cette théorie a été élaborée, c'est qu'il y a un vice quelque part ; si par malheur la théorie en vient à s'opposer à la révolution, Marx choisit la révolution contre la théorie. C'est peut-être ce qu'il voulait dire quand il déclarait lui-même — on ne sait plus à quelle occasion — « qu'il n'était pas marxiste » !

Les marxistes russes et Engels prétendaient que la communauté villageoise russe (*mir*), survivance têtue d'un mode de production asiatique qu'on ne nommait pas, était un obstacle au progrès qui devait se dissoudre et passer par le stade de la propriété **individuelle**

bourgeoise pour pouvoir déboucher sur une agriculture **collectivisée** socialiste... Contre ce point de vue, peut-être « cohérent » sur le papier, mais qui n'en constitue pas moins une insulte au bon sens élémentaire, Marx défendait, dans sa lettre à Vera Zassoulitch déjà signalée, l'idée que, telle quelle, la commune villageoise pouvait

se transformer en point de départ direct du système économique auquel tend la société moderne, et changer de casaque sans commencer par se suicider...

Qu'on nous permette de transposer le débat sur un terrain qu'on connaît mieux : celui de l'Amérique dite « latine » contemporaine. On verra alors que tous les révolutionnaires dignes de ce nom, marxistes ou pas, ont toujours eu au moins l'intuition du rôle fondamental que pouvaient jouer les traditions communautaires indiennes dans la transformation sociale. Cela est vrai pour Emiliano Zapata, dont la plateforme de révolution agrariste connue sous le nom de *Plan de Ayala* conférait aux communautés une importance décisive. Ça l'est également pour José Carlos Mariátegui, ardent défenseur des ayllus : dans *Le problème de la terre*, le troisième de ses *7 essais d'interprétation de la réalité péruvienne* de 1928 (Maspero, 1969, pour la traduction française), il démontrait, preuves concrètes à l'appui, que les communautés indiennes étaient parfaitement aptes à entrer dans la modernité, contrairement au latifundium « intrinsèquement incapable de progrès technique » ; il montrait aussi que le « communisme indien », suivant son expression, contenait déjà non seulement le fonctionnement économique et social de la société future, mais encore les valeurs humaines, morales, de ce que Che Guevara appellerait une quarantaine d'années plus tard l'Homme Nouveau. Il faut vraiment tout l'aveuglement du Sentier « Lumineux » — pauvre Mariátegui ! — pour ne pas le comprendre. (Voir p. 59 le post-scriptum sur le Chiapas)

Engels, soucieux comme on l'a vu de cohérence formelle — et ayant peut-être perdu avec la mort de Marx le contrepoids habituel à ses petits défauts... — s'est purement et simplement débarrassé du MPA qui « ne collait pas » avec le schéma d'évolution des sociétés qu'il avait imaginé. Ô faiblesse de l'esprit humain ! Il est souvent trop difficile de rendre compte de la réalité dans son infinie diversité, et bien tentant d'en ignorer ce qui gêne. Et ce petit travers, courant chez les chercheurs, n'a rien de dramatique tant que personne ne s'avise d'ériger en dogme universel leurs découvertes partielles...

Tout cela explique sans doute pourquoi la discussion autour du MPA a peu avancé, par rapport au reste du marxisme, et pourquoi elle ne l'a fait que dans des cénacles restreints. Mais cela veut dire aussi que la discussion sur la genèse de l'État telle que la voyait Marx en est restée à un point proche de zéro, alors qu'on croyait maîtriser parfaitement cette question. Cela pourrait bien jeter un éclairage nouveau sur certains aspects déconcertants de la défaite sans combat qu'a été l'effondrement de l'URSS. Mais finalement, il y a là, aussi, de quoi inciter à l'optimisme : ce qui est mort avec l'URSS, au moins dans ce domaine, ce n'était pas la théorie marxiste de l'État, puisqu'elle est encore à naître !

## VII

### *TENTATIVE DE CONCLUSION*

Que le lecteur ne s'étonne pas si on montre ici quelque timidité. Autant on est sûr de ce qu'on a observé, autant au moment d'en tirer des généralisations on est un peu pris de vertige : cela demande des capacités d'abstraction qu'on n'est pas certain de posséder. Même si, pour ne pas alourdir exagérément la formulation, ce qui va suivre est présenté sous la forme affirmative, il faut n'y voir que des hypothèses proposées à la discussion.

Commençons par le plus simple. On a été amené à aborder de biais la question de la définition des forces productives et celle, liée, du modèle de développement (cf. chapitres II et V). La vieille idée marxiste selon laquelle le capitalisme doit céder la place au socialisme parce qu'il est devenu un frein au plein développement des forces productives peut être conservée, mais à condition de la préciser considérablement.

Si on la prend dans un sens quantitatif, et en réduisant les forces productives à la technologie, comme on a eu longtemps tendance à le faire, cette idée est bonne à jeter au panier, et cela pour plusieurs raisons. La première est que le capitalisme a montré beaucoup plus de ressources qu'on ne lui en soupçonnait en matière de développement technologique, mais d'une façon profondément malsaine, puisqu'elle consiste à inventer des « besoins » totalement artificiels dont la satisfaction amène un gaspillage forcené de ressources qui ne sont pas renouvelables, ou auxquelles on ne laisse pas le temps de se renouveler. La seconde est que ce développement est entièrement déséquilibré : en même temps qu'on invente de pseudo-besoins dans la petite partie solvable de l'humanité, on laisse en marge de ce développement les trois quarts de la population du globe, dont les vrais besoins élémentaires ne sont pas satisfaits. Entre le Premier Monde et le Tiers Monde, les relations se résument à ce raccourci : nous pillons les ressources du Sud (et de l'humanité) afin de produire des millions de tonnes d'ordures de toute nature que nous lui réexpédions, faute de savoir nous en débarrasser autrement.

De toute évidence, ce type de « développement » ne peut mener qu'à une catastrophe majeure. Le fait, pour les pays du bloc de l'Est, d'avoir voulu imiter ce modèle a laissé de profondes cicatrices à l'environnement, on le découvre ces dernières années avec parfois un peu de frayeur.

Il ne saurait donc être question, comme le faisaient Marx et Engels, de prendre pour modèle ce quart « privilégié » de l'humanité qui, bon an, mal an, bénéficie encore de ce type de développement, de toutes façons en train de s'essouffler. On sait maintenant que vouloir étendre ce modèle, en admettant que ce soit possible, ferait purement et simplement crever la planète entière. Le seul domaine où il subsiste un doute est celui de savoir si ce serait d'abord par l'épuisement de ressources vitales, comme l'eau, par étouffement dû à l'effet de serre, ou par cuisson à la suite de la dégradation accélérée de la couche protectrice d'ozone.

Le capitalisme doit bien céder la place, parce qu'il est devenu un obstacle au développement **harmonieux** des forces productives et qu'il conduit le monde au désastre.

Il serait stupide de ne pas reconnaître que nous, les révolutionnaires, sommes redevables à d'autres pour avoir abordé les premiers des problèmes que nous ne nous posons guère ; ce sont les écologistes, ou, pour l'auteur de ces lignes, les Indiens et leur vision particulière des

rapports entre l'homme et la nature, qui nous ont montré le chemin. Mais à présent, c'est à nous qu'incombe la responsabilité de faire apparaître la vraie dimension de tout combat écologique conséquent, qui ne peut être qu'anti-capitaliste. Les dinosaures, eux, avaient eu la courtoisie de crever tout seuls, laissant la place à une éventuelle relève ; le capitalisme mène à quelque chose de bien plus définitif, puisque si on le laisse faire, il fera disparaître toute forme de vie de la planète bleue. On peut reprendre en l'élargissant la célèbre formule de Jaurès : « Le capitalisme porte en lui la destruction de la Terre comme la nuée porte l'orage ».

Voilà déjà une excellente raison de combattre le capitalisme : lutter pour la survie de l'espèce et du monde. Mais cet objectif n'est-il pas contradictoire avec celui d'une société d'abondance qui, seule, pourra définitivement faire disparaître la division entre classes sociales et l'État ?

On ne le pense pas, si on admet que « l'impétueux développement des forces productives » des classiques du marxisme peut se traduire autrement que par la suicidaire fuite en avant capitaliste. Il est devenu clair, nous semble-t-il, que société d'abondance ne signifie pas société de gaspillage. Vouloir donner à tous ce dont jouit la poignée de nababs qui gouverne le monde actuel n'est évidemment ni possible, ni souhaitable. On a d'autant moins besoin de posséder chacun le yacht dont aujourd'hui le patron use et abuse, que lorsqu'il sera devenu propriété commune (c'est à dire lorsque l'expression « biens sociaux » aura vraiment un sens) chacun pourra en profiter. Si, en revanche, il s'agit de couvrir les véritables besoins vitaux du genre humain, alors tous les espoirs sont permis. On a vu avec l'exemple du Tawantinsuyu que c'est l'ensemble du fonctionnement de la production, et pas seulement les outils, qu'il fallait appeler forces productives, et que l'organisation rationnelle du travail humain pouvait donner des résultats quantitativement équivalents ou supérieurs, et qualitativement supérieurs de toutes façons, au modèle suivi par l'Occident dans ce domaine. Une humanité organisée différemment, plus rationnellement, non plus en vue du profit privé à court terme, mais du « bonheur commun » comme disaient nos ancêtres de 1792, pourrait tirer un parti fabuleux de ce qui existe déjà en matière de technologie. Cette organisation sociale, en faisant disparaître les gigantesques gaspillages actuels, pourrait donner plus, ou mieux, suivant les cas, à l'humanité entière, sans mettre en péril la survie du monde. Le communisme est toujours aussi désirable, toujours aussi possible : enfin une bonne nouvelle !

Quant à la question centrale de ce travail, celle de l'État, les choses sont un peu plus complexes à exposer.

D'abord, précisons que si on a insisté sur le mode de production asiatique, ce n'était en aucun cas pour déterrer la thèse émise par Karl Wittfogel dans les années 50. Ce sociologue allemand, ex-marxiste reconverti en représentant de commerce de l'*american way of life*, soutenait en effet dans *Oriental despotism, a comparative study of total power* que l'URSS de Staline était un exemple de despotisme oriental, et que la propriété collective des moyens de production n'y était que la base communautaire au-dessus de laquelle s'était élevée la collectivité exploiteuse qu'était l'État soviétique ; en un mot, que le socialisme n'était que le masque d'une forme d'exploitation plus sournoise et plus terrible, car totalitaire... Il va sans dire qu'on ne partage pas ce point de vue, ne serait-ce que parce que son objectif, discréditer le communisme, est à l'opposé de celui qu'on cherche à atteindre ici.

L'analyse de Trotsky, qui voyait dans l'URSS de Staline un État ouvrier bureaucratiquement déformé, nous semble toujours la plus convaincante, à condition d'y apporter un élément supplémentaire.

La tradition marxiste, et bien sûr Trotsky avec elle, considérait que telle et telle caractéristiques conféraient à tout État une nature de classe. Les choses sont simples en ce qui concernent l'État bourgeois : on peut facilement confirmer cette thèse en montrant que ses

divers organes correspondent bien à sa fonction qui est de perpétuer la domination de la classe capitaliste. On utilisait la même méthode en ce qui concerne le nouvel État issu de la révolution et dont la vocation finale était de disparaître : la propriété collective des moyens de production et d'échange garantissait la nature ouvrière de cet État. Or, la notion même de nature de classe suppose quelque chose de donné une fois pour toutes. Puisque l'URSS ne pratiquait pas l'exploitation, sa nature ouvrière ne faisait aucun doute, et la confiscation du pouvoir politique par une bureaucratie, issue du mouvement ouvrier, mais ayant acquis certains intérêts particuliers, n'était qu'une complication exceptionnelle ne remettant pas en cause la nature de l'État soviétique.

C'est là-dessus, nous semble-t-il, que le processus de genèse de l'État et de l'exploitation décrit à propos du MPA peut expliquer bien des choses qui sont apparues au début de ces années 90 et qui semblaient ne pas cadrer avec l'analyse de Trotsky.

On a vu que dans le cas du MPA la nature de classe de l'État n'est pas donnée une fois pour toutes ; on pourrait même dire que sa nature est de changer de nature. Cet État, au départ, remplit une fonction qui correspond aux intérêts de la société dans son ensemble, et c'est pour cela que la société accepte de lui déléguer une partie du pouvoir, une partie seulement, et seulement en raison de son utilité publique. Mais la tendance naturelle de l'État est de confisquer toujours plus de pouvoir, et de s'affranchir du contrôle de la société. Au bout du processus, la confiscation du pouvoir politique, en permettant l'exploitation, débouche sur un changement dans la nature de l'État qui devient un État de classe.

C'est là la nuance qu'on apporterait à l'analyse de Trotsky : la confiscation du pouvoir par une caste bureaucratique est plus qu'un accident aisément réversible.

La nature particulière, double, de la bureaucratie soviétique, animée d'intérêts spécifiques de caste, mais aussi issue du mouvement ouvrier d'où elle tenait son pouvoir et sa raison d'être, l'obligeait à un certain *statu quo* ; elle n'avait pas intérêt à l'exploitation, puisqu'avec celle-ci, le changement de nature de classe de l'État l'aurait balayée en tant que groupe social. Mais, sans qu'elle s'en rende compte elle-même, la confiscation du pouvoir qu'elle avait réalisée conduisait insensiblement vers l'exploitation. On retrouve ici quelque chose d'assez semblable à ce qu'on a vu avec l'État jésuite du Paraguay : les jésuites ne pratiquaient pas l'exploitation, mais l'État qu'ils avaient bâti l'avait rendue possible.

Cela signifie qu'on ne peut, comme le faisait la tradition marxiste, considérer que l'important est « l'infrastructure » matérielle, économique dans ce cas, dont la « superstructure » politique ne serait que l'écho. En matière de fonctionnement social, le politique est déterminant. Finalement, les poètes avaient eu raison très tôt : La Boétie qui dans son *Discours de la servitude volontaire* défendait l'idée que le roi ne régnait que grâce à l'abdication de ses sujets ; son approximatif contemporain Guamán Poma qui disait à peu près la même chose avec son « Sans les yndiens, Votre Magesté ne vaut mie » ; le compatriote actuel de ce dernier, l'auteur-compositeur quechua du Pérou Wáskar Amaru qui chante *Por decir « patroncito » / existe el patrón* (« C'est parce qu'on l'appelle "patron" que le patron existe »). À partir du moment où la société accepte de renoncer à une parcelle de pouvoir et de la déléguer, serait-ce pour les meilleures raisons du monde, elle commence à forger ses propres chaînes.

En admettant que jusqu'ici on n'ait pas trop divagué, on se retrouve donc confronté à un problème épineux. Si la nature de tout État est de tendre vers l'exploitation, la conclusion la plus immédiate serait de se rallier à la thèse anarchiste suivant laquelle la révolution doit purement et simplement abolir l'État du jour au lendemain. Et pourtant — que les camarades anarchistes nous le pardonnent — on n'est guère convaincu par cette idée. Pour atteindre un jour l'objectif d'une société sans classes et sans État à l'échelle du globe, les transformations

à réaliser dans tous les domaines (de l'orientation concrète de la production au comportement quotidien de chacun) sont telles que nous semble inévitable une phase de transition, pendant laquelle l'organisation et la coordination des efforts de tous ne peut être assurée que par ce qu'on n'est pas obligé d'appeler un État, mais qui en aura quand même des attributs.

Destin cruel que celui du révolutionnaire, contraint de réchauffer en son sein le serpent de l'État, tout en sachant qu'à la première inattention il se fera dévorer ! Il y aurait là le sujet d'une belle tragédie grecque... On éviterait bien volontiers cette voie étroite et périlleuse s'il y en avait une autre : pour réaliser un jour le communisme, le révolutionnaire doit **à la fois** mettre sur pied son ennemi mortel, l'État, et en être le critique le plus intransigeant, le plus farouche opposant. Marins de Kronstadt, justice vous soit rendue : c'est vous qui montriez le chemin.

Le seul atout dont on dispose, dans ce combat incertain, c'est la conscience. Elle constitue sans aucun doute le seul contre-feu possible à cette inéluctabilité de l'exploitation qu'on admettait comme un postulat à la fin du chapitre V. Et on rejoint sur ce point de grands aînés : Marx lui-même, qui disait dans les manuscrits de 1844 :

Le communisme est l'énigme résolue de l'histoire, et il se connaît comme solution.

ou Che Guevara qui commentait ainsi la phrase de Marx :

Marx pensait à la libération de l'homme et voyait le communisme comme la solution des contradictions qui entraînent son aliénation, mais aussi comme un acte conscient... C'est l'homme qui est l'acteur conscient de l'histoire. Sans cette **conscience**, qui englobe celle de son être social, il ne peut y avoir de communisme.

*Écrits politiques*, Maspero, pp. 159-160.

Le Che expliquait ailleurs que la construction du communisme était la **première** transformation sociale consciente de l'histoire de l'humanité : dans les précédentes, l'homme n'était que le jouet de circonstances extérieures à lui-même et qui le dépassaient. Le communisme, lui, exige autre chose qu'un simple enchaînement plus ou moins mécanique de conditions objectives. Fait pour accomplir l'homme, il ne peut être accompli que par l'homme.

Souignera-t-on jamais assez l'extraordinaire clairvoyance du Che ? Qu'on relise ses *Écrits politiques*, et en particulier le fameux article *Le socialisme et l'homme*, et on verra qu'il y a trente ans il donnait déjà en filigrane une bonne partie des réponses aux questions que nous pose aujourd'hui le piteux naufrage du bloc de l'Est. Mais ce n'est pas diminuer le mérite du Che que de reconnaître qu'avant lui un autre marxiste avait déjà indiqué à sa façon qu'en matière de transformation sociale, c'est l'homme qui est au cœur de tout, et que l'homme est conscience ; il s'agit, évidemment, d'un poète : Berthold Brecht. On ne résiste pas au plaisir d'en donner ici un exemple :

MON GÉNÉRAL, VOTRE TANK EST SI SOLIDE !

Il couche une forêt, il écrase  
cent hommes.  
Mais il a un défaut :  
il a besoin d'un mécanicien.

Mon général, votre bombardier est si puissant !  
Il vole plus vite que l'orage  
et transporte plus qu'un éléphant.  
Mais il a un défaut :  
il a besoin d'un pilote.

Mon général, l'homme est très utile !  
Il sait voler, il sait tuer.  
Mais il a un défaut :  
il sait penser.

B. Brecht, *Chansons et poèmes*, Seghers, 1952.

À quelque chose malheur est bon : l'effondrement du bloc de l'Est aura au moins montré que le principal danger qui menace la révolution, c'est son propre État. La conscience politique a donc progressé.

Bien entendu, pour que cette conscience soit de quelque utilité, il faut qu'elle ait prise sur le concret, c'est à dire qu'elle puisse exercer sur l'État issu de la révolution le plus incessant et le plus sourcilleux des contrôles. La seule chance de succès du communisme est que la société veille en permanence à ne déléguer à l'État que la parcelle d'autorité indispensable à la réalisation des objectifs communs ; qu'elle vérifie de la façon la plus tatillonne qu'il n'outrepasse pas le mandat qui lui a été concédé ; qu'à tout moment elle fasse sentir qu'elle peut révoquer et les délégués, et la délégation de pouvoir elle-même ; que son contrôle soit si pesant que personne ne puisse prendre goût au pouvoir ; en un mot, qu'elle fasse à son État la vie impossible, y compris au sens littéral.

Il faudra donc imaginer dès le départ un fonctionnement politique donnant à la société les moyens d'exercer à peu près tous les pouvoirs, en tous cas tous les pouvoirs de contrôle sur l'État. Il est sans doute vain de chercher à établir d'avance la forme précise que prendront les organes de cette exigeante démocratie révolutionnaire : c'est en général au cours de la révolution elle-même qu'ils apparaissent : soviets ici, conseils ouvriers là, « cordons industriels », *juntas* ou comités divers ailleurs... De toute façon, il y a beaucoup plus de chances qu'ils soient en mesure de jouer leur rôle s'ils sont l'émanation spontanée de la société.

On a vu dans ce travail que bien des sociétés, « primitives » ou pas, avaient su garder pendant des siècles, voire des millénaires, leur caractère égalitaire et libertaire grâce à des régulateurs qui, sur le fond, étaient du même ordre que ceux qu'on vient de citer. Ces régulateurs, la plupart du temps, se paraient de la pompe et de l'autorité de la religion. Il est vrai que l'ensemble des tâches qui nous attendent sera considérablement plus compliqué que pour ces sociétés. Mais nous avons sur elles un formidable avantage : la pleine conscience de ce que nous voulons, la connaissance des mécanismes sociaux et des dangers qui guettent. Il était déjà évident que le communisme était, par définition, égalitaire. On sait aussi, à présent, qu'il sera libertaire ou ne sera pas.

Janvier-juin 1994.

## *NOTE À PROPOS*

### *DE L'ANTHROPOPHAGIE*

Ce travail était déjà rédigé quand des amis indiens nous ont signalé qu'ils remettaient fortement en doute l'anthropophagie des Guaranis, qui ne serait qu'une de plus parmi les nombreuses calomnies visant à discréditer les Indiens pour justifier leur asservissement.

On n'a pas eu le temps de creuser la question. On s'était contenté de reprendre sur ce point les témoignages qui semblaient admis par tous, y compris des esprits critiques généralement dignes de confiance. Cela dit, ce ne serait pas la première fois que l'Occident donnerait des Indiens une image mensongère, on en a vu bien des exemples. Aussi nous paraît-il convenable de signaler ces réserves des mouvements indiens.

Avouons que jusqu'ici on n'avait guère songé à remettre en cause les témoignages qui mentionnent cette pratique, parce qu'on ne voyait là rien de fondamental : à notre avis, l'anthropophagie des Guaranis, si elle existait, ne prouve rien ni pour, ni contre les Indiens.

À un moment ou un autre de leur développement, à peu près toutes les cultures du monde ont eu des mœurs plutôt rudes, qui choquent la sensibilité actuelle. Qu'on se souvienne que cela ne fait même pas quinze ans que la « Patrie des Droits de l'Homme » a aboli la peine de mort... Par ailleurs, contrairement aux plaisanteries saignantes qui circulaient sur les campus, au temps où on les fréquentait, parmi les étudiants africains (du genre : « —Oh, qu'il est mignon, ce bébé ! C'est ton petit frère ? — Non, c'est mon quatwe-heuwes. »), on sait que l'anthropophagie n'est jamais une banale habitude alimentaire. Il s'agit toujours d'un acte à caractère religieux, dont le principe est à peu près toujours le même : s'approprier les qualités de l'ennemi, c'est à dire bien souvent ce qu'il y a de divin chez l'humain. L'anthropophagie n'est donc qu'une forme particulière de sacrifice humain.

Or l'Occident a lui-même abondamment pratiqué les sacrifices humains, et pendant fort longtemps : la Grèce des temps héroïques y avait recours (sacrifice d'Iphigénie), les anciens Germains et Scandinaves aussi, de même que nos-ancêtres-les-Gaulois, pour reprendre l'expression consacrée. Et nous avons continué à sacrifier des humains au nom de la religion jusqu'à un âge avancé, pour une civilisation, avec nos bûchers d'Inquisition. Enfin, on peut remarquer une survivance symbolique de vieux cannibalisme dans le rite chrétien : la communion, avec la « présence réelle du Christ », consiste bel et bien en une pratique anthro-théophagique, même si, pour atténuer la brutalité du symbole, on évite d'y mettre les dents...

Bref, l'idée qu'il ait pu y avoir des Indiens anthropophages ne nous choquait pas plus que le vieux Montaigne. Et ce d'autant moins que « les Indiens », on l'oublie souvent, sont une invention coloniale. Le « Nouveau Monde », comme l'ont appelé les envahisseurs, était effectivement un monde à lui tout seul, habité par une infinité de peuples qui pouvaient être radicalement différents entre eux, aussi différents, en tout cas, que les peuples de l'« Ancien » Monde. C'est l'invasion européenne qui, en mettant tous ces peuples sous tutelle, leur a forgé des chaînes communes et un destin commun. C'est à dire que tel ou tel comportement constaté chez l'un de ces peuples n'a en aucun cas de valeur pour « les Indiens » en général.

Mais on comprend néanmoins que les Indiens d'aujourd'hui, se sentant solidaires les uns des autres face à l'opresseur commun, se montrent particulièrement chatouilleux sur ce genre de

sujet. Car il y a, ces toutes dernières années, une nouvelle offensive idéologique menée contre eux par certains secteurs latino-américains ; il semblerait qu'on ne leur ait pas pardonné d'avoir saisi l'occasion du V<sup>e</sup> centenaire de l'invasion pour faire entendre leur voix. Il suffit de lire le dernier roman du Péruvien naturalisé espagnol Mario Vargas Llosa, *Lituma en los Andes* (Planeta, Barcelona, 1993), pour constater comment de « brillants intellectuels » n'hésitent pas à recourir aux procédés les plus vils — suggestions insidieuses, mensonges sans vergogne... — et pour mesurer combien la haine raciste peut être encore féroce chez les descendants des envahisseurs.

Il y a là un petit côté réjouissant : la haine du peuple, chez les bourgeois, est en général à la mesure de leur trouille. Mais cela a aussi son revers inquiétant : la peur peut provoquer des réactions extrêmes. Il n'est pas impossible que les Indiens aient besoin, un de ces jours, de toute notre solidarité.

1<sup>er</sup> juillet 1994.

## *POST-SCRIPTUM*

### *À PROPOS DE L'INSURRECTION*

#### *DU CHIAPAS*

Lorsqu'on a commencé la rédaction de ce travail, l'insurrection des paysans mayas du sud-est du Mexique venait d'éclater, à la surprise générale. Malgré la sympathie immédiate qu'elle a suscitée en nous, il était difficile d'en tirer des enseignements, car les informations restaient fragmentaires et on manquait de recul.

Et puis, les éditeurs ne se bousculant pas pour publier notre manuscrit, on a eu un peu de temps pour examiner les éléments qui commençaient à arriver. Et il nous semble que bien des aspects qu'on mettait en avant se trouvent confortés ou confirmés par le soulèvement chiapanèque. Non seulement certaines des revendications des insurgés résonnent en sympathie avec ce qu'on avançait en conclusion, mais de plus l'ensemble du mouvement apporte une confirmation éclatante à ce qu'on affirmait à la fin du chapitre VI (p. 51) sur le caractère progressiste des traditions communautaires indiennes.

Cette dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle avait été présentée par les idéologues du capitalisme comme celle de « la mort des idéologies », la leur exceptée, bien entendu. Triomphalisme bien imprudent ! Presqu'aussitôt, ils ont vu se dresser en face d'eux des mouvements de contestation à caractère indéniablement populaire mais qui, en fait de mort des idéologies, arboraient fièrement des idéologies de la mort remontées du tréfonds d'on ne sait quelles ténèbres : nationalismes épurateurs, bondieuseries égorgeuses...

Or, dans ce contexte peu encourageant, le seul soulèvement populaire capable de formuler un projet de transformation sociale dans un sens émancipateur, celui du Chiapas, est précisément un authentique soulèvement indien. Car il ne s'agit plus, cette fois, comme cela s'est produit dans le passé, d'un mouvement où les Indiens sont main-d'œuvre et chair à canons au service de projets politiques imposés de l'extérieur. La plupart des traits constitutifs de ce mouvement pour le moins original sont issus en droite ligne des traditions communautaires indiennes.

C'est le cas, par exemple, de l'exceptionnelle démocratie interne à l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN) et au Comité Clandestin Révolutionnaire Indigène (CCRI), qui a tant agacé les représentants du gouvernement mexicain au moment des pourparlers de février 1994. En effet, non seulement les délégués des insurgés arrivaient avec des mandats précis et contraignants qui avaient été discutés et décidés par chacune des communautés de la région soulevée, mais ils devaient en outre avant toute signature retourner devant la base pour une nouvelle phase de discussion et de décision. Mais cette « extraordinaire » démocratie n'est rien d'autre que le fonctionnement ancestral des communautés indiennes de la région.

C'est d'ailleurs cette forme de démocratie que réclament les insurgés pour l'ensemble du pays. Le mot d'ordre de « Liberté, justice, démocratie » mis en avant par l'EZLN ne doit en effet pas induire en erreur. Les Indiens zapatistes ne sont pas des adeptes de la théorie étapistes dont on parlait au chapitre VI, qui voudrait, dans le cas de leur région conservant de nets traits féodaux, qu'on accomplisse d'abord une révolution démocratique bourgeoise pour pouvoir envisager un jour lointain une révolution socialiste. Le contenu que mettent les insurgés dans

cette revendication est bien autre chose que de la démocratie bourgeoise à l'occidentale. La pratique même de l'EZLN ainsi que de nombreux communiqués, interviews ou conférences de presse ne laissent à cet égard pas le moindre doute. Le communiqué sur la demande de démission de l'ex-président Carlos Salinas de Gortari, en date du 26 février 1994, est sur ce point particulièrement explicite. La conception générale de la démocratie qui y est développée limite à l'extrême la délégation de pouvoir aux autorités élues ; c'est la base qui fixe impérativement leur mandat, qui contrôle son application, et qui **révoque** immédiatement l'autorité qui s'en écarterait. Dans la langue imagée des Indiens, transcrite en espagnol par le célèbre sous-commandant Marcos, le seul rôle des autorités élues consiste à *mandar obedeciendo*, « commander en obéissant » :

Ce fut toujours notre chemin que la volonté du plus grand nombre se fasse commune dans le cœur des hommes et des femmes de commandement. Cette volonté majoritaire était le chemin par lequel devaient aller les pas de celui qui commandait. Et si ses pas s'écartaient de ce qui était la raison des gens, le cœur qui commandait devait être remplacé par un autre qui obéirait. Ainsi est née notre force dans la montagne, celui qui commande obéit s'il est véritable, celui qui obéit commande par le cœur commun des hommes et des femmes véritables. Un autre mot est venu de loin pour nommer ce gouvernement, et ce mot nomma « démocratie » ce chemin qui était nôtre...

in *CHIAPAS, la palabra de los armados de verdad y fuego*, Ed. del Serbal, Barcelona 1994, p. 305.

On remarquera à quel point cette conception générale du « gouverner et se gouverner » se rapproche de ce qu'on a décrit du rôle des *mburuvichas* guaranis, et plus encore des *mallkus* andins. On mesurera aussi combien elle diffère de notre démocratie représentative occidentale, si représentative, à vrai dire, qu'elle équivaut à une renonciation du peuple à exercer la souveraineté.

C'est également cette conception indienne de la démocratie qui explique l'originalité la plus spectaculaire de la guérilla zapatiste : elle affirme nettement qu'elle ne cherche pas à prendre le pouvoir, mais à le **rendre** à tous ceux à qui il revient de droit, c'est à dire à la société dans son ensemble, la « société civile » comme on dit maintenant ; cette affirmation se résume dans la désormais célèbre formule : *Para nosotros, nada ; para todos, todo*. (« Pour nous, rien ; pour tous, tout »). Va de pair avec cette idée une rare modestie idéologique : les zapatistes répètent que le chemin de la lutte armée n'est pas forcément le seul possible, et que leurs compatriotes qui sont d'accord avec leurs objectifs généraux peuvent très bien se joindre à la lutte en choisissant d'autres voies. La seule chose vraiment importante, dans cette vision, est que ceux qui se battent gardent l'entière maîtrise sur leur combat.

On parlait plus haut de l'enthousiasme pour la mort — d'autrui, de préférence — qui semble se répandre dans le monde. En parfaite cohérence avec ce qui précède, l'insurrection chiapanèque, elle, parie sur la vie. En effet, c'est sans doute la première guérilla qui préfère courir le risque de dénonciations plutôt que de fusiller ses « déserteurs ». Et jusqu'ici elle semble bien gagner le pari. Aux dires du *Sub* lui-même (interview à *La Jornada*, 26-27 février 1994), les « désertions » ont été nombreuses et les dénonciations strictement inexistantes. Le secret de ce miracle tient certainement dans le tranquille bon sens qui fait accepter à l'EZLN qu'il puisse y avoir, y compris **dans le temps**, des degrés différents d'engagement. Quelqu'un qui ne se sent plus la force de combattre en première ligne n'est pas considéré pour autant comme un renégat : il ou elle peut très bien rendre à la lutte d'autres services depuis un poste moins exposé. Il y a assurément tout à gagner à ne pas acculer ses propres partisans à passer de l'autre côté à la moindre faiblesse. Mais il faut reconnaître que cette pratique est assez novatrice chez les révolutionnaires, en particulier en Amérique latine, pour qui très souvent tout pas en arrière individuel était considéré au moins comme une indignité, voire comme une trahison pure et simple. Or ce respect des personnes, de leurs rythmes et de leurs choix, qui constitue une autre originalité de la démocratie révolutionnaire à la chiapanèque, est lui aussi

typique du fonctionnement communautaire indien et de son habitude millénaire d'intégrer **toutes** les variantes humaines à la vie collective.

Un dernier point, auquel on ne fera qu'une rapide allusion, plus pour indiquer une piste de réflexion que pour le traiter en profondeur. On voit encore une fois avec l'insurrection du Chiapas qu'on ne peut parler très longtemps de la question de l'État sans en voir surgir une autre, également cruciale pour les marxistes : celle du parti révolutionnaire. Le lien entre les deux est explicite, puisque pour la tradition marxiste le parti évolue dans une contradiction bien connue : d'une part il doit s'inspirer de l'État bourgeois et de son organisation centralisée, voire militarisée, s'il veut le combattre efficacement et lui arracher un jour le pouvoir ; d'autre part il doit en même temps préfigurer l'organisation de la société future née de la destruction de l'État bourgeois. D'où la formule préconisée par Lénine, celle du centralisme démocratique. Mais l'histoire a abondamment montré combien il était difficile de surmonter la contradiction de départ. Presque toujours l'un des deux termes l'a emporté sur l'autre. Le cas le plus évident est celui des partis communistes de l'époque stalinienne où le centralisme avait balayé toute démocratie. Mais ils s'est trouvé aussi plus d'un groupe dissident qui, par réaction, a banni le centralisme au profit de la démocratie, mais s'est retrouvé de ce fait paralysé pour l'action, donc voué à disparaître à plus ou moins brève échéance.

Il semblerait bien que les zapatistes aient réussi à sortir de cette contradiction, ou peut-être à n'y jamais entrer. Le lecteur aura remarqué que le fonctionnement de ce qui joue le rôle du parti (CCRI et EZLN) est **le même** que celui que les insurgés proposent pour l'ensemble de la société. Et à ce qu'on a vu, cela n'a guère semblé les paralyser pour l'action !

Est-ce à dire que la question du parti, elle aussi, était posée de guingois ? Il faut se garder des conclusions trop hâtives. Il est évident que le cas du CCRI-EZLN est un peu particulier, et que s'il a pu adopter sans le moindre inconvénient ce mode de fonctionnement, c'est bien parce que c'est déjà depuis des temps immémoriaux celui qui régit la base de la société chiapanèque, c'est à dire les communautés mayas. Les difficultés rencontrées depuis pour étendre hors du Chiapas un mouvement d'inspiration zapatiste qui ne soit plus spécifiquement indigène, le FZLN, le montrent bien.

D'autre part, et c'est sans doute le plus important, l'attitude de l'EZLN face à la question du pouvoir sort nettement du cadre de la tradition marxiste, et cela a forcément des répercussions sur la conception du parti. Lesquelles, précisément ? La question est loin d'être simple, car l'expression « rendre le pouvoir à la société » reste extrêmement vague. Si on comprend facilement qu'elle implique une vision libertaire de la société à construire, elle ne dit à peu près rien sur la vision stratégique. S'agit-il, en construisant petit à petit dans le cadre de cette société-ci des organes de contre-pouvoir populaire, d'espérer voir un jour le pouvoir du capital tomber de lui-même, comme une poire blette ? Ce serait oublier que l'État bourgeois est fait précisément pour empêcher cela, et qu'il ne recule alors devant aucune horreur, aucun massacre. Ou bien est-il question de bâtir dès aujourd'hui le rapport de forces le plus favorable possible, pour rendre l'inéluctable affrontement moins hasardeux et moins coûteux ?

En tout cas, on ne peut rendre que ce dont on dispose ; pour « rendre le pouvoir » il faut déjà l'avoir pris. Et l'histoire mexicaine montre aussi que même cela ne suffit pas : en décembre 1914, les armées paysannes de Villa et Zapata ont, **de fait**, pris le pouvoir ; ne sachant alors qu'en faire, elles l'ont purement et simplement abandonné ! On trouve un cas analogue avec la révolution de 1952 en Bolivie : mineurs et paysans ont bel et bien détruit l'État bourgeois, puis, encombrés du pouvoir comme une poule qui a trouvé un couteau, l'ont offert sur un plateau au premier chien coiffé qui passait par là, en l'occurrence le mouvement bourgeois

nationaliste MNR. Il est vrai que ces deux exemples soulignent une faiblesse de la tradition anarchiste en la matière. Détruire le pouvoir d'État ne suffit pas si on ne met pas en place **aussitôt** ce qui doit empêcher qu'il se reconstitue. La conclusion naturelle de tout cela semble donc bien que, même quand on ne veut pas du pouvoir pour soi, la question de la prise du pouvoir s'impose malgré tout d'elle-même avec son corollaire : qu'en faire ? Cette perspective stratégique ne peut-elle être tracée que par ce qui, précisément, n'existait pas au Mexique en 14 et en Bolivie en 52 : un parti révolutionnaire ? Le modèle léniniste en la matière est-il le seul possible, est-il le meilleur possible en fonction d'une vision rénovée des tâches de la révolution ?

On peut remarquer, à ce sujet, que les zapatistes ont toujours soigneusement évité, et dans leurs discours et dans leur pratique, de faire appel à la notion d'avant-garde. On comprend pourquoi : cette notion a donné lieu en Amérique Latine (et ailleurs) à toutes les auto-proclamations. L'avant-garde est, par définition, le petit nombre de ceux qui « savent » **contre** le plus grand nombre, sauf en période révolutionnaire où « les larges masses » deviennent enfin accessibles à « la vérité révolutionnaire » détenue par l'avant-garde. On voit bien à quelles usurpations de pouvoir peut conduire une telle notion. Il est clair que l'idée d'un parti d'avant-garde est exactement à l'opposé de la tradition de démocratie communautaire indienne. N'est-elle pas également incompatible avec ce communisme libertaire qui nous semble non seulement le seul souhaitable, mais aussi le seul possible ?

Précisons un peu ces craintes. La simple observation des révolutions du XX<sup>e</sup> siècle montre qu'inévitablement, quelques années après la prise du pouvoir, la période révolutionnaire se clôt. La mobilisation populaire décline, et la majorité des gens « normaux » éprouve le besoin de souffler un peu, ce qui est parfaitement compréhensible : il est bien difficile de se sortir les tripes en permanence sur une longue durée. C'est bien sûr le moment que choisit en général l'ennemi de classe vaincu pour relever la tête, pas toujours avec succès, d'ailleurs ; les exemples ne manquent pas : guerre civile de 1918-21 en Russie, débarquement raté à la baie des Cochons à Cuba en 1961, *contra* au Nicaragua à partir de 1981... Aborder ce type de situation avec l'esprit d'un parti d'avant-garde, c'est courir le risque de glisser vers un gouvernement autoritaire et un début de confiscation du pouvoir, l'avant-garde devant alors défendre la révolution envers et contre tous, y compris contre ceux qui l'ont faite mais dont l'enthousiasme semble avoir tiédi aux yeux des plus décidés. Et cela entre en contradiction frontale avec le fameux principe cité plus haut : *Rien pour nous, tout pour tous*.

Voilà des questions posées de façon originale par le soulèvement zapatiste et qui, pour nous, mériteraient un nouvel examen, puisque les réponses données jusqu'ici ont débouché sur ce qu'on sait. Bref, nous avons certainement beaucoup à apprendre de l'insurrection du Chiapas. Mais il faut pour cela qu'elle continue à vivre. Si le gouvernement mexicain ne l'a pas écrasée militairement jusqu'ici, c'est bien parce que le coût politique aurait été exorbitant, à cause du soutien dont jouissent les insurgés au Mexique même et dans le monde. Mais ceux qui tirent les ficelles des marionnettes au pouvoir, les « investisseurs étrangers » comme on dit, ont nettement fait savoir que pour investir il fallait la confiance, et que la confiance ne reviendrait qu'une fois liquidé le foyer de désordre du Chiapas (voir *Le Monde diplomatique* de juin 1995). On trouvera toujours le temps de peaufiner les analyses. Pour l'instant, l'urgence est à un soutien particulièrement vigilant de ceux qui portent actuellement les espoirs de renouveau de l'idée révolutionnaire.

Août 1995.

## *POSTFACE*

Le lecteur parvenu jusqu'à cette page a compris que l'auteur de ces lignes ne renie rien de ses anciennes convictions de communiste révolutionnaire. En revanche, on a évolué sur la question du chemin qui mène à la société sans classes et sans État.

C'est pourquoi il faut peut-être préciser comment prendre certaines des formulations qu'on employait en rédigeant ce travail. On n'a pas changé, par exemple, l'expression « nous les marxistes... » — qu'on n'emploierait plus aujourd'hui — parce qu'elle ne nous paraît pas honteuse. L'apport de Marx à la pensée révolutionnaire nous semble toujours indéniable.

Mais on est également conscient, on l'a écrit, que prendre le marxisme comme un système dont il faudrait veiller à ne pas s'écarter est parfaitement stérile, et risque de priver de l'apport non moins important de révolutionnaires d'autres courants de pensée : anarchistes, zapatistes, appistes oaxaquègues et autres encore à naître.

On pense que le temps des dogmatismes est révolu, et qu'il serait bon que tous ceux qui désirent le communisme libertaire y travaillent ensemble en oubliant les vieux réflexes sectaires. Est-ce trop demander, ou trop tôt ?

Février 2008.

## *TABLE DES MATIÈRES*

AVERTISSEMENT	p. 5
I- LA VENGEANCE DE LA MOMIE	p. 7
II- ENGELS, SON TEMPS ET SA MÉTHODE	p. 10
III- LES GUARANIS	p. 14
IV- L'ÉTAT JÉSUISTE DU PARAGUAY	p. 21
V- LE MONDE ANDIN	
A- Questions de méthode	p. 26
B- Présentation générale	p. 28
C- La société andine	p. 30
D- L'État	p. 36
E- Éléments d'analyse	p. 44
VI- MPA LE MAUDIT	p. 48
VII- TENTATIVE DE CONCLUSION	p. 52
NOTE À PROPOS DE L'ANTHROPOPHAGIE	p. 57
POST-SCRIPTUM À PROPOS DE L'INSURRECTION DU CHIAPAS	p. 59
POSTFACE 2008	p. 63