Emmanuel Terray – L'État et l'anthropologie marxiste

René Berthier

Août-Septembre 2025

Emmanuel Terray est un intellectuel reconnu pour ses contributions à l'intersection de l'anthropologie et du marxisme et son application à des problématiques contemporaines. Ses travaux incluent une critique approfondie de la théorie économique ainsi qu'une analyse des rapports de classe dans le contexte moderne. Terray se distingue par une approche matérialiste et historique, visant à élucider l'influence des structures économiques sur les dynamiques sociales et politiques. En adoptant une perspective matérialiste, il cherche à établir des liens entre les comportements culturels et les conditions matérielles de vie. Critiquant certaines approches anthropologiques traditionnelles qui tendent à isoler les cultures de leurs contextes économiques, Terray soutient qu'une compréhension complète des sociétés humaines nécessite d'examiner les relations de classe et les structures de pouvoir qui sous-tendent les pratiques culturelles.

Il souligne l'importance de l'histoire et du contexte dans l'analyse des luttes de classes, arguant que le marxisme doit évoluer pour s'adapter aux réalités en constante mutation du monde actuel. De plus, il remet en question certains aspects du marxisme orthodoxe, plaçant pour une réévaluation des idées de Marx à la lumière des défis contemporains.

Il privilégie une approche historique qui prend en compte les transformations sociales et économiques sur le long terme, cherchant à comprendre comment l'histoire des luttes de classes façonne les cultures et les identités. Dans ses travaux, il accorde une attention particulière aux formes de résistance et d'adaptation des groupes opprimés, intégrant une dimension humaine à son analyse en se concentrant sur les stratégies déployées par les peuples face aux dominations économiques et politiques.

Terray insiste sur la nécessité de renouveler le discours marxiste afin qu'il demeure pertinent face aux transformations économiques et sociales engendrées par le capitalisme moderne. Son approche se caractérise par une volonté d'actualiser et de réinterpréter les concepts marxistes, tout en tenant compte des réalités du XXI^e siècle, et en les transformant en un outil d'analyse efficace pour comprendre et agir dans le monde contemporain.

En intégrant le matérialisme historique dans ses analyses, Emmanuel Terray s'inscrit dans la tradition développée par Karl Marx et Friedrich Engels, qui postule que les conditions matérielles de production et les relations économiques constituent des déterminants clés des structures sociales, des institutions et des idéologies. Terray souligne l'importance des rapports de production dans la compréhension des sociétés humaines, se distinguant ainsi de Pierre Clastres, qui insiste sur les déterminations politiques. Pour Terray, le matérialisme historique constitue un cadre d'analyse pertinent pour examiner les interactions entre différentes classes sociales et leur impact sur la formation des sociétés. Il critique ainsi les approches qui négligent le lien entre conditions matérielles et idéologies,

affirmant que les idées et croyances ne peuvent être dissociées des contextes économiques et matériels dans lesquels elles émergent.

Emmanuel Terray et Pierre Clastres se distinguent par leurs approches théoriques et leurs préoccupations.

Pierre Clastres est surtout connu pour son travail sur les sociétés dites “sans État”, en particulier chez les peuples indigènes d’Amérique du Sud. Il soutient que ces sociétés choisissent de ne pas développer des structures étatiques en raison de leur désir de préserver l’autonomie individuelle et de résister à la domination. Clastres voit la violence et la guerre comme des éléments constitutifs de ces sociétés, servant à maintenir l’équilibre et à éviter la concentration du pouvoir.

Emmanuel Terray, en revanche, adopte une approche plus matérialiste et historique. Il s’intéresse à la manière dont les structures économiques influencent les relations sociales et les formes de pouvoir. Contrairement à Clastres, Terray ne voit pas nécessairement la résistance à l’État comme une caractéristique fondamentale des sociétés, mais plutôt comme une réponse aux conditions matérielles et aux rapports de force.

Clastres est influencé par des courants de pensée qui valorisent les formes de résistance culturelle face à la domination étatique. Son analyse se concentre sur la manière dont les sociétés sans État organisent leur vie sociale et maintiennent leur autonomie. Terray, de son côté, s’inscrit dans une tradition marxiste qui cherche à comprendre comment les structures économiques conditionnent les pratiques culturelles et sociales. Il met l’accent sur les luttes de classes et les rapports de production comme clés d’analyse des dynamiques sociales.

Clastres utilise souvent des études de cas ethnographiques pour illustrer ses théories sur les sociétés sans État, en se basant sur des observations directes. Terray, tout en utilisant également des données ethnographiques, s’efforce d’intégrer des analyses historiques et économiques pour éclairer ses arguments, ce qui lui permet d’aborder des questions plus larges sur le capitalisme et les transformations sociales.

Monopole des moyens de coercition

Disciple de Louis Althusser, Emmanuel Terray a travaillé sur la question de l’État, notamment à travers son livre *Le Marxisme devant les sociétés primitives* (1969) et ses études sur l’Afrique. Il critique les approches naturalistes ou évolutionnistes, l’idée d’un passage linéaire et nécessaire de la “société primitive” à l’État. Il s’oppose aux visions qui expliquent l’apparition de l’État par une évolution naturelle de la complexité sociale ou par des besoins techniques, comme par exemple la “théorie hydraulique” de Wittfogel. L’État n’est pas une simple institution administrative: il est le produit d’un rapport d’exploitation. Il naît quand apparaît une différenciation sociale assez forte pour que certains groupes s’approprient le surtravail des autres. Autrement dit, la genèse de l’État est inséparable de la formation des classes sociales. Sa position est proche de celle d’Engels telle qu’elle est développée dans *L’Origine de la famille, de la propriété privée et de l’Etat*. Selon Engels, l’Etat apparaît avec la division en classes, quand les antagonismes sociaux deviennent ingérables. Terray cependant insiste plus sur l’aspect militaire concret de l’Etat.

La dimension politico-militaire est centrale chez E. Terray: l’État se constitue par la concentration de la force armée qui permet de transformer

une domination coutumière ou lignagère en domination politique. Dans ses recherches sur les royaumes africains, il montre que l'État émerge quand une chefferie ou une aristocratie réussit à monopoliser les moyens de coercition et d'extraction du surplus: il n'y a pas d'État sans classes et sans violence organisée. Autrement dit, l'État n'est pas le prolongement d'une autorité coutumière, mais une rupture: il institue une domination durable au profit d'une minorité. La genèse de l'État correspond au moment où les rapports de pouvoir deviennent des rapports de classe institutionnalisés, garantis par un appareil politico-militaire spécialisé.

En disant que l'État apparaît lorsque "certains groupes s'approprient le surtravail des autres", lorsqu'une chefferie d'approprie les moyens de coercition et d'extraction du surplus, on comprend que la violence joue un rôle déterminant dans le processus. En tout cas l'État n'est pas le résultat d'un processus ininterrompu conduisant d'une situation de non-État à l'État, il est le résultat d'une *rupture*. Emmanuel Terray voit la naissance de l'État en Afrique de l'ouest de la rencontre d'une occasion, "celle que créent les commerçants mandé¹ et les marins européens dans une région où dominaient auparavant les structures lignagères", et de la "volonté d'échapper au sort de la masse, à la biographie programmée que les communautés paysannes assignent à leurs membres."

L'introduction de biens de luxe, de nouveaux rapports de travail et de modèles sociaux et politiques inédits créèrent des voies inédites de différenciation et d'ascension sociale, ouvrant "aux ambitions et aux imaginations des carrières inexplorées":

"Jeunes gens qui étouffent dans le cadre étrié des cellules villageoises, cadets condamnés à végéter perpétuellement dans l'ombre de leurs aînés, chasseurs vivant aux limites des zones 'civilisées' et de la brousse, soldats de fortune, colporteurs, toute une population confinée jusqu'alors aux marges de la société lignagère est saisie du frisson de l'aventure et se décide à 'tenter sa chance'."²

La société lignagère supporte mal la différence: ces marginaux doivent se constituer en force, imposer le respect et transformer leur volonté de différence en prétention à la supériorité. Ce processus n'est pas nécessaire ni universel: il relève d'une rencontre contingente, accidentelle, et non d'une évolution linéaire, mais la fondation d'un État est perçue comme une rupture radicale.

"Dans l'aire qui nous intéresse, la formation des États est le produit d'un croisement entre deux processus rigoureusement indépendants l'un de l'autre. Le premier est le mécanisme permanent par lequel les sociétés lignagères secrètent sur leurs frontières des personnages peu ou mal insérés dans les structures sociales dominantes; le second est un épisode dont on peut situer les commencements dans l'histoire avec une certaine précision: l'essor du commerce lointain. A lui seul, le premier serait resté stérile; pour qu'il soit, en quelque sorte, fécondé et devienne le

1 Le groupe mandé: localisé dans le nord-ouest du pays, ce groupe, appelé aussi mandingue, compte surtout les Malinké, les Bambara, les Dioula, les Foula.

2 E. Terray, Terray Emmanuel. L'État, le hasard et la nécessité Réflexions sur une histoire. In: *L'Homme*, 1986, tome 26 n°97-98. L'anthropologie: état des lieux. pp. 213-224. www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_97_368684

point de départ d'une phase nouvelle de l'évolution, il fallait qu'intervienne le second.”³

Terray précise que la rencontre entre ces deux séquences est un “événement accidentel” : en conséquence la naissance des Etats n'est pas l'effet d'une nécessité historique. Terray rejette les théories qui attribuent l'émergence de l'État au développement de contradictions propres aux sociétés segmentaires.⁴ Il considère qu'il est impensable que des structures lignagères puissent, à elles seules, donner naissance à un État.

Un projet de domination

L'État apparaît d'abord comme un projet de domination : il exerce son autorité sur des sujets plutôt que sur des territoires : “seuls des hommes peuvent faire acte d'allégeance, se prosterner front contre terre, apporter présents et tributs”.⁵ La richesse n'y constitue pas tant un moyen d'accumulation matérielle qu'un instrument de prestige et de puissance. Sa formation repose sur des pactes entre lignages, qui donnent naissance à une élite fédérative : “les nouveaux venus lient leur sort à celui du groupe et acceptent l'autorité de ses dirigeants” ; et se voient attribuer des titres, fonctions et privilèges. Il s'agit, dit Terray, d'une “fédération de lignages”. Toutefois, cette élite ne peut s'élargir sans se dissoudre, ce qui impose le maintien d'une stricte séparation entre dominants et dominés : “une élite qui prolifère n'est plus une élite.”

On retrouve ce même raisonnement chez Bakounine, pour qui l’“organisation mécanique” de l'Etat ne peut suffire à elle seule à maintenir l'élite au pouvoir. Le groupe qui s'érige en maître forme un “Etat régulier” attire à lui une partie du groupe vaincu. Si le parti vainqueur se montre intelligent, il accorde des avantages aux hommes les plus influents du groupe vaincu : “Ainsi se forment les *classes étatiques* dont l'État sort tout fait.” “Une religion ou une autre expliquera ensuite, c'est-à-dire diviniserà, l'acte de violence et de cette manière posera le fondement du *droit dit étatique*.”⁶

Selon Terray, l'essence de l'État réside ainsi dans une fracture irréductible du tissu social “qui introduit entre gouvernants et gouvernés comme une différence de nature, quelles que soient les formes sous lesquelles cette différence est exprimée.” Les hiérarchies lignagères s'en trouvent bouleversées, le plus jeune membre du lignage royal pouvant désormais surpasser les anciens des lignages plébéiens. La société perd son homogénéité et se voit structurée par une faille institutionnalisée entre gouvernants et gouvernés, et “les dispositifs institutionnels par lesquels on définit en général l'État ont pour fonction de maintenir, de reproduire et parfois d'approfondir cette faille”.

Contrairement à l'État moderne, impersonnel et abstrait, l'État étudié par E. Terray est incarné : il s'identifie au roi, à ses dignitaires et à leurs familles.

3 Terray Emmanuel. “L'État, le hasard et la nécessité Réflexions sur une histoire.” In: *L'Homme*, 1986, tome 26 n°97-98. L'anthropologie : état des lieux. pp. 213-224. www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_97_368684

4 Une société segmentaire est en [anthropologie](#) un modèle de société divisée sur plusieurs niveaux hiérarchiques en de nombreuses composantes similaires, opposées entre elles à chaque niveau mais intégrées dans un niveau supérieur.

5 Terray, Loc. cit.

6 Bakounine, *La Science et la question vitale de la révolution*, Œuvres, Champ libre, VI, p. 274.

Son histoire est celle de leurs ancêtres ; son avenir est celui de leurs descendants. L'État n'existe pas en dehors de ces figures vivantes.

L'État se voit assigner un certain nombre de fonctions reconnues: garantir l'ordre et la sécurité, assurer la protection contre les ennemis extérieurs, maintenir les relations avec les divinités. Toutefois, son action est également tenue par des limites précises: il ne doit pas interférer dans la sphère familiale, dans la vie du village ou dans la plus grande part du domaine religieux. En contrepartie de ce respect, les gouvernants disposent de la possibilité de poursuivre leurs propres fins — prestige, gloire, magnificence — et de mobiliser les ressources de leurs sujets, pourvu que leurs exigences demeurent jugées “raisonnables”. Ce pacte repose à la fois sur la tradition et sur la religion, mais il est également garanti par la rivalité constante entre États voisins: la guerre permanente contraint les souverains à ménager leurs sujets, susceptibles de se dérober ou de rallier l'ennemi. Ainsi, les prélèvements opérés sur les paysans libres demeurent modérés, tandis que la richesse des dominants provient principalement du travail des esclaves.

Nous n'avons pas affaire ici à un Etat de type occidental; centralisé, abstrait, uniformisateur mais à un Etat “à visage découvert”, limité, incarné. L'État africain ancien se présentait comme un pouvoir humain, tangible et donc susceptible de voir ses excès limités ; à l'inverse, l'État moderne impose un despotisme plus subtil, dissimulé derrière les principes de liberté et d'égalité. Dans le Gyaman, la classe dirigeante se confond avec l'appareil d'État: exercer une fonction politique suffit pour en faire partie, et inversement, tout acteur du gouvernement accède à une position sociale élevée. L'État n'y est pas une abstraction impersonnelle se réclamant de l'intérêt général, mais une réalité incarnée dans le roi, ses proches et ses agents, dont l'histoire et l'avenir se confondent avec ceux de leurs lignages.

Une fois leurs obligations remplies et dans le respect de certaines limites, les dirigeants peuvent poursuivre leurs propres ambitions de gloire et de magnificence en mobilisant les ressources de leurs sujets, à condition de rester “raisonnables”. Ce contrat est garanti non seulement par la tradition et la religion, mais aussi par la rivalité avec les États voisins: la guerre permanente oblige les souverains à ménager leurs sujets, qui peuvent se dérober ou rallier l'ennemi. Ainsi, les prélèvements sur les paysans libres demeurent symboliques, tandis que la richesse des maîtres provient surtout du travail des esclaves. “Telles sont, sommairement rappelées, les règles du jeu. On voit à quel point, sous le même nom d'Etat, la réalité évoquée ici est différente de celle qui nous est familière.”

Terray s'oppose vigoureusement aux thèses de Pierre Clastres et de ses héritiers intellectuels, pour qui certaines sociétés dites “primitives” se définiraient essentiellement comme des “sociétés contre l'État”, cherchant à conjurer par avance l'apparition de toute autorité centralisée.

“Que penser dès lors de ces invectives contre ‘l'État’ en général dont quelques anthropologues trop attentifs aux modes se sont faits il y a quelques années les spécialistes tapageurs? Parlons net: dans les variations que j'ai entendues sur ce thème à la suite des livres de Pierre Clastres, je n'ai trouvé pour ma part qu'opérations de propagande et machines de guerre idéologique à l'usage de l'intelligentsia parisienne.”⁷

7 E. Terray, *loc. cit.*

Selon Terray, une telle interprétation relève moins d'une véritable analyse anthropologique que d'une posture idéologique, marquée par les projections contemporaines de l'anti-étatisme. Elle tend à idéaliser des communautés villageoises supposées égalitaires, alors même qu'elles peuvent se révéler oppressives à leur manière: en effet, "la communauté villageoise est le lieu privilégié d'un totalitarisme qui, pour être collectif, n'en est pas moins implacable: car ses victimes, exposées jour et nuit aux regards et à la vindicte de leurs oppresseurs, n'ont d'autres recours que l'exil et la servitude, la folie ou la mort." Terray n'est pas tout à fait juste envers Clastres car ce dernier ne conteste pas ce caractère oppressif de la communauté villageoise...

Loin de se réduire à un simple appareil de coercition ou d'exploitation, l'État a pu offrir des espaces de respiration sociale et politique. Dans certains contextes, il représentait un recours possible face au contrôle pesant de la communauté: le "totalitarisme villageois", selon l'expression de Terray, où chacun est constamment exposé au regard et au jugement des autres. S'inscrire dans l'orbite d'un pouvoir royal ou princier pouvait dès lors constituer une forme paradoxale, mais réelle, de liberté relative, en libérant les individus de la pression collective immédiate.

Ainsi, Terray invite à rompre avec la vision romantique d'une société pré- ou anti-étatique naturellement harmonieuse et libre. L'histoire montre que l'émergence de l'État, bien que source d'inégalités et de domination, a aussi pu ouvrir la possibilité de médiations nouvelles, de distances protectrices et de marges d'autonomie que le seul cadre communautaire ne permettait pas toujours.

La genèse de l'État, selon Terray, n'est pas une évolution naturelle ni nécessaire. Elle naît d'une rencontre contingente entre les marges sociales produites par les sociétés lignagères et le développement du commerce lointain. L'État africain ancien est caractérisé par une domination personnelle, hiérarchique et visible, fondée sur une rupture sociale irréductible entre gouvernants et gouvernés, mais limitée par des pactes implicites et la rivalité avec d'autres pouvoirs. Loin des fantasmes anti-étatiques, il peut apparaître à certains comme un espace de protection face à l'oppression diffuse des communautés villageoises.

Dynamique de passage

Selon E. Terray, la transition d'une société segmentaire à une société étatique s'aligne avec le modèle marxiste décrivant le passage du féodalisme au capitalisme: "Nous voudrions souligner pour finir que notre analyse de la transition des systèmes segmentaires aux systèmes étatiques rejoint dans une large mesure les thèses de Marx sur le passage du féodalisme au capitalisme, telles qu'elles ont été dégagées par Etienne Balibar"⁸ – un point sur lequel il se trouve en opposition radicale avec Pierre Clastres, qui met l'accent sur la résistance des sociétés segmentaires à la formation de l'État et qui conteste l'idée d'une évolution nécessaire vers des formes de société plus complexes et hiérarchisées.

La thèse de Terray est tout à fait contestable. Étienne Balibar aborde le passage du féodalisme au capitalisme en mettant l'accent sur l'importance

8 E. Terray, *Une histoire du royaume abron du Gyaman, des origines à la conquête coloniale*, thèse soutenue à l'université de Paris V en 1984 sous la direction de Georges Balandier, vol. I, "Conclusion", livre 2, p. 207.

de la lutte des classes dans la transition du féodalisme au capitalisme. Selon lui, cette lutte est essentielle pour comprendre les transformations sociales et économiques. Il considère que le capitalisme ne se développe pas simplement comme un système économique, mais qu'il est profondément imbriqué dans des conflits sociaux et des rapports de force.

Balibar souligne que la transition vers le capitalisme implique une transformation radicale des relations de production. Dans le féodalisme, les relations étaient basées sur la dépendance et la servitude, tandis que le capitalisme repose sur la libre circulation de la force de travail et des marchandises. Cette transformation est marquée par l'émergence d'une classe ouvrière qui doit vendre sa force de travail.

Balibar discute également du rôle de l'État dans cette transition. Il voit l'État comme un acteur qui favorise le développement du capitalisme en établissant des institutions et des lois qui protègent la propriété privée et facilitent les échanges. Cela implique une redéfinition des droits et des devoirs des différentes classes sociales. Balibar insiste également sur le fait que le passage du féodalisme au capitalisme n'est pas linéaire, mais qu'il est traversé par des contradictions et des crises. Ces crises peuvent être économiques, mais aussi sociales et politiques, et elles reflètent les tensions inhérentes entre les différentes classes sociales en lutte.

En résumé, Étienne Balibar explique le passage du féodalisme au capitalisme à travers une analyse des luttes de classes, des transformations des relations de production, du rôle de l'État, et des crises et contradictions qui jalonnent ce processus. Sa pensée invite à une réflexion plus nuancée sur les dynamiques sociales et historiques qui façonnent notre compréhension du capitalisme.

Il est difficile de reconnaître dans cette description des conditions de passage du féodalisme au capitalisme les caractéristiques de la société "segmentaire".

Selon les conclusions que tire Emmanuel Terray de ses observations des sociétés de l'Afrique de l'Ouest, le passage d'une société segmentaire à une société étatique s'effectue à la rencontre de deux processus indépendants: l'un concerne les dynamismes propres à l'empire du Mali médiéval, associés à la mise en œuvre d'échanges lointains, tandis que l'autre tient à l'existence de personnages capables de détourner à leur propre bénéfice les possibilités offertes par les échanges et de gérer les tâches liées à la production, à la concentration et à la défense des ressources nouvelles. Or les sociétés segmentaires, bien que non exemptes d'antagonismes et de différenciations internes, institutionnalisent toutes sortes de pratiques obligeant les individus et les groupes susceptibles de capitaliser divers moyens de domination à se défaire de ces derniers pour autant qu'ils aient réussi à les accaparer.

Pourquoi alors certains de leurs ressortissants, qui deviendront des "entrepreneurs d'États", échappent-ils au contrôle social et qui sont-ils ? Des "marginaux", répond Terray, c'est-à-dire des individus que les communautés paysannes repoussent à leurs limites symboliques autant que territoriales: cadets refusant le destin que leur assignent les règles de succession, chasseurs, colporteurs, guerriers, enfants nés d'unions mixtes, etc.

La nouveauté, car les bannissements sont aussi anciens que les ensembles lignagers qui les provoquent, ce sont les possibilités ouvertes aux exclus, affranchis des contraintes que le monde segmentaire impose à ses membres, prêts à profiter des occasions qu'offraient ces échanges à longue distance.

“Pour exploiter les possibilités nouvelles créées par l'essor du commerce, pour oser s'aventurer dans les brèches que celui-ci creuse dans les murs de l'édifice social existant, il faut des hommes qui, tout en appartenant à la société traditionnelle, n'y occupent, en raison de leur naissance, de leurs occupations ou des accidents de leur vie, qu'une place périphérique, et sont donc déjà en partie affranchis des contraintes qu'elle fait peser sur la plupart de ses membres. Chasseurs, colporteurs, enfants d'unions mixtes, nobles exclus de la succession répondent à ces conditions, et c'est pourquoi les fondateurs d'État se recrutent parmi eux: vis-à-vis de leur société, ils représentent la figure à la fois prestigieuse et inquiétante de l'homme libre. [...] Jadis, ils n'avaient guère d'autres choix que de se soumettre au sort qui leur était fait et de respecter les bornes qui étaient assignées à leur action. Désormais, de vastes avenues s'ouvrent devant eux, et les autorités traditionnelles n'ont aucun moyen pour les retenir de s'y engager.”⁹

Une hypothèse donc, opposée à une autre hypothèse, celle de la transformation des sociétés segmentaires en raison de leurs “contradictions internes”. Terray est clair à cet égard: l'État ne peut naître que de la confrontation de deux processus *indépendants* à l'origine – le commerce lointain et la tendance des sociétés lignagères à frapper certains individus d'exclusion, à produire des “marginiaux” – et il est illusoire de penser que l'un ou l'autre de ces processus soit capable, *à lui seul*, d'engendrer un nouveau système. Ce schéma semble bien limité la sphère d'observation d'Emmanuel Terray et peu applicable à la formation des États dans les pays occidentaux.

Claudine Vidal nous dit qu'il existe un autre scénario, écrit par des historiens qui estiment eux aussi que la transition des systèmes lignagers aux systèmes étatiques aurait eu pour préalable nécessaire la conjonction de deux processus, initialement indépendants l'un de l'autre:

“En effet les ‘hommes libres’ n'auraient pu, grâce aux échanges à longue distance, accéder à un statut économique et politique éminent pour la bonne raison que de tels échanges n'atteignaient pas (ou seulement de façon insignifiante) ces régions qui demeurèrent d'ailleurs fort longtemps peu enclines au commerce, insensibles à l'or, nullement esclavagistes, hostiles aux entreprises des marchands de la côte orientale. Pour ces historiens, ce fut le contact de deux systèmes de production — un système de production agricole, un système de production pastorale — qui créa les conditions propices à l'émergence de l'État.”¹⁰

On se rapproche ici de l'hypothèse de Bakounine, pour qui les premiers États historiques ont été constitués par la conquête de populations agricoles

9 E. Terray, *ibid.*

10 Vidal Claudine. Le royaume abron du Gyaman vu du royaume tutsi du Rwanda. Essai d'histoire africaine comparée. In: L'Homme, 1995, tome 35 n°133. pp. 51-71

par des populations nomades.¹¹ On la retrouve également chez Franz Oppenheimer:

“L’État, complètement dans sa genèse, essentiellement et presque complètement pendant les premières étapes de son existence, est une institution sociale imposée par un groupe victorieux d’hommes sur un groupe vaincu, avec pour seul objectif d’assurer la domination du groupe victorieux sur les vaincus et de se garantir contre la révolte de l’intérieur et les attaques de l’extérieur. Téléologiquement, cette domination n’avait pas d’autre objet que l’exploitation économique des vaincus par les vainqueurs.”¹²

Cependant, alors que Bakounine et Oppenheimer évoquent une simple conquête, Claudine Vidal souligne que le monde segmentaire des agriculteurs a progressivement été subverti par le fait que le bétail bovin est devenu une valeur d’échange dans les relations économiques entre les agriculteurs autochtones et les pasteurs étrangers. Cette accumulation de richesse a permis aux pasteurs de transformer cette relation inégale en dépendance personnelle, leur permettant ainsi d’imposer leur domination politique.

Anthropologie marxiste?

L’anthropologie marxiste a émergé dans les années 1960 avec les travaux de Maurice Godelier, Emmanuel Terray, Pierre-Philippe Rey et Claude Meillassoux, généralement reconnu comme “le fondateur de l’anthropologie économique française”¹³. Pour ces anthropologues, les luttes de décolonisation qui se déroulaient dans le Tiers-Monde imposaient de trouver une place aux “sociétés primitives” dans le schéma marxiste: il fallait savoir si, et comment, ces sociétés étaient intégrées aux processus d’accumulation capitalistes et si, et comment, elles pouvaient devenir révolutionnaires. Dans leur projet commun, l’accent a été mis sur la construction d’une “théorie générale des systèmes économiques”.¹⁴

11 Bakounine, *Œuvres*, Champ libre, tome II, p. 83.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1995_num_35_133_369877

12 F. Oppenheimer, *The State* (1914), Black Rose Books, Montréal, réédité en 1975.

13 Jean Copans, “Claude Meillassoux (1925–2005)”, *Cahiers d’études africaines* 177, 2005, pp. 1–8.

Plus exactement, l’anthropologie économique est associée à l’œuvre de Bronislaw Malinowski, un anthropologue polonais du début du XX^e siècle. Malinowski est connu pour ses recherches sur les sociétés insulaires du Pacifique et pour avoir introduit des méthodes d’observation participante. Ses travaux ont mis en lumière les systèmes économiques des sociétés non occidentales, en se concentrant sur les pratiques d’échange, de production et de consommation.

Cependant, il est important de noter que d’autres figures clés, comme Marcel Mauss avec son célèbre “Essai sur le don” (1925), ont également joué un rôle fondamental dans le développement de l’anthropologie économique. Mauss a analysé les systèmes de don et d’échange dans différentes cultures, soulignant l’importance des relations sociales et des obligations dans les pratiques économiques.

Bien que Claude Meillassoux soit une figure majeure dans l’anthropologie économique, il est plus approprié de dire qu’il a contribué à son développement plutôt que de le désigner comme son fondateur.

14 Maurice Godelier, *Rationalité et Irrationalité en Economie*, Maspéro, 1968: “A vouloir que l’Economie politique soit déjà la théorie générale de l’Economie on aboutit à perdre de vue la dimension sociologique et historique des faits,, à transformer un fait

L'anthropologie économique non marxiste avait été dominée par le paradigme de l'échange; désormais elle se fondera sur la production, plus conforme à l'orthodoxie marxiste. Il s'agissait de savoir si le matérialisme historique s'appliquait aux sociétés primitives, si l'histoire de ces sociétés était elle aussi celle de la lutte des classes. Pour répondre à ces questions, il était nécessaire d'examiner l'organisation sociale, les modes d'acquisition et de distribution des moyens de subsistance.

Pierre Clastres contestait que la notion de lutte des classes s'applique aux sociétés primitives. Dans ses travaux, notamment dans "La Société contre l'État", il argue que les sociétés dites primitives ne connaissent pas la même dynamique de pouvoir et de classe que les sociétés modernes dans la mesure où elles fonctionnent sur des principes d'égalité et de décentralisation, et qu'elles cherchent à éviter l'émergence d'un pouvoir centralisé. Cela suggère que pour qu'il y ait lutte des classes, il faut qu'il y ait des classes... En effet, pour lui, les structures sociales des sociétés primitives ne sont pas marquées par la lutte des classes au sens marxiste, car elles ne sont pas organisées autour de l'exploitation économique ou de la domination de classe. Au contraire, il voit ces sociétés comme cherchant à maintenir un équilibre et à contrecarrer toute tendance à la hiérarchisation.

Dans l'esprit de Pierre Clastres, l'histoire des sociétés primitives ne peut être interprétée comme une histoire de la lutte des classes. Il met plutôt l'accent sur d'autres formes de relations sociales et sur la résistance à l'autorité.

Pour les intellectuels marxistes, le Tiers-Monde était devenu le nouveau lieu de la politique révolutionnaire. "J'avais la vague conviction qu'une partie décisive de l'histoire du monde s'y jouerait", se souvient Terray, "sans doute plus que dans nos sociétés engluées dans leur confort matériel et intellectuel: une nouvelle raison de partir."¹⁵ Dans le contexte du tournant social-démocrate pris par les gouvernements d'après-guerre et du tournant réformiste de nombreuses organisations ouvrières, le sentiment d'urgence révolutionnaire s'était éloigné des métropoles industrielles. Les luttes de décolonisation ont transféré cette urgence au Tiers-Monde. Pour les marxistes, il était devenu essentiel de comprendre le rôle de la paysannerie dans les luttes anticoloniales et pour l'indépendance.

"Pour Terray, la mort de l'anthropologie coïncide avec la naissance d'un champ d'étude spécifique consacré aux modes de production non capitalistes: 'il s'agit de remplacer l'anthropologie sociale par une section particulière du matérialisme historique consacrée aux formations socio-économiques où le mode de production capitaliste est absent'.¹⁶ L'anthropologie marxiste française est marquée, au moins au début, par une ambition énorme: ses participants ont le sentiment d'assister à une rupture épistémologique – une

social en fait naturel, on nie les faits recueillis dans les sociétés primitives ou on les déforme, on se trompe même sur le fonctionnement réel de notre propre système économique, enfin on oublie la bonne méthode qui suppose qu'un même élément prend un sens différent dans des ensembles structurés différemment." (p. 279)

15 Terray, "Anthropologie et marxisme: années 1950-70", p. 4.

16 Terray, cité par Jean Copans et David Seddon, 'Marxism and Anthropology: a preliminary survey', *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology*, ed. David Seddon and trans. Helen Lackner (London: Frank Cass, 1978), p. 8.

‘révolution théorique’, selon l’expression de Godelier¹⁷ – dans les sciences humaines.”¹⁸

Cependant, Emmanuel Terray lui-même n’avait pas grande opinion de l’anthropologie marxiste, dont il avait fait le bilan, et qu’il estimait “médiocre”.¹⁹

“En ce qui regarde plus particulièrement ma spécialité, l’histoire de l’Afrique, nous avons mis en évidence le rôle joué dans l’Afrique précoloniale par un mode de production esclavagiste dont la plupart des spécialistes avaient nié jusqu’en 1970, non seulement l’importance, mais bien l’existence. Bref, quelques succès localisés, mais sur le fond d’un échec global, particulièrement évident sitôt que l’on compare les résultats aux ambitions et aux projets.”²⁰

Quant à Maurice Godelier, bien qu’il ait été influencé par le marxisme, il a critiqué certaines formes de matérialisme historique et développé une approche plus nuancée qui intègre des éléments de structuralisme et d’autres courants de pensée. Il a cherché à éviter les déterminismes rigides qui peuvent parfois accompagner le matérialisme historique. Godelier a cherché à intégrer des perspectives plus larges, prenant en compte des éléments symboliques et culturels dans l’analyse des sociétés. Pour des détails précis sur ses positions, il est recommandé de consulter ses ouvrages et articles récents.

Dire qu’il a “dû abandonner progressivement les gros sabots du matérialisme historique”²¹ est peut-être un peu forcé, mais on peut interpréter cela comme une reconnaissance de la complexité des sociétés humaines et de la nécessité de dépasser des analyses trop simplistes.²²

17 Godelier, avant-propos de la version anglaise de *Rationalité et irrationalité en économie: Rationality and Irrationality in Economics*, pp. xii–xiii

Godelier souligne “la nécessité d’opérer une révolution théorique dans les sciences humaines, révolution qui devient chaque jour plus urgente si nous voulons les sauver des impasses de l’empirisme fonctionnaliste ou de l’impuissance du structuralisme face à l’histoire. Il me semble qu’une telle révolution doit aujourd’hui passer par la reconstruction de ces sciences sur la base d’un marxisme radicalement purgé de toute trace de matérialisme vulgaire et de dogmatisme. Si cette révolution est accomplie, les problèmes non résolus qui s’accumulent trouveront leur solution, et si le but principal d’une révolution est de résoudre les problèmes, il ne faut pas pour autant négliger que l’un des moyens, et l’un des effets, de cette transformation est la soumission à la critique, sous un nouveau jour, des anciennes approches et méthodes encore dominantes dans le domaine des sciences humaines.”

18 Miri Davidson, *Anthropology and the ‘crisis of Marxism’ The theory and politics of ‘primitive society’ in postwar France*, School of Politics and International Relations Queen Mary, University of London April 2021, p. 104..

19 Anthropologie et marxisme (2007)
<https://shs.hal.science/halshs-00207614/document>

20 *Ibid.* pp. 10-11.

21 Entretien avec Clément Homs par Nicolas Basset:
https://www.palim-psao.fr/2015/03/les-vases-vides-font-toujours-beaucoup-de-bruit-a-propos-d-une-certaine-reception-de-la-critique-de-la-valeur-en-france-par-clement#_ftn29

22 Dans plusieurs de ses ouvrages, tels que “L’Idéal et le Matériel” (1984), “La Production des Grands Hommes” (1996), “L’énigme du don” (1996) et “Métamorphoses de la parenté” (2004), Godelier examine les limites du matérialisme historique, intégrant des dimensions culturelles et symboliques.

Pourquoi cet échec? S'interroge Terray: "Il tient pour une part aux anthropologues marxistes eux-mêmes ; à certains égards, nous avons connu la plus honteuse des défaites, celle que subissent les armées qui refusent de livrer bataille et d'aller au combat."

L'auteur souligne que les outils d'analyse marxistes "n'ont pas failli: nous ne les avons pas mis à l'épreuve. Notre tentative n'avait de sens – et de chance d'aboutir – que si nous appliquions avec rigueur et précision les catégories dont nous disposions."

L'auteur reconnaît que les anthropologues marxistes sont responsables de certaines faiblesses dans leur discipline, mais soutient que l'anthropologie marxiste a également souffert de la crise du marxisme. Cette crise, selon lui, n'est pas une révélation soudaine de défauts du marxisme depuis 1975, mais plutôt une mystification, car les limites de la pensée marxiste, notamment en ce qui concerne l'analyse politique, ont été discutées depuis longtemps. Terray critique aussi le lien souvent établi entre l'œuvre de Soljenitsyne et la révélation du Goulag, affirmant que Soljenitsyne n'a fait que dévoiler une réalité connue des avertis et qu'il n'y a pas de lien direct entre la pensée de Marx et les atrocités du Goulag, tout comme il n'y a pas de lien entre l'Évangile et l'Inquisition: "Ce qui s'est produit en 1975, ce n'est donc pas une crise du marxisme, c'est une crise des marxistes."

"La plupart des intellectuels français qui faisaient alors profession de marxisme ont renoncé à leurs convictions premières et se sont ralliés à l'une ou l'autre des doctrines offertes à cette époque sur le marché des idées. Du même coup, la réflexion et le débat marxistes se sont étiolés, faute, si j'ose dire, de combattants, et l'anthropologie marxiste a subi de plein fouet les conséquences de ce tarissement."²³

L'auteur soutient que l'anthropologie, y compris l'anthropologie marxiste, a toujours été incapable de développer ses propres catégories et modes de raisonnement, s'appuyant sur d'autres disciplines pour ses concepts. Historiquement, elle a emprunté à la biologie, à la linguistique, et aujourd'hui à des domaines comme la topologie: "à partir du moment où la recherche marxiste en général dépérisait, l'anthropologie marxiste qui en recevait son inspiration ne pouvait à son tour que décliner."

Cette dépendance a conduit à la décadence de l'anthropologie marxiste, qui a souffert du déclin général de la recherche marxiste. L'auteur prédit cependant que le marxisme, bien que actuellement en déclin, sera redécouvert pour sa puissance analytique. De même, pense-t-il, l'anthropologie, ayant besoin de concepts extérieurs, ne pourra ignorer indéfiniment le marxisme, et ses efforts passés finiront par être valorisés.

Conclusion

L'anthropologie a joué un rôle dans la "crise du marxisme" qui est apparue à la fin des années 1970 en France. Il s'agissait de savoir si elle était compatible avec le marxisme. Marx et Engels s'intéressaient aux sociétés étudiées par les anthropologues, qu'ils percevaient comme des exemples des potentialités communistes de l'humanité. Dans les années 1960 et 1970, des efforts ont été faits en France pour concilier les catégories et les méthodes du marxisme et de l'anthropologie et d'adapter les outils analytiques du

23 *Ibid.*

marxisme afin qu'ils soient en mesure de s'appliquer aux sociétés non traversées par des relations marchandes. Mais à la fin des années 1970, ce projet semblait perdre de son dynamisme.

“En effet, il en va de l’anthropologie marxiste comme de l’anthropologie en général. A mon sens, notre discipline est incapable – et a toujours été incapable – de produire ses propres catégories et ses propres modes de raisonnement et de démonstration ; elle est obligée de les emprunter à d’autres sciences plus ou moins voisines.”²⁴

La réflexion et le débat marxistes ont diminué, et l’anthropologie a réaffirmé son identité disciplinaire en se concentrant sur des thèmes liés à la culture et à la psyché humaine. Les thèmes qui avaient animé l’anthropologie marxiste – le rôle de la paysannerie, la transition, le sous-développement – furent repris par l’économie politique critique et les études sur le développement. Les transformations de l’anthropologie post-guerre peuvent être interprétées comme une réponse aux changements politiques de la gauche française, notamment à travers le Parti communiste français dont les désillusions qu’il a provoquées ont conduit à un abandon progressif et à une disqualification croissante du marxisme comme cadre de pensée, et l’émergence de tendances post-marxistes dans le champ de l’anthropologie, signalant une crise politique plus large.

“Le marxisme fut de plus en plus discrédité en tant que courant de pensée capable de guider une pratique politique émancipatrice: appréhendé à travers le prisme du PCF, il devint perçu comme incapable de répondre de manière complexe aux questions sociales et politiques du monde d'après-guerre et indigne d'une attention académique. Dans cette version des faits, les transformations subies par l'anthropologie française dans les décennies d'après-guerre offriraient le reflet d'une gauche de plus en plus en difficulté, aux prises avec l'influence de l'Union soviétique.”²⁵

Le dépassement de l’anthropologie marxiste par les tendances post-marxistes (ou “néo-primitivistes”) de Clastres, Baudrillard, Castoriadis, Lyotard, Lefort, Gauchet et bien d’autres constituerait alors un signe, un “symptôme” de cette crise politique plus vaste.

La question de la possibilité de l’existence d’une anthropologie marxiste reste cependant posée et les critiques qu’Emmanuel Terray lui-même semble en fait donner raison aux réserves de Pierre Clastres: le marxisme, qui est avant tout une théorie économique et sociale, peut-il être appliqué efficacement à l’étude des cultures et des sociétés humaines?

Les réserves d’Emanuel Terray suggèrent qu’il y a des limites ou des problèmes dans l’application des principes marxistes à l’anthropologie, ce qui peut remettre en question l’utilité de cette approche. Quant à Pierre Clastres, les doutes qu’il a exprimés sur le marxisme en tant que cadre d’analyse pour l’anthropologie, en particulier pour les sociétés “primitives”

24 *Ibid.*

25 Miri Davidson, *Anthropology and the ‘crisis of Marxism’ The theory and politics of ‘primitive society’ in postwar France*, School of Politics and International Relations Queen Mary, University of London April 2021, https://qmro.qmul.ac.uk/xmlui/bitstream/handle/123456789/77109/DAVIDSON_Miran_da_SPIR_PhD_Final_310821_Edited.pdf?sequence=4

ou non capitalistes semblent valider les réserves de Terray, indiquant qu'il y a des interrogations communes entre ces deux penseurs sur la capacité du marxisme à servir de base à une anthropologie efficace, et que les critiques formulées par Terray renforcent les doutes déjà émis par Clastres.

* * * * *

Sources

Emmanuel TERRAY, "Le Marxisme devant les sociétés 'primitives'". Deux études, Paris, Éditions Maspero, 1969.

Emmanuel TERRAY, "L'Afrique noire et le concept de mode de production féodal. L'exemple du royaume Abron", Société d'Étude du Féodalisme, Paris, 29 novembre 1980, L'Atelier du Centre de Recherches Historiques, 27, 2023 [en ligne].

Emmanuel TERRAY, *Une histoire du royaume abron du Gyaman, des origines à la conquête coloniale*, thèse soutenue à l'université de Paris V en 1984 sous la direction de Georges Balandier, vol. I, "Conclusion", livre 2, p. 207.

Emmanuel TERRAY, "Long Distance Exchange and the Formation of the State: the case of the Abron kingdom of Gyaman", *Economy and Society*, III, 1974, p. 315-345.

Table des matières

Emmanuel Terray – L'État et l'anthropologie marxiste.....	1
Monopole des moyens de coercition.....	2
Un projet de domination.....	4
Dynamique de passage.....	6
Anthropologie marxiste?.....	9
Conclusion.....	12
Sources.....	14