L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

209 | 2014

Varia

Les sociétés libertaires existent-elles ?

Bernard Formoso

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23520>

DOI : 10.4000/lhomme.23520

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 24 mars 2014

Pagination : 153-170

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Bernard Formoso, « Les sociétés libertaires existent-elles ? », *L'Homme* [En ligne], 209 | 2014, mis en ligne le 21 mars 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23520> ; DOI : 10.4000/lhomme.23520

Les sociétés libertaires existent-elles ?

Bernard Formoso

QUARANTE ANS après sa parution, *La Société contre l'État* de Pierre Clastres (1974) reste une puissante source d'émulation scientifique pour certains chercheurs. En témoignent deux ouvrages récents consacrés aux sociétés de la périphérie des États de l'Asie du Sud-Est qui, l'un comme l'autre, se revendiquent de son héritage intellectuel. Bien que partageant l'argument selon lequel auraient existé jusqu'à un passé récent ou existeraient encore à l'état résiduel des sociétés fondées sur un strict égalitarisme politique, ces deux ouvrages n'en diffèrent pas moins par leurs champs d'étude, les compétences de leurs auteurs et le niveau d'acuité de leurs approches. À certains égards complémentaires, ils n'en interprètent pas moins de manière divergente les idéologies libertaires dont ils passent en revue les manifestations sociologiques.

Thomas Gibson et Kenneth Sillander expliquent d'ailleurs très bien en quoi ils se distinguent de James C. Scott. Ce dernier est un politologue, fervent comparatiste, dont le raisonnement s'appuie exclusivement sur une recherche documentaire centrée sur les populations de montagnards de l'Asie du Sud-Est continentale et du sud de la Chine. À l'inverse, le panel qu'ils ont constitué lors de la réunion 2009 de l'Association for Asian Studies réunit des ethnologues qui ont tous pratiqué, sur de longues périodes, l'observation participante auprès de petits groupes d'Austronésiens vivant de la chasse-cueillette, de l'essartage ou de la pêche. En outre, James C. Scott fait porter son analyse sur les montagnards pris dans leur

À propos de James C. Scott, *The Art of not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2009 [trad. franç. : *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, Paris, Le Seuil, 2013], et de Thomas Gibson & Kenneth Sillander, eds, *Anarchic Solidarity. Autonomy, Equality, and Fellowship in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2011 (« Monograph » 60).

À PROPOS

ensemble. Il ne juge pas discriminants leurs modes de filiation, leurs régimes de propriété et l'importance variable qu'ils confèrent à l'autonomie individuelle. Pour leur part, Thomas Gibson et ses collègues resserrent la perspective sur des sociétés cognatiques dans lesquelles l'accumulation privative est minimale et dont les membres rejettent toute subordination à un groupe plus large que la maisonnée. Plus fondamentalement, Scott fait dériver l'égalitarisme et l'autonomie des montagnards d'un processus de schismogénèse à partir des sociétés étatiques des basses terres, tandis que les auteurs de *Anarchic Solidarity* interprètent l'idéologie libertaire des communautés qu'ils étudient en référence à un faisceau plus large de facteurs, dont certains concernent leur structure sociale, leur système d'activités, leur ontologie et leur philosophie de l'existence. Dans le droit fil de ce qui précède, Scott pense que la pratique de l'agriculture sur brûlis est avant tout un choix politique visant à se soustraire à l'emprise coercitive de l'État, là où Gibson et Sillander défendent l'idée que ce type d'agriculture a une valeur intrinsèque et n'est en rien réductible à une stratégie de fuite. Enfin, dernière différence de taille, Scott pense que l'alternative politique qu'incarnaient les montagnards d'Asie du Sud-Est a perdu beaucoup de sa pertinence après la Seconde Guerre mondiale, du fait de l'intégration progressive de ces populations dans la « carte » administrative des États-nations. Inversement, pour Gibson et ses collègues, les formes de solidarités anarchiques qu'ils décrivent structurent toujours le mode de vie de certaines populations des marges. De plus, elles donneraient corps à un contre-modèle sociétal qui substitue aux principes contraignants de la hiérarchie, de l'échange, de la réciprocité, de la solidarité organique ou de la transcendance collective ceux, libertaires, de l'autonomie irréductible des individus, de l'altruisme volontaire et d'une haute conscience morale placée au service d'une félicité partagée. Ce faisant, ces formations sociales concrétiseraient l'utopie anarchiste à un degré rare et sur un mode pérenne. Elles inciteraient à réfléchir sur les conditions de leur possibilité, mais aussi sur les modalités de transposition des valeurs qui les régissent à des ensembles plus vastes. L'enjeu philosophique de ce questionnement est important car, explique Charles Macdonald, il s'agit « de donner du sens à ce que les gens recherchent dans une relation grégaire » (*Anarchic Solidarity*, p. 35).

L'art de ne pas être gouverné

Même si elle trouve sa source première d'inspiration dans l'œuvre de Pierre Clastres, la thèse de James C. Scott n'en puise pas moins certains de ses arguments chez d'autres auteurs ayant analysé la teneur des relations entre l'État et les « tribaux » de la périphérie. Scott emprunte ainsi à Ernest

Gellner (1969) l'idée que le tribalisme se construit selon un principe d'opposition politique – par rejet des formes d'imposition étatique –, tout en tirant ses attributs culturels d'une ethnicité dynamique qui produit sans cesse de nouveaux particularismes sous l'effet du mécanisme social de la segmentation. Il érige ce mécanisme en stratégie de dissimulation en prenant appui sur l'aphorisme berbère selon lequel « se diviser c'est ne pas être gouverné », mais aussi en référence au concept de « tribus méduses » de Malcom Yapp (1980). Selon Yapp, le haut degré de segmentation et d'autonomie interne des tribus leur confère un caractère amorphe, invertébré, impalpable dans l'optique des gouvernants des États qui, de ce fait, échouent à les placer sous leur emprise. Cette incapacité et l'ethnocentrisme dont est pétrie la rhétorique des élites des États hydrauliques d'Asie ont abouti à la construction sociale de la figure du « barbare ». Sur ce point, Scott reproduit la démarche de Gellner qui consiste à relativiser le discours des « civilisés » en lui opposant la perspective des tribaux. Il reprend aussi à son compte la thèse de l'historien sinisant Owen Lattimore (1962). Selon celui-ci, la création de foyers de riziculture irriguée hautement productive, étroitement liée à la formation d'États expansionnistes, entraîna *de facto* une frontière démographique, écologique et politique excluant et stigmatisant tous ceux que cette matrice agro-politique ne pouvait absorber. Cette frontière aurait été à la fois rhétorique et physique et aurait eu pour fonction affichée d'empêcher la paysannerie taxable et corvéable de rallier les « barbares », tout en maintenant ceux-ci à distance.

Concernant le champ d'application de sa thèse, Scott considère l'ensemble des populations montagnardes d'un vaste massif qui sert de marche frontière entre plusieurs pays de l'Asie continentale. Il s'étend en effet du nord-est de l'Inde à la cordillère annamitique et englobe une part importante du sud de la Chine, ainsi que l'ossature montagneuse de pays tels la Birmanie, le Laos, la Thaïlande et le Cambodge. À la suite du géographe hollandais Willem Van Schendel (2002), il choisit d'appeler cet immense ensemble montagneux Zomia, en référence à l'expression *zo mi* (les « montagnards des marges ») présente dans plusieurs langues tibéto-birmanes parlées à la frontière entre l'Inde, le Bangladesh et la Birmanie. Scott reprend à son compte la dénomination et le champ d'étude qu'elle circonscrit, mais aussi l'argument que le géographe néerlandais a développé à l'appui. En effet, il pense, comme Van Schendel, que les peuples de cette ceinture montagneuse transnationale forment un ensemble géopolitique distinct et donc un champ d'étude à part entière qui a été ignoré jusqu'alors, tant les objets d'étude des spécialistes de l'Asie privilégiés, depuis la fin du XIX^e siècle, les grands foyers de civilisation ou sont précontraints par le cadre culturellement arbitraire de l'État-nation.

Or, l'effet dommageable de cette structuration historique du champ académique est un cloisonnement des recherches qui néglige les interactions sociopolitiques et culturelles entre les grandes composantes de l'ensemble asiatique, mais aussi le rôle significatif joué en ce sens par les populations des périphéries montagneuses situées à leur interface. La touche personnelle qu'apporte Scott par rapport à Van Schendel est le postulat selon lequel on ne peut comprendre les États des vallées sans saisir la part prise par les montagnards dans leur formation et leur déclin. James C. Scott l'exprime très clairement (pp. 17-18) : la coévolution de ces espaces antagonistes mais profondément interconnectés que sont les montagnes et les vallées est un point de départ essentiel pour donner du sens aux changements historiques intervenus au fil des siècles en Asie du Sud-Est.

La perspective adoptée est utile et son inspiration doit beaucoup à l'étude monographique qu'Edmund Leach avait consacrée aux Kachin de Birmanie (1954). Reste toutefois à préciser la manière dont l'auteur de *The Art of Not Being Governed* interprète les rapports entre les populations des basses terres et les montagnards. La fondation d'États agraires à l'époque néolithique fut, selon lui, l'événement contingent qui entraîna une distinction dialectique entre une paysannerie encadrée par des structures étatiques et « une pénombre frontalière de populations plus faiblement contrôlées ou virtuellement autonomes » (p. 4). Quoique Zomia ait pu auparavant faire l'objet d'un peuplement de faible densité, elle ne serait devenue une zone ethniquement constituée qu'à partir du moment où se formèrent les premiers États de l'Asie du Sud-Est et de la périphérie méridionale de l'empire chinois. Elle fit, dès lors, office de région refuge – de zone de marronnage – pour tous ceux qui fuyaient le régime des taxes et corvées imposé par ces États. Les fuyards se seraient regroupés dans les régions montagneuses pour constituer des sociétés dont les valeurs et principes d'organisation étaient l'exact contraire de ceux des formations sociopolitiques des basses terres. À l'encontre du postulat dominant, James C. Scott affirme que les peuples des montagnes n'incarnent pas un stock primitif à partir duquel auraient émergé les civilisations, mais seraient au contraire le produit dérivé et inversé de celles-ci, leur miroir¹.

En effet, Zomia n'aurait pas seulement constitué un bastion de résistance, mais aussi une zone de refus culturel et les sociétés le peuplant seraient des *state-repelling societies*. Au principe d'une hiérarchie figée et *supra* locale, les montagnards auraient substitué l'égalitarisme ou des différences de statuts locales et instables, à l'instar des Kachin. Selon un point

1. James Scott parle lui-même de *shadow* ou de *mirror societies* à propos des montagnards d'Asie du Sud-Est (p. 216).

de vue que l'auteur qualifie lui-même de « radicalement constructionniste » (p. 244), Scott affirme que l'organisation économique, politique et culturelle des montagnards relève d'un jeu de stratégies adaptatives pour se soustraire à l'État, à son régime de taxation et à son contrôle coercitif. Dans cette optique, l'agriculture sur brûlis serait une *escape agriculture*. Praticable dans des zones difficiles d'accès, impliquant mobilité et dispersion tout en générant de faibles surplus, elle constituerait un dispositif techno-économique volontairement dissuasif face aux velléités prédatrices des États. En ce sens également, mais aussi pour prévenir la transposition du modèle étatique dans leur domaine, les montagnards auraient sciemment opté pour des logiques d'action conjuguant acéphalité politique, segmentarité sociale et fongibilité identitaire. Enfin, ils refuseraient par calcul l'écrit et donc l'alphabétisation. Ils ne seraient pas pré-littéraires mais post-littéraires, soutient Scott (p. 220), car l'absence de textes en propre leur conférerait une marge de liberté pour manipuler contextuellement leurs généalogies, leur passé et leur identité, afin de réduire leur lisibilité et donc leur contrôle par la machine administrative des États agrolittéraires des plaines et vallées.

Rapporter, comme le fait James C. Scott, l'ensemble des caractéristiques techno-économiques, politiques et culturelles des montagnards au seul rejet du modèle étatique est à mon sens très réducteur. Ce rejet a certainement joué un rôle d'émulateur idéologique pour de nombreuses populations du Massif sud-est asiatique et la thèse d'une schismogenèse de celles-ci à partir des plaines est suggestive bien que l'incidence réelle du phénomène au cours de l'histoire soit impossible à mesurer. Toutefois, les institutions, les méthodes culturelles et l'idéologie de ces populations sont loin d'être aussi homogènes que l'auteur le prétend et ne sont en rien réductibles à une logique d'opposition. Selon des processus d'élaboration culturelle diversifiés, les institutions des montagnards résultent d'un faisceau complexe de facteurs aux effets convergents. Parmi ces facteurs, on peut certes invoquer la menace omniprésente des razzias dans un contexte régional où la force de travail était rare jusqu'à l'époque moderne, mais aussi les conditions matérielles d'existence, la teneur des rapports inter-ethniques ou encore l'histoire des migrations, que les déplacements opérés dans ce cadre se fassent des vallées vers les hautes terres, ou d'une zone de relief à une autre.

Sur le plan épistémologique, la question insondable que soulève le constructionnisme de Scott est celle des instances ethniques qui, malgré l'extraordinaire diversité culturelle de Zomia, auraient conçu en pleine concordance la double stratégie consistant à repousser l'emprise de l'État et à prévenir la transposition locale de son modèle. La réalité de ces instances

est d'autant plus improbable que la plupart des sociétés de Zomia ne disposent pas de structures politiques *supra* locales qui soient pérennes et dont le point de vue puisse faire autorité, ainsi que le souligne lui-même l'auteur.

L'autre grand défaut de l'étude de Scott tient à l'échelle géographique et sociologique trop vaste et vague qu'il prend pour cadre de l'étude. Au cours de leur histoire, les peuples de l'immense massif nommé Zomia sont loin d'avoir réagi d'un seul bloc face à la pression qu'exerçaient sur eux les États des vallées. En effet, à la différence de la forêt amazonienne, contexte de l'étude de Pierre Clastres, le Massif sud-est asiatique n'a jamais constitué une zone de refuge impénétrable. Tout au contraire, Zomia est depuis une période très ancienne traversée par un important réseau de voies de communication fluviales ou terrestres qu'empruntèrent les migrants ayant pour partie peuplé la péninsule indochinoise à partir de l'intérieur de la Chine. Imaginé par Scott comme étant un *no man's land* et une zone d'éclatement (*shatter zone*), le Massif fut à l'inverse le haut lieu de la compénétration des mondes chinois et sud-est asiatique *via* l'étroit entremêlement de petits groupes mobiles, présentant des caractéristiques linguistiques et culturelles variées. De surcroît, le découpage du relief en une multitude de vallées occupées par des États rizicoles grands ou petits plaça ceux-ci et les montagnards du voisinage en situation d'étroite promiscuité. Dans ces conditions, les montagnards répondaient plus volontiers à la pression étatique par le compromis que par l'opposition, la résistance ou la fuite. Entre les groupes des hautes terres et l'administration chinoise ou les principautés taïes se sont noués, au fil des siècles, de multiples pactes d'alliance en vertu desquels les montagnards assuraient la garde des marches frontières, sécurisaient la circulation caravanère, approvisionnaient les vallées en produits forestiers, voire même autogéraient la levée de taxes pour le compte de l'État ; moyennant quoi, ils jouissaient d'une paix relative et d'un large degré d'autonomie. Le système *tusi* d'administration des « barbares » par les « barbares », que l'empire chinois instaura dans ses marches sud-ouest à partir de la dynastie des Yuan (1271-1368) offre un bon exemple de ces alliances et de leur ampleur. De tels accords consacraient ou stimulaient des phénomènes d'acculturation de nature et de degrés variables. Ils se soldèrent notamment par l'extension vers les hautes terres de chefferies héréditaires – à l'instar des *kaitong* des Hmong –, et même parfois par un commerce lucratif d'esclaves conduit par des montagnards contre leurs semblables, à commencer par des membres de leur propre groupe². La thèse de Scott

2. Pour une bonne étude des *kaitong* des Hmong et de leur transposition de la Chine vers le Nord Laos, cf. Alfred W. McCoy (1972). Concernant le trafic des esclaves conduit par des montagnards au sein du Massif sud-est asiatique, cf. Andrew Turton (1998 : 417).

des *state-repelling* et *state-preventing societies* doit être nuancée à la lumière de ces partenariats politiques, échanges culturels et formes d'exploitation de montagnards par d'autres montagnards qu'il se garde bien d'évoquer, tant son argumentaire est construit à partir d'un choix certes riche, mais très orienté de sources bibliographiques. De même, il omet de signaler que des sociétés très hiérarchisées, fondées sur une stratification séparant nobles, roturiers et esclaves, ont prospéré des siècles durant dans les hautes terres, sans qu'elles soient le simple produit d'une transposition du modèle politique des basses terres. Les Nosu des Montagnes Fraîches au sud-ouest du Sichuan en offrent l'exemple³. Ceux-ci se distinguent en « os noirs » (propriétaires fonciers de lignée aristocratique) et en « os blancs » (serfs). Certes, le système économique de cette population mêle, selon les localités et à des degrés variables, élevage, riziculture en terrasse et essartage, mais on touche sur ce point à une autre simplification de l'auteur, à savoir que l'agriculture sur brûlis serait le mode d'exploitation du milieu quasi exclusif de Zomia, en tant que stratégie politique pour se soustraire aux razzias mais aussi aux régimes de corvée et de taxation imposés par l'État. Or, les modes d'adaptation techno-économique des habitants de Zomia sont bien plus diversifiés que ne le laisse entendre Scott et ce constat affaiblit considérablement sa thèse d'un essartage conçu avant tout comme une stratégie de fuite. En fait, dans la plupart des situations où les densités démographiques le permettaient, les montagnards de l'Asie du Sud-Est ont opté pour la riziculture humide, pluviale ou irriguée, parfois au prix d'efforts d'aménagement considérables. Les Tibéto-birmans Hani du cours moyen du Fleuve Rouge illustrent le propos puisqu'ils ont sculpté leurs montagnes en étagements de rizières très élaborés dont font mention les chroniques chinoises dès le VII^e siècle de notre ère (Fang Kairong 1993 : 2). On pourrait aussi mentionner les Kachin, dont Leach indique qu'ils aménageaient des rizières en terrasse dans les points stratégiques de contrôle du trafic caravanier, sur lequel ils prélevaient des taxes pour leur propre compte. Preuve s'il en est que ces montagnards n'étaient pas viscéralement opposés à la perception de l'impôt, contrairement à ce qu'affirme Scott.

Pour conclure sur la thèse de James C. Scott, son mérite est de contester, arguments à l'appui, le postulat évolutionniste courant qui voit, dans les structures sociales des montagnards, l'ossature primitive des sociétés rizicoles des basses terres. Le point de vue inverse qu'il défend, selon lequel les gens des hautes terres ne constitueraient pas des sociétés pré-étatiques mais anti-étatiques est à prendre en considération. En effet, les royaumes dynastiques locaux fonctionnèrent souvent à la manière de

3. Cf. Alan Winnington (1959) ; ou, plus récemment, Lu Hui (1998).

centrifugeuses, provoquant la fuite vers les montagnes de cohortes entières de paysans qui ne supportaient pas le lourd régime de corvées et de taxes que ces États étaient contraints de leur imposer, faute de base sociale propice à une répartition plus équilibrée des prélèvements. Cependant, l'analyse des rapports dialectiques qui articulent en une commune synergie États rizicoles et montagnards doit être poussée plus avant. Si certaines sociétés de Zomia ont pu s'ériger en contre-modèle des hiérarchies instaurées dans les basses terres, les montagnards ont, en retour, plus ou moins directement œuvré en faveur d'un remodelage politique des États contemporains, ne serait-ce que par le soutien logistique et humain qu'ils offrirent aux idéologues et guérilleros communistes. Sans leur concours, le Viet Minh, le Pathet Lao et les Khmers Rouges ne seraient jamais parvenus au pouvoir. James C. Scott les qualifie de *state-repelling* et de *state-preventing societies*, mais elles furent aussi des *state-shaping societies*, ainsi que je l'ai soutenu par ailleurs (Formoso 2010). D'autre part, Scott est dans l'erreur lorsqu'il réduit la sociogenèse des groupes montagnards au seul mécanisme de l'opposition à l'État, alors qu'il s'agit d'un facteur possible parmi d'autres. L'angle d'approche géopolitique qu'il adopte en faisant correspondre un vaste espace géophysique à une ligne d'action politique univoque ne peut malheureusement rendre compte des processus à l'œuvre dont seule une investigation ethnologique, au cas par cas, permettrait de saisir toute la complexité. Dans *Anarchic Solidarity*, Charles Macdonald pose pertinemment la question : « peut-on expliquer les réfugiés par le refuge ? » (p. 33). Loin d'intervenir de manière systématique, le mécanisme de l'opposition à l'État ne peut être invoqué sur le plan idéologique que pour les groupes de montagnards sans hiérarchie sociale avérée. De plus, s'il est susceptible de jouer dans ces cas, il participe alors d'un faisceau plus large de causalités que l'ouvrage édité par Gibson et Sillander tente de circonscrire.

Solidarité anarchique

En effet, sans évacuer de leur perspective le mécanisme d'opposition décrit par James C. Scott, Thomas Gibson, Kenneth Sillander et leurs collègues n'en cherchent pas moins d'autres explications à l'idéologie libertaire des sociétés qu'ils étudient. Ces sociétés sont spécifiques à bien des égards. Elles s'organisent tout d'abord en communautés de taille restreinte dont l'activité économique permet un approvisionnement suffisant en ressources alimentaires mais ne dégage pas assez de surplus pour soutenir une différenciation sociale marquée. Ces sociétés vivent de l'essartage⁴ ou

4. Semai orientaux de la Péninsule malaise, Bentian de Kalimantan, Palawan, Cuyonon et Buid des Philippines, examinés dans l'ordre par Dentan, Sillander, Macdonald, Eder et Gibson.

de la chasse-cueillette à retour immédiat selon la typologie de James Woodburn⁵. Leur subsistance peut aussi dépendre de la pêche pratiquée sur le mode du nomadisme marin⁶.

La seconde caractéristique de ces sociétés est leur système de parenté cognatique et l'absence, dans leur cas, de groupes corporés qui seraient soudés autour de droits de propriété inaliénables et d'une figure apicale de l'autorité. Tout au contraire, les chasseurs-cueilleurs, pêcheurs et essarteurs en question se signalent par des formes de solidarité fondées sur le principe de l'« agrégation ouverte » (*open-aggregated solidarity*). Dans l'esprit des auteurs de *Anarchic Solidarity*, les formes de solidarité ainsi qualifiées ont en commun d'être librement consenties par les individus qui répondent ainsi aux affects de l'amitié, à l'idéal du partage ou à des intérêts opportunistes, plutôt qu'à un devoir de réciprocité fondé sur l'idée de dette et la hiérarchie des statuts. Les obligations induites par les règles de parenté jouent certes dans les groupes qui pratiquent ce genre de solidarité, mais les liens « forts » ainsi noués coexisteraient avec des liens « faibles » dont Charles Macdonald affirme qu'ils sont les plus structurants (p. 128). La socialité repose alors pour une bonne part sur les rapports sans cesse renégociables et transférables de la simple camaraderie ou de formes lâches de partenariat.

La primauté que ces groupes confèrent à l'autonomie individuelle ne peut-elle générer des comportements fortement individualistes, voire déviants, susceptibles de menacer la cohésion sociale ? Non, expliquent chacun à leur manière Kirk Endicott, Robert Dentan et Charles Macdonald, car les individus intériorisent dès leur prime enfance les principes du partage, de la consommation immédiate et de l'égalité qui imprègnent en profondeur l'*ethos* collectif. L'esprit de compétition, l'égoïsme et l'égoïsme que n'encourageait déjà pas l'absence de différenciation socio-économique et de hiérarchie de rang sont de ce fait contrecarrés. Œuvrent également en ce sens l'humilité (allant jusqu'à l'autodépréciation), la commisération⁷, le désir d'harmonie sociale et le dégoût pour toute forme de violence que cultivent ces groupes, à l'exception notable des chasseurs de tête Punan de Bornéo.

La manière dont est inculqué l'*ethos* collectif importe aussi. Les enfants sont en effet soumis à une pression normative constante et donc particulièrement intégratrice, bien qu'elle agisse sur un mode diffus car assumée

5. C'est le cas des Batek et des Chewong de la Péninsule malaise et des Punan de Bornéo présentés dans le volume respectivement par Kirk Endicott, Signe Howell et Lars Kaskija. Cf. aussi James Woodburn (1982).

6. C'est le cas des Sama Dilaut de Bornéo présenté par Clifford Sather.

7. Qui peut prendre des formes collectives et ritualisées, comme dans le cas des Punan que décrit Lars Kaskija.

sur le mode de l'allo-parentalité par l'ensemble des « aînés » auxquels des marques de respect sont dues. Cette pression s'exerce non pas par des prescriptions, mais par des injonctions ou sur un mode tacite, par l'exemple que donnent les personnes respectables ou les héros des mythes. Elle peut aller jusqu'à la dérision collective des comportements déviants. Elle est d'autant plus efficace qu'elle s'appuie sur une conception élargie de la communauté, au point d'intégrer des êtres surnaturels dont le pouvoir de sanction est redouté. Signe Howell le souligne (pp. 41, 45, 51), le champ de la socialité des Chewong est coextensif à un monde anthropomorphisé dont les agents sont pensés être équivalents aux hommes, dotés comme ces derniers d'une conscience et, de ce fait, en capacité de punir ceux qui se comportent mal. À propos des essarteurs Buid de Mindoro, Thomas Gibson note lui aussi que la menace de sanctions divines pèse sur les fauteurs de troubles (p. 275), et Kirk Endicott fait la même remarque au sujet des chasseurs-cueilleurs Bantek (p. 67).

Ces observations incitent à relativiser la thèse d'un égalitarisme strict qu'argumentent les auteurs d'*Anarchic Solidarity*. Si les sociétés considérées récusent les différences de rang et rejettent toute velléité coercitive de la part de leurs membres, elles ne s'en remettent pas moins à des déités omniscientes et omnipotentes pour faire respecter en dernière instance les fondements de leur idéologie, à commencer par les valeurs les plus égalitaires. Or les dieux anthropomorphes, d'essence supérieure mais souvent conçus comme partie intégrante de l'ordre communautaire, introduisent de manière détournée les opérateurs de la hiérarchie et de la coercition dans le fonctionnement de ces sociétés par la capacité de sanction que leur prêtent la croyance religieuse et la valeur prescriptive des messages qu'ils délivrent dans l'activité chamanique ou dans des mythes à fort pouvoir d'enculturation.

Chez les chasseurs-cueilleurs et les essarteurs dont traite l'ouvrage, la hiérarchie n'est pas seulement déductible du statut et de l'action efficace des déités. Elle s'esquisse aussi dans le schème aîné-cadet qui, partout en Asie du Sud-Est, est l'expression générique de rapports de sujétion de divers ordres, qu'ils lient les descendants aux ascendants réels ou classificatoires, les individus d'âges différents d'une même génération, les époux entre eux ou encore les dépendants à leur supérieur hiérarchique. Si certains contributeurs à l'ouvrage admettent la réalité de l'asymétrie inscrite dans ce schème relationnel (Endicott, p. 69 ; Macdonald, p. 127), tous restent cependant évasifs sur le régime d'obligations réciproques qui en découle chez les populations considérées. Tout au plus indiquent-ils que les individus doivent manifester du respect et de l'écoute envers les personnes plus âgées ou encore qu'ils doivent faire preuve de solidarité

envers les parents (Endicott, pp. 69-71), alors qu'en retour les aînés doivent réguler les affaires sociales et prendre en charge les plus jeunes (Sillander, p. 142). Or, il ressort d'une abondante ethnographie régionale sur le sujet que les termes de respect et d'écoute recouvrent en réalité des obligations morales plus précises, avec de la part des « cadets » un devoir d'obéissance et l'obligation de ne pas blesser l'amour propre des « aînés »⁸, alors qu'en retour ceux-ci doivent protection et assistance aux « cadets ». D'autre part, l'un des arguments du livre selon lequel les sociétés étudiées ignorent le régime de la dette doit être nuancé. En effet, l'idée de dette de vie des enfants envers leurs parents biologiques est mise en avant dans la plupart des sociétés d'Asie du Sud-Est pour justifier les obligations des premiers envers les seconds. Les chasseurs-cueilleurs et essarteurs d'*Anarchic Solidarity* font-ils exception ? Aucune contribution ne traite de cette question pourtant importante. Plus globalement, le recueil présente le défaut de ne pas analyser dans le détail la manière dont ces sociétés articulent ou équilibrent les obligations réciproques liées à la relation aîné-cadet et les valeurs de l'autonomie et du partage qu'elles cultivent par ailleurs. Si l'entraide et le don de nourriture revêtent un caractère obligatoire entre proches parents chez les Bantek et donnent consistance à ce que Kirk Endicott appelle des « liens forts » (p. 82) et ce que Kenneth Sillander qualifie « d'impératif autoritaire » (p. 151), n'est-ce pas parce que l'idéal de partage est alors en partie contraint par le devoir de protection des parents envers leur progéniture et, en retour, par la dette de vie que ressentent les seconds envers les premiers ? Telle est l'une des questions laissées sans réponse à la lecture du livre.

Les observations ethnographiques des auteurs concordent néanmoins sur un constat de portée générale. L'autonomie des individus prime sur tout devoir formel d'obéissance. Les sociétés en question se distinguent par un haut degré d'implication en faveur de l'égalitarisme. Le conformisme des individus à la loi du groupe paraît fort, mais est acquis selon les modalités douces d'une socialisation assumée collectivement. La remarquable efficacité cohésive de celle-ci tient à la cohérence idéologique et à la convergence normative d'un exercice pluriel mais essentiellement tacite et détourné de l'autorité, qui entretient l'illusion d'une grande liberté de choix laissée aux individus. Les unités de résidence de ces petites sociétés se comportent de la sorte en « communautés morales », écrit Kirk Endicott (p. 82). Charles Macdonald ajoute que le rapport aîné-cadet présente dans ces conditions un caractère strictement dyadique. Chaque individu y est à

8. Principe dont Kirk Endicott reconnaît cependant la portée lorsqu'il écrit que, chez les Bantek, blesser l'amour propre de quelqu'un peut causer en lui une maladie propre qui suscite des élans de compassion et de solidarité de la part de la communauté dans son ensemble (p. 68).

la fois le cadet de certains et l'aîné d'autres, sans que cette asymétrie, toute relative, n'atteigne un quelconque degré de transivité et ne serve de support à des hiérarchies de rang (p. 28).

Le constat étant établi d'un égalitarisme marqué, d'une autonomie très large laissée aux individus et d'une forte valorisation du partage, comment interpréter ces trois propensions ? C'est à ce niveau que le recueil trouve tout son intérêt car, d'un auteur à l'autre, il propose plusieurs clés d'interprétation. La première explication, qui est aussi la plus fréquemment avancée dans la littérature et qu'évoquent brièvement plusieurs contributeurs (Endicott, Macdonald, Howell, Gibson), a trait au mode de subsistance. Qu'ils soient chasseurs-cueilleurs, pêcheurs nomades ou agriculteurs sur brûlis, les groupes examinés dans le livre se signalent par des activités économiques homogènes, qui sont à retour immédiat ou peu différé et dégagent de faibles surplus, voire font planer sur chaque maisonnée le spectre de la précarité. Dans ces conditions, l'autonomie des individus et des unités de production est indispensable pour répondre de manière adéquate à l'ajustement économique et à la flexibilité sociale qu'imposent des ressources fluctuantes et dispersées. Selon un apparent paradoxe, l'autonomie individuelle que consacre l'idéologie va alors de pair avec l'interdépendance économique étroite des maisonnées et des individus qui seule permet l'accès aux ressources. En effet, la chasse-cueillette ou la pêche impliquent nécessairement la coopération de plusieurs maisonnées et il en va de même pour le défrichage de la forêt dans le cas des essarteurs. La réalité incontournable de cette interdépendance pose par contrecoup le partage du travail et de ses produits, mais aussi l'harmonie sociale (et donc le respect de l'autre) comme les meilleurs moyens de réduire les incertitudes de l'existence. Les trois principes de l'autonomie, de l'égalité et du partage se renforcent mutuellement, note Thomas Gibson (p. 271). En effet, la norme du partage concourt à l'égalité des maisonnées par le nivellement économique qu'elle entraîne et sert de filet de sécurité à l'autonomie qui, en retour, offre les moyens d'une meilleure adaptabilité aux contraintes ambiantes et permet ainsi à l'ensemble de la communauté de profiter des réussites individuelles par le mécanisme du partage.

Si les activités économiques de ces groupes inclinent à l'égalitarisme, à l'autonomie et au partage, les populations environnantes peuvent aussi agir en ce sens mais par le contre-modèle qu'elles incarnent et l'action prédatrice qu'elles exercent. À la différence de James C. Scott qui fondait tout son raisonnement sur un dualisme simpliste opposant les montagnards aux sociétés étatiques, les auteurs d'*Anarchic Solidarity* qui traitent du relationnel externe ont le mérite d'élargir la perspective à l'ensemble

des populations au contact desquelles vivent les groupes considérés. Ainsi, selon Geoffrey Benjamin (pp. 172, 181), les traditions sociétales des chasseurs-cueilleurs Semang et des essarteurs Senoï de la Péninsule malaise se sont construites non seulement sur la base de contraintes et stratégies environnementales liées à l'appropriation des ressources, mais aussi par l'ajustement mutuel, assimilatoire ou dissimilatoire, des structures sociales et politiques senoï, semang et malaise. Dans le même ordre d'idées, Lars Kaskija suggère que l'*égalitarisme concurrentiel* des chasseurs-cueilleurs Punan du cours supérieur de la rivière Malinau (Bornéo) se définit en partie par opposition à d'autres Punan qui forment, pour leur part, des sociétés d'horticulteurs fortement stratifiées.

Même lorsque les chasseurs-cueilleurs ou essarteurs traités dans l'ouvrage se positionnent par rapport aux riziculteurs des basses terres, ils semblent moins se camper en idéologues de la société contre l'État qu'ils ne cherchent à éviter le contact avec des sociétés dont la hiérarchie prédatrice et violente heurte leur *ethos* et suscite en eux un profond sentiment de crainte, voire d'infériorité. Bien que Robert Dentan (p. 90), Geoffrey Benjamin (p. 181) et Thomas Gibson (p. 281) avancent l'idée que le pacifisme et l'égalitarisme des Semang et des Buid aient pu être une réaction idéologique aux raids esclavagistes dont ils furent victimes tout au long de leur histoire, ils ne fournissent à l'appui aucun indice émanant de la tradition orale ou résultant d'une enquête ethnohistorique et ayant trait à la sociogenèse de ces groupes.

Certes, le mécanisme universel de l'ethnocentrisme jouant, ces essarteurs et chasseurs-cueilleurs se fondent sur leur propre système de valeurs pour dénigrer l'étranger des basses terres, qui incarne à leurs yeux des normes de comportement radicalement contraires. Il est toutefois bien difficile d'établir si ce rapport antithétique à l'étranger est au fondement historique de leur égalitarisme et de leur pacifisme, ou bien s'il n'a fait que renforcer une formule idéologique et sociétale dont on a vu précédemment qu'elle était dialectiquement ajustée à un certain mode de subsistance, *via* les principes de l'autonomie et du partage. La question qui est ici posée est celle des ressorts essentiels de la fabrique du social. Dans le cas des groupes considérés, les auteurs s'appliquent à souligner qu'ils vivent, dans la mesure du possible, à distance respectable de la paysannerie des États agrolittéraires des basses terres et qu'ils n'entretiennent avec elle que des rapports ponctuels. On imagine mal que dans ces conditions la pression externe, essentiellement exercée sous la forme épisodique de razzias, ait pu produire autre chose que des réflexes de fuite et des stratégies d'évitement. Autrement dit, le modèle étatique n'était pas assez prégnant, et sans doute pas assez lisible, pour pousser ces populations à s'ériger sciemment en

contre-modèle des sociétés étatiques. D'autant qu'aucun des contributeurs à l'ouvrage n'accrédite l'hypothèse de Scott selon laquelle les montagnards aient pu se constituer par groupements de paysans transfuges, auparavant assujettis au régime disciplinaire de l'État et qu'ils seraient par conséquent familiers avec ses modes de fonctionnement. *A contrario*, Charles Macdonald (p. 31) et Robert Dentan (p. 96) interprètent l'égalitarisme et le sens poussé du partage dont témoignent certains chasseurs-cueilleurs en référence à une inclination première de l'humanité – qui tiendrait à la stratégie K de prise en charge durable des enfants selon Dentan –, et dont ces groupes offriraient une expression sociale pure (pour ne pas dire primitive), du fait de leur isolement prolongé.

Dernière remarque, le principe de la solidarité anarchique est très vulnérable à l'évolution du relationnel externe. Les institutions qui lui donnent corps se désagrègent rapidement sous l'effet de modifications du système d'activités couplées à une intégration plus forte et directe à l'économie de marché. Confrontées à de tels changements, les formations sociales *a priori* les plus libertaires ne radicalisent pas leur opposition à toute forme de dépendance et de hiérarchie, ainsi que le laisserait supposer la thèse constructionniste de James C. Scott. Tout au contraire, des disparités économiques internes se font jour rapidement du fait de l'accès différentiel des individus aux opportunités du marché. L'obligation institutionnalisée du partage est progressivement battue en brèche et la norme d'autonomie, déliée de cette obligation, prédispose à un franc individualisme. Clifford Sather décrit dans ses grandes lignes le processus à propos des communautés de pêcheurs Sama Dilaut des environs de la ville de Semporna, dans l'État de Sabah, en Malaisie insulaire (pp. 228, 243). Jusqu'au début du ^{xx}e siècle, ces pêcheurs nomadisaient entre Bornéo, Sulawesi et l'archipel de Sulu, aux Philippines. Leurs rapports avec le marché étaient alors siphonnés par des patrons malais auxquels ils vendaient l'ensemble de leur pêche. Au début du ^{xx}e siècle, les Britanniques détournèrent à leur profit ces rapports de patronage et ouvrirent un marché à Semporna où les Sama Dilaut écoulaient désormais leur production. Ces derniers créèrent alors des villages homogènes à proximité de ce centre de marché et purent préserver en état de relatif équilibre leurs institutions sociales jusqu'à la fin des années 1960. Au cours de la décennie suivante, ce fragile équilibre fut rompu par l'intégration des villages Sama Dilaut dans l'agglomération de Semporna qui ne cessait de s'étendre, avec pour effet l'immersion de ces pêcheurs dans un tissu social culturellement hétérogène. Les Sama Dilaut s'engagèrent alors plus directement dans l'économie de marché. Beaucoup de jeunes se détournèrent des campagnes de pêche collectives pour s'engager à leur

propre compte dans le commerce du poisson. Clifford Sather observe que le partage communautaire de nourriture périclita alors rapidement, chaque maisonnée se repliant sur ses propres intérêts. James F. Eder relate un processus analogue à propos des Cuyonon de Palawan qui, après avoir longtemps vécu de l'essartage d'abord dans l'île de Cuyo puis à Palawan, sont aujourd'hui totalement assimilés à la paysannerie locale et intégrés à l'économie de marché. Ces changements, aux effets sociétaux surtout ressentis dans la seconde moitié du ^{xx} siècle, eurent raison des formes de partage, des joutes verbales et de l'usage généralisé des sobriquets qui exprimaient auparavant les valeurs de camaraderie et de solidarité volontaire cultivées par cette population (pp. 264-268).

Les sociétés libertaires existent-elles ? La question de départ trouve des éléments de réponse dans l'ouvrage édité par Thomas Gibson et Kenneth Sillander, bien moins dans celui publié par James C. Scott. Autant le premier livre, exemples sociétaux à l'appui, montre que des communautés humaines parviennent, sous certaines conditions, à créer du lien social en s'appuyant sur le renforcement mutuel des valeurs d'égalité, d'autonomie et de partage ; autant le second ouvrage échoue à prouver que des sociétés anarchiques puissent se former sur la seule base d'un contre-projet politique qui déduirait de ses prédicats idéologiques un mode de subsistance adapté à son plein épanouissement. L'échec récurrent des modèles communautaires alternatifs que le mouvement hippie conçut dans les années 1970 renforce d'ailleurs les doutes que l'on peut émettre à l'endroit de l'hypothèse constructionniste de Scott.

Les sociétés libertaires décrites dans *Anarchic Solidarity* sont spécifiques à bien des égards. Elles ne semblent pouvoir perdurer qu'en restant en retrait des forces intégratrices de l'État et du marché. Vivant en régime de relative autarcie, elles sont de taille réduite, ce qui facilite *a priori* la cohésion interne de leurs groupes de résidence. Leurs activités économiques dégagent des ressources limitées et fluctuantes, peu propices à la différenciation sociale. Pour être efficaces, ces activités impliquent un haut niveau de flexibilité, de mobilité et de coopération au sein du groupe. L'autonomie des individus, comme des maisonnées est dans ces conditions un facteur essentiel d'adaptabilité. De même, le partage permet de limiter les risques très prégnants de pauvreté. Il domine tous les registres de l'activité économique : de la production à la consommation. Enfin, le sentiment d'une identité de condition et donc d'une foncière égalité motive le partage, tout en étant renforcé par sa mise en pratique généralisée.

Les valeurs de l'autonomie, du partage et de l'égalité, pour être fonctionnellement adaptées à un certain mode de subsistance, ne sont toutefois pas réductibles à sa logique de fonctionnement. D'après Charles Macdonald, l'efficacité éprouvée de leur commune synergie suscite un sentiment partagé d'*égalité heureuse* et par là une philosophie positive de la grégarité sociale (p. 134). Pour sa part, Kenneth Sillander (p. 156) suggère que cette commune synergie favorise ce que Renato Rosaldo (1993) nommait la *grâce sociale*, c'est-à-dire une propension pour la coordination mutuelle et pour des réponses créatives des individus face à l'indétermination sociale et aux attentes collectives. Enfin sur le plan métaphysique, elle correspond à des ontologies vernaculaires qui articulent sa « vérité » à une théorie unificatrice de l'être, ainsi qu'en témoigne la contribution de Signe Howell consacrée aux Chewong de Malaisie.

Les sociétés régies par le principe de la solidarité anarchique n'ignorent pas les hiérarchies statutaires et les règles de réciprocité associées à la notion de dette (de vie). Cependant ces règles n'y sont vraiment prescriptives qu'à l'échelle primaire et réduite du noyau familial. Certes, le schème dyadique aîné-cadet codifie la plupart des rapports sociaux au sein de ces groupes, mais l'asymétrie dont il est le vecteur a pour seul critère l'âge relatif des personnes interagissant et s'inverse d'un contexte relationnel à l'autre, avec pour effet un équilibrage généralisé des statuts. Du coup, l'anarchie se réalise dans ces sociétés par un éparpillement atomistique de micro-hiérarchies situationnelles qui servent de trame à l'action normative diffuse du groupe, sans vraiment contredire l'affirmation des valeurs d'autonomie et d'égalité.

Finalement, le modèle sociétal que concrétisent les petits groupes austronésiens d'*Anarchic Solidarity* est à la fois d'une grande sophistication et d'une extrême fragilité. Il procède du jeu singulier et complexe de valeurs libertaires et de schèmes hiérarchiques, ces derniers servant surtout de variables d'ajustement normatif et de filets de sécurité économique. Que le haut niveau de solidarité et d'homogénéité interne, typique de ces sociétés, soit battu en brèche par un accès facilité à des opportunités différentielles de promotion externe et l'équilibre précaire jusqu'alors établi entre égalitarisme et compétition s'effondre brutalement. Le principe de hiérarchie sort alors des logiques solidaires auxquelles il était confiné pour devenir le ressort motivationnel d'aptitudes à l'autonomie qui ont tôt fait de se transformer en inclinations individualistes. Si donc l'analyse du modèle sociétal qu'incarnent ces Austronésiens est utile pour tous ceux qui, en Occident, rêvent d'un mode de vie alternatif, plus fraternel et égalitaire, la transposition

d'un tel modèle à nos espaces sociaux hétérogènes et fortement évolutifs paraît malheureusement impossible, tant il paraît spécifique au niveau de ses conditions et modalités de mise en œuvre.

169

Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense
Département d'ethnologie, Nanterre
bernard.formoso@mae.u-paris.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : société libertaire/*libertarian society* – idéologie libertaire/*libertarian ideology* – Asie du Sud-Est/*Southeast Asia* – montagnards d'Asie du Sud-Est/*hill tribes of Southeast Asia*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Clastres, Pierre

1974 *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit (« Critique »).

Fang Kairong

1993 « On the Origin of Hani Nationality », Paper Presented at the 1st International Conference on Hani Culture, 28 Februar, Gejiu.

Formoso, Bernard

2010 « Zomians or Zombies ? What Future Exists for the Peoples of the Southeast Asian Massif ? », *Journal of Global History* 5 : 313-332.

Gellner, Ernest

1969 *Saints of the Atlas*. London, Weidenfeld & Nicholson.

Lattimore, Owen

1962 *Studies in Frontier History. Collected Papers, 1928-1958*. Oxford, Oxford University Press : 469-491.

Leach, Edmund

1954 *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London, Bell & Sons.

Lu Hui

1998 « Les esclaves yi des Montagnes Fraîches, entre "os blancs" et "os noirs" », in Georges Condominas, ed., *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris, Éd. de l'EHESS : 235-282.

McCoy, Alfred W. et al.

1972 *The Politics of Heroin in Southeast Asia*. New York, Harper & Row.

Rosaldo, Renato

1993 « Ilongot Visiting : Social Grace and the Rhythms of Everyday Life », in Smadar Lavie, Kirin Narayan & Renato Rosaldo, eds, *Creativity/Anthropology*. Ithaca, Cornell University Press : 253-269.

Turton, Andrew

1998 « Thai Institutions of Slavery », in Georges Condominas, ed., *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Civilisation et sociétés ») : 411-457.

Van Schendel, Willem

2002 « Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance : Jumping Scale in Southeast Asia », *Environment and Planning D : Society and Space* 20 (6) : 647-668.

Winnington, Alan

1959 *Slaves of the Cool Mountains*. London, Lawrence & Wishart.

Woodburn, James

1982 « Egalitarian Societies », *Man* 17 : 431-451.

Yapp, Malcom

1980 *Tribes and States in the Khyber 1838-1842*. Oxford, Clarendon.