

## Anthropologie et Sociétés



Marc ABÈLES : Anthropologie et marxisme, Éditions Complexe, Paris, Bruxelles, 1978, 240 p.

Chantal Collard

Volume 4, numéro 2, 1980

L'usage social des enfants

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000969ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000969ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Collard, C. (1980). Compte rendu de [Marc ABÈLES : Anthropologie et marxisme, Éditions Complexe, Paris, Bruxelles, 1978, 240 p.] *Anthropologie et Sociétés*, 4(2), 168–172. <https://doi.org/10.7202/000969ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1980

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Marc ABÉLES : *Anthropologie et marxisme*, Éditions Complexe, Paris, Bruxelles, 1978, 240 p.

« Anthropologie et marxisme ». L'ordre est-il une question de disponibilité de titre ?, non, mais un parti pris réaffirmé à plusieurs endroits dans le texte : « Le premier souci de l'anthropologie est de transcrire le plus fidèlement possible les formes sociales qu'elle interroge. Marxistes ou non, elle nous concerne au premier chef cette réalité pleine d'histoires : on ne l'a que trop simplifiée » (117-118), ou encore « si l'introduction du marxisme en anthropologie oblige à repenser le statut de la parenté et d'autres notions classiques, parallèlement les acquis anthropologiques poussent les marxistes à interroger, à réévaluer les concepts nodaux » (70-71). Plusieurs concepts sont ainsi interrogés au cours du texte et notamment les concepts-clef du matérialisme historique.

L'ouvrage est divisé en trois parties : 1) Société, reproduction, contradictions; 2) Rapports sociaux, rites et idéologie, et enfin 3) L'anthropologie à quoi ça sert ? Un thème traverse la première partie : la question de la reproduction ou du devenir des sociétés : « On peut faire la proposition suivante : repenser l'anthropologie n'a de sens que si l'on focalise sur cette question de la reproduction. C'est pourquoi les remarques qui vont suivre auront pour thème le devenir des sociétés dans la pensée des anthropologues » (p. 11).

L'évolution, avec sa thèse du communisme primitif, du primat de la horde sur l'individu et de la promiscuité primitive nous a légué deux choses : l'idée d'une communauté distincte, petite, isolée et autonome, et bien sûr le primitif. Déconnecté de ses origines le primitif va dériver jusqu'à nous.

La critique du fonctionnalisme qui suit est beaucoup plus développée et originale, surtout en ce qui concerne les thèses de Radcliffe-Brown. On a toujours accusé le fonctionnalisme de ne pas s'occuper d'histoire ou si mal, ce que récuse l'auteur : « On se méprendrait gravement si l'on oubliait que la problématique structuro-fonctionnaliste enveloppe une réflexion sur la durée des systèmes » (p. 17). La découverte de la structure sociale va être synonyme de la prise en considération de la durée sous son double aspect — constance et continuité. Ce qui intéresse Radcliffe-Brown, c'est l'idée de vie, ou plus exactement la liaison entre le système de relations qui constitue l'organisme et sa reproduction. Au centre du dispositif, la notion de vie sociale avec ses deux faces : la permanence assurée par la structure, la cohérence maintenue par la fonction. Pour Radcliffe-Brown l'analogie organiciste constitue donc, d'après M. Abéles, un « postulat ontologique ». Il y a en outre le processus de changement, les surgissements venus de l'extérieur. En toute logique il faut donc distinguer chez Radcliffe-Brown le temps proprement dit, ou temps de la reproduction, et le temps du changement.

Evans-Pritchard distingue quant à lui dans son étude sur les Nuers un temps écologique qui rythme les rapports avec la nature (le retour des saisons), et un temps structural lié aux généalogies et à la parenté. Le champ de la parenté est ainsi perçu comme le vecteur de la dynamique sociale. Le processus qui détermine le changement est conçu comme la confrontation purement extérieure et contingente de deux structures sociales ou cultures qui continuent cependant à se reproduire chacune de son côté.

Avec Gluckman l'édifice structuralo-fonctionnaliste commence à vaciller. L'auteur montre en effet que : « Les systèmes sociaux ne sont pas aussi intégrés que les systèmes organiques et le procès qui les travaillent ne sont pas aussi cycliques et répétitifs que ceux des systèmes organiques. De plus les systèmes sociaux sont ouverts aux influences de l'environnement et aux changements dus aux relations avec les autres systèmes sociaux ». La communauté traditionnelle s'élargit ainsi englobant la tribu, les rapports intertribaux et l'impact de la colonisation.

Leach sera le premier à dire que la communauté n'existe pas, mais pour lui le fait d'admettre que dans la plupart des cas la situation réelle est pleine de contradictions implique que l'on centre l'investigation sur les modèles idéaux que se donnent les sociétés pour penser leurs contradictions. Le débat sur la reproduction dans les années 50-60 s'inscrit ainsi dans la conception des systèmes sociaux.

« En utilisant les découvertes de la cybernétique les anthropologues et sociologues mettent en place un modèle du tout social focalisant sur les propriétés d'interaction et de rétroaction. Le système social et les sous-systèmes qui le constituent ont une capacité d'auto-régulation (les outputs s'adaptent aux demandes) et d'auto-transformation (le système est non seulement en mesure de modeler les outputs, mais de modifier les inputs qu'il reçoit). La société ne se reproduit pas, elle s'auto-produit : on retrouve ce thème et l'analogie cybernétique chez les anthropologues comme Easton et Balandier par exemple. Le système dissout le temps dans ses processus d'interaction et de rétroaction, mais son fonctionnement n'a rien de mécanique : l'action est en effet toujours motivée. Pas d'action sans information, pas de système sans circulation de signes » (p. 25).

L'écologie culturelle a emprunté un autre chemin, à la recherche de l'homme non pas comme socius mais comme espèce naturelle parmi d'autres. « La caractéristique distinctive de l'anthropologie écologique n'est pas simplement qu'elle prend en considération les facteurs d'environnement, mais qu'elle donne un sens biologique aux termes-clés de ses formulations : adaptation, homéostasie, fonctionnement adéquat, survie » (Rapaport, 1971 : 243). Il s'agit d'un fonctionnalisme élargi qui applique sans nuances l'analogie organique aux relations humaines. Mais ce matérialisme est impuissant à rendre compte des transformations concrètes des sociétés et de leur environnement. Avec l'adaptation et la régulation on ne fait apparaître que des limites.

Après avoir passé en revue ces différentes théories, l'auteur pose la question de savoir ce que peut apporter de nouveau la théorie marxiste, et notamment la théorie de la reproduction, pensée par les marxistes comme reproduction contradictoire des formations sociales. Marc Abélès entre ici dans des interprétations des théories marxistes, qui, si elles débouchent sur une démarche qui nous apparaît féconde, feront peut-être sursauter quelques-uns des exégètes des textes de Marx. Ainsi pour retracer la genèse du mode de production capitaliste, l'état communautaire apparaît chez Marx comme une abstraction construite dans le processus théorique génétique. « On aurait tort de chercher ici des informations historiques sur un quelconque stade de communisme primitif, malgré les références érudites qui balisent le texte » (p. 35).

On disait autrefois erreurs dues aux informations ethnographiques de l'époque... Mais la faiblesse n'est pas totalement évacuée ainsi parce que, comme le souligne l'auteur, rien ne prouve que la communauté soit la condition première du processus d'appropriation. La question des modes de constitution des formes communautaires reste ouverte. Ceci n'intéresserait pas Marx : il cherchait à voir le mode de dissolution des liens communautaires. Cependant tout s'est toujours passé comme si la reconnaissance de l'immuabilité des sociétés asiatiques avait pour conséquence l'introduction d'une problématique de la décadence qui inscrit la contradiction au-delà de la forme communautaire elle-même.

Les pages qui suivent discutent l'existence du mode de production asiatique. D'après l'auteur ce dernier n'a jamais existé, sinon dans un seul texte. Le mode de production asiatique a pu rencontrer un intérêt réel chez les anthropologues parce qu'il offrait un modèle d'évolution lente : il y avait bien quelques points de rencontre entre l'histoire stagnante du MPA et la longue durée chère aux structuralistes. « Si je prétends que le MPA n'a en toute rigueur jamais existé, c'est que l'ajout d'une catégorie de cette sorte à la liste des modes de production n'aurait de sens que de compléter un schéma d'évolution. Or le plus urgent pour l'anthropologie comme pour le marxisme est d'en finir

avec ce genre de schéma » (p. 44). Le raisonnement est clair et vise au deuxième degré directement le matérialisme culturel.

Nous passons ensuite au problème des classes sociales dans les sociétés précapitalistes. Tout en admettant que l'existence des classes n'est liée qu'à des phases historiques déterminées du développement de la production, il n'en est pas moins nécessaire dit l'auteur de faire apparaître les contradictions spécifiques, à moins de retomber dans une vision idyllique que contredisent les données ethnographiques. Que se passe-t-il dans les sociétés lignagères où la parenté domine ? et d'abord pourquoi la parenté domine-t-elle ? L'argument pseudo-matérialiste qui prétend chercher dans les structures de parenté le reflet d'un donné économique – pour certains, biologique – s'est révélé invalide et appauvrissant. Si la parenté constitue le rapport social dominant, c'est que la production démographique est l'équivalent de la production matérielle. Reste à savoir pourquoi, sur quelles bases historiques, la parenté est mise au premier plan. La parenté n'est pas un langage vide ; il n'y a pas non plus de « base généalogique » hors du temps. La parenté n'est pas sa propre détermination : c'est le mode de production qui assigne la place qu'elle occupe. Mais il y a des limites à la détermination : si le facteur extra-économique est positionné, la nature de ce facteur n'est pas automatiquement déductible de sa place, d'où la nécessité d'une recherche autonome sur les structures de la parenté. À ce point du raisonnement on sent un besoin de précision sur les limites de la détermination, mais continuons... Pour repenser le problème de la reproduction contradictoire dans les sociétés où il n'y a pas de classes, il faut d'après M. Abélès retravailler le concept de rapport de production. L'action de l'idéologie et de la politique sur la production lui apparaît la clé d'une investigation qui tient compte de la spécificité de ces formations. Il faut aussi éviter de figer le débat : les classes existent ou n'existent pas, et éviter de fétichiser les groupes (femmes, aînés, cadets). La réévaluation du concept de rapport de reproduction est aussi nécessaire pour donner à voir un fait décisif : la reproduction contradictoire a bel et bien lieu dans des situations de non-classes (ou de classes « en soi » incapables d'initiative historique et dont la division précède l'agonisme). Reste pour nous la question de savoir à quel point on peut décider qu'il y a lutte et donc classes.

La deuxième partie de l'ouvrage : « Rapports sociaux, rites et idéologie », traite de la partie rituelle et idéologique des rapports de production dans des sociétés où la représentation d'un domaine économique n'apparaît jamais. Ceci bien sûr pour répondre aux thèses classiques : dans une formation donnée, ou il existe un champ économique pur et la détermination en dernière instance relève de ce champ ; ou l'économique est investi par d'autres rapports (symboliques politiques) et on nous dit alors que ces sociétés sont allergiques à l'économie et que la détermination relève de la superstructure. Mais si l'idéologie est mystifiante elle n'en a pas moins un impact productif réel. Ainsi le rite joue à deux niveaux : appareillage symbolique de la pratique économique (la magie comme techné) d'une part ; condition pratique/idéale de la coopération (articulation des rythmes), d'autre part.

L'auteur examine ensuite l'idéologie et son rôle dans le passage à l'État. Quels rapports les rites ont-ils avec le pouvoir ? L'idéologie ne se réduit jamais à la légitimation des pouvoirs « c'est du rapport spéculaire des membres de la société aux représentations dont ils sont eux-mêmes les auteurs, que naît la notion de pouvoir » (p. 111). L'idéologique, dont parle M. Augé ne correspond ni ne traduit un rapport économique, social politique qui serait donné avant elle et la déterminerait de part en part. L'idéologique est la structure fondamentale, la logique syntaxique de tous les discours possibles dans une société donnée sur cette société, discours unique donc. Mais comment, dit M. Abélès, penser à la fois la stratification des différents ordres de représentations et l'homogénéité d'une logique dont, à la vouloir unique, on risque de décider arbitrairement la fermeture ? On voudrait aussi savoir comment s'est constituée cette logique. Il faut reconnaître à ce propos que les investigations de l'idéologie dans les modes de production précapita-

listes sont moins complètes et convaincantes que celles du mode de production capitaliste. Le modèle de fétichisation en particulier ne semble pas convenir. Mais les travaux ethnologiques les plus récents approfondissent les notations de Marx sur l'efficacité de l'idéologie au sein des formations communautaires et dans ce qui est désigné par le despotisme asiatique. Ainsi les conditions collectives du travail communautaire apparaissent aux hommes sous la forme mystifiée d'un Dieu ou d'une entité supérieure à l'unité de production.

Si donc l'élaboration des formes religieuses demeure obscure, il est possible de mesurer l'impact social de l'idéologie en l'absence de structures proprement politiques et de montrer comment les processus imaginaires déterminent l'apparition de contradictions nouvelles et la stratification en classes. Ici l'auteur aborde le problème de l'État, l'anthropologie politique a toujours distingué et opposé sociétés avec/sans État dans ses classifications. Mais comment s'est effectué le passage à l'État ?, elle est restée très imprécise à ce sujet. L'existence de l'État ne se déduit pas mécaniquement d'un antagonisme de classes préexistant. Engels semble avoir fait une distinction à ce sujet en 1877 (avant donc le célèbre texte de 1884) distinguant clairement l'autonomie du politique sous la forme étatique et l'apparition de l'État, texte que n'a pas retenu la postérité, mais qui paraît plus fécond à l'auteur que celui qui lie l'État à la société de classes. L'apparition de l'État ne se réduit pas à une modification technique du fonctionnement existant. On observe un déplacement du lieu d'intervention du politique, et la projection symbolique, loin de sanctionner une transformation exogène, s'avère la condition de possibilité de ce déplacement. « En d'autres termes, l'idéologique est le modus operandi de l'autonomisation » (p. 138).

Suit un essai sur la royauté sacrée, qui reprend la plupart des éléments de son texte paru dans *Anthropologie et Sociétés* (1979, 3), où l'auteur montre que c'est l'articulation entre appartenance et séparation sociale qui est première et constitutive de la représentation du pouvoir. Dans la royauté sacrée les contradictions constitutives du pouvoir d'État fonctionnent à plein dans un système élaboré de renversements ritualisés.

La troisième partie enfin, « l'anthropologie à quoi ça sert ? » est politique dans le sens où la recherche anthropologique en France est mal en point. L'anthropologie a atteint le seuil de l'autocritique. « L'anthropologie émule du colonialisme... J'essaie pour ma part de me situer à un autre niveau d'analyse, qui concerne à la fois le découpage institutionnel/théorique de l'objet anthropologique et le dispositif épistémique qui détermine les actes, les fonctions et les positions des chercheurs. Il me semble en effet, que ce dispositif pèse aujourd'hui comme un verrou sur notre propre pratique. Dix ans de dénonciation post-huitarde n'ont pas suffi. Il faut ébranler patiemment cette terre encore ferme où seuls les sables sont mouvants. A-t-on compris l'ampleur de cette entreprise de conservation ? » (p. 159).

Les anthropologues radicaux sont restés trop imprécis sur les conditions de production d'un travail qu'ils critiquaient surtout à cause de son utilisation. À travers l'illustration de trois terrains, l'Éthiopie, l'Espagne et le Paris des Aveyronnais, M. Abélès décrit et surtout analyse, ce que ne font pas les carnets de bord, ce qu'est pour lui la relation ethnologique. Il cherche à montrer en particulier : 1) qu'il existe un problème spécifique de l'intervention ethnologique, quel que soit le contexte impérialiste; 2) que l'objet pensé se construit dans le cadre de cette intervention; 3) qu'il est possible de produire des analyses heuristiques de cette intervention. À la différence de l'histoire qui se contente de secouer des cendres, l'anthropologie fonce tête baissée dans les rapports sociaux vivants : c'est l'éléphant dans le magasin de porcelaine (la manipulation, les marginaux, le risque de la parole, l'ailleurs et l'ici, etc...). Tout ceci pour montrer que « L'anthropologie ça sert énormément parce que la relation ethnologique est indispensable à notre appréhension des rapports sociaux » (231) et que plutôt que de l'attaquer, il faudrait songer à la défendre.

En conclusion, nous pouvons dire que ce livre nous a beaucoup intéressée, et que, s'il est parfois rapide, vu l'ampleur des thèmes abordés, il n'est jamais ambigu. Il relève bien là où ça coïncide chez les marxistes comme chez les autres et pose des questions justes.

Chantal Collard  
Université Laval

Paula G. RUBEL et Abraham ROSMAN : *Your own pigs you may not eat, a comparative study of New Guinea societies*. The University of Chicago Press, Chicago, 1978, 368 pages.

Pourquoi dans les différentes sociétés de Nouvelle-Guinée échange-t-on des cochons, des ignames, des femmes et des biens ? C'est à cette question que tentent de répondre Paula G. Rubel et Abraham Rosman par l'analyse comparative de treize sociétés de Nouvelle-Guinée. L'étude, dont le cadre théorique repose sur le structuralisme et une approche échangiste, porte sur les échanges cérémoniels considérés comme faits sociaux totaux. Les auteurs concentrent leur attention sur (1) la nature des unités échangistes, (2) la manière par laquelle la dimension politique de l'échange structure ces unités, (3) les biens échangés, y compris les femmes, (4) les différents contextes de l'échange et (5) la signification symbolique des biens échangés.

Dix chapitres (pp. 9-240) rendent compte de ces variables pour chacune des sociétés considérées l'une à la suite de l'autre. Il s'agit en fait de bons résumés *ad hoc* de ce qu'ont écrit différents ethnologues sur ces sociétés, résumés auxquels s'ajoutent des précisions à partir des données recueillies sur le terrain par Rubel et Rosman. Des modèles dits structureaux, dérivés des résumés, concluent chaque chapitre. Il va sans dire que la lecture de plus de deux cents pages de résumés descriptifs, avec toutes les nuances et les points de comparaison qui existent entre les treize sociétés, demande beaucoup d'attention au lecteur. Cette présentation de type répétitif aurait sûrement été allégée si un tableau synoptique, par exemple, avait été introduit à la fin de cette section.

L'étude comparative des différentes sociétés constitue l'objet des chapitres suivants. Cette partie est la plus intéressante. Les auteurs attirent notre attention sur les différents niveaux de regroupement et de segmentation entre les sociétés des Basses Terres et celles des Hauts Plateaux (Chapitre 12), ce qui les amènera à dire, contrairement à Marshall Sahlins, que le rôle des *big men* dans le processus de décision de même que leur autorité politique sont comparables qu'il s'agisse de situations où l'on retrouve un système lignager segmentaire ou de situations dans lesquelles ce type de système est absent (ch. 16, p. 301). Ils insistent également sur la tendance à ce que la position du *big man* soit héritée *de fait*, mais sans tirer toutes les implications structurelles de ce processus. Enfin, ils démontrent que le système du *big man* n'est pas limité, comme le prétendait encore Sahlins, par le fait qu'un *big man* doive exiger toujours davantage de ses supporteurs sans leur rendre la réciprocité. Au contraire, celui-ci reçoit également des biens à travers son réseau de partenaires d'échange, biens qu'il peut redistribuer à ses supporteurs (p. 302). Cela est très vrai : Andrew Strathern l'a démontré il y a quelque dix ans; pourtant les auteurs n'en font pas mention bien qu'ils utilisent le matériel de Strathern dans leur chapitre sur les Melpa.

Leur analyse des formes de mariage est aussi intéressante (ch. 13). Ces différentes formes résultent d'une série de transformations des variables que sont (1) l'échange (immédiat ou retardé) de femmes (sœurs réelles ou classificatoires) entre les groupes, (2) la préférence pour renouer le lien créé par un mariage antérieur et (3) le fait qu'un mariage