

Journal du MAUSS Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

GAZETTE | TRÉSORS | SUPPLÉMENT | LECTURES | PUBLICATIONS

ETHIQUE | ASSOCIATION | ECOLOGIE | DOCTRINE | ANTHROPOLOGIE | PSYCHANALYSE | ART ET LITTÉRATURE

Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État

Marcelo Campagno

Selon Pierre Clastres, les sociétés sans État sont des sociétés contre l'État. Mais alors, comment surgit l'État ? L'auteur n'avait pas trouvé la clé permettant de résoudre un tel paradoxe, mais ses idées permettent de penser – contre l'hégémonie de l'évolutionnisme – à l'émergence de l'étatique comme dynamique qui apparaît *en extériorité* par rapport à la logique sociale dominante dans les sociétés non étatiques. En partant de cette prémisse, cet article considère trois scénarios qui peuvent favoriser l'apparition de liens étatiques – celui des guerres de conquête ; celui des contextes urbains initiaux ; et celui de royautés sacrées – et analyse très brièvement le contexte correspondant à la naissance de l'État dans l'Égypte Ancienne, où les trois scénarios signalés ici pourraient avoir été présents. M. C.

Clastres, Campagno et la naissance improbable de l'Etat

par Jérôme Maucourant

[1]

Aucun thème n'a sans doute plus excité les esprits en sciences sociales que celui de l'origine de l'Etat, sauf peut-être celui de la naissance de la monnaie... sans compter que ces deux questions ont partie liée ! Bien qu'elles soient très nombreuses, les théories prétendant rendre compte de l'émergence de l'Etat sont, très souvent, autant de fruits de la projection rétrospective de penseurs dont la subjectivité est modelée par des contraintes étatiques plurimillénaires. L'angoisse de Hobbes est ainsi plus intéressante pour comprendre le type d'humanité liée à la modernité que pour expliquer la naissance de la monopolisation de la violence. L'œuvre de Pierre Clastres est essentielle à cet égard, car elle s'inscrit dans le fil de la révolution ethnologique de la connaissance des sociétés, typique du siècle dernier, laquelle permet de dépasser l'ethnocentrisme de la philosophie politique traditionnelle ou celui des sociologies empreintes du pesant apriorisme caractéristique du XIX^e siècle.

Marcelo Campagno nous rappelle ainsi que l'émergence de l'Etat doit être comprise à travers l'anthropologie de Clastres, selon laquelle le fait même de l'Etat est une énigme. Pour cet auteur, en effet, ce qui caractérise l'être sauvage, c'est justement le refus de l'indistinction entre dominants et dominés ; dans ce cadre, il s'agit de comprendre comment l'envers même de la société primitive, la société à l'Etat, cet invraisemblable par essence, est devenue la réalité déterminante de l'humanité tardive. Bien sûr, certains opposeront des déterminations démographiques, voire économiques, mais l'examen attentif de ces idées reçues montre que, par exemple, la question démographique est un facteur accentuant la probabilité de la genèse étatique, mais rien de plus : Marcelo Campagno est convaincant à cet égard. Nous insisterions, quant à nous, sur le fait que la contrainte économique invoquée – comme la police des poids et mesure, celle de la propriété – en dit plus sur l'imprégnation de l'esprit bourgeois que sur l'histoire réelle. Bref, pour comprendre cela, s'il faut occulter Clastres, relisons plus Montaigne sur les cannibales et Jean de Léry que Douglass North ...

L'intérêt majeur du présent article de Marcelo Campagno est le suivant : alors que Clastres pose efficacement les termes de l'énigme étatique, Marcelo Campagno suggère des hypothèses permettant, à l'intérieur même de l'anthropologie politique clastrienne, de penser la naissance de cet événement improbable qu'est la naissance de l'Etat, grâce à une synthèse peu commune de la littérature ethnologique et égyptologique. Son résultat est le suivant : ce qui brise l'unité du corps social primitif, c'est l'ensemble suivant d'événements ou de déterminations, pouvant par ailleurs s'entremêler, c'est-à-dire les guerres de conquête, la révolution urbaine et la monarchie sacrée. Marcelo Campagno précise toutefois que ces phénomènes demeurent essentiellement des « conditions de possibilité » et non des « causes efficientes » de l'Etat émergent de la « société contre l'Etat ».

Il nous semble que le facteur surdéterminant est peut-être celui de la royauté sacrée : les guerres de conquête ou la révolution urbaine ne sont pensables qu'à un certain degré de corruption de l'être primitif ; ce sont sans doute les raisons qui instituent le roi sacré qui forment la matrice de cette corruption. L'on peut souhaiter que Marcelo Campagno, par d'autres articles, voire un livre, creuse le

// Article publié le 3 janvier 2012 Pour citer cet article : Marcelo Campagno , « Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État », *Revue du MAUSS permanente*, 3 janvier 2012 [en ligne]. <https://www.journaldumauss.net/?Pierre-Clastres-et-le-probleme-de>



> ANTHROPOLOGIE/POLITIQUE

- De Van Genep à Leach via Róheim : Le cousinage, modèle méthodologique
- Société segmentaire, société étatique
- Une anthropologie synthétique
- Entre décolonisation et cancel culture
- A propos de Jean-Marc Ghitti, « Passage et présence de Simone Weil »
- Kojève, la politique et la philosophie
- Cachées, à la vue de tous. Les origines autochtones de la démocratie dans les Amériques
- Castoriadis : une pensée politique radicale pour notre temps ?
- La philosophie du système
- Archéologie de l'émancipation.

NOTES

[1] Jérôme Maucourant. Université de Lyon, 42023 Saint-Etienne - Université Jean Monnet - UMR 5206 Triangle - Téléphone : + 33 6 84 36 60 36 - Référence électronique : <http://triangle.ens-lyon.fr/spip.php?article232>

[2] Ce sujet a été débattu dans Campagno 1998 : 101-113 ; 2002 : 21-94. Les théories sur l'apparition de l'État ont eu leurs dernières conjonctures théoriques fortes dans les années 1960 et 1970, soit précisément au temps où intervenait Clastres. Postérieurement, certains auteurs ont contesté les connotations plus ouvertement évolutionnistes de ses modèles, mais la matrice théorique n'a pas changé à la base. Dans ce sens, la perspective évolutionniste a trouvé un allié inespéré dans la pensée critique grosso modo associée au postmodernisme : dans la mesure où les courants critiques se sont opposés à l'évolutionnisme, ils ont eu tendance à abandonner la problématique avant de proposer de nouvelles façons d'envisager la question. Et il va de soit que, en modérant le ton ou en abandonnant la discussion, le problème persiste. C'est de là que le paradoxe de Clastres demeure intact, trois décennies après sa formulation.

[3] Peut-être que Clastres ne serait pas totalement contre cette position : « Dans la société primitive, l'individu se définit d'abord par son appartenance à un groupe de parenté et à une communauté locale » (1980 : 95). Et aussi : « La fonction de nomination, inscrite

sillon de sa féconde problématique, et use, plus encore, de la littérature égyptologique et africaniste qu'il connaît. Ainsi, sommes-nous moins pessimiste que l'auteur quant à cette question du déchiffrement de l'énigme de l'origine de l'État.

I

Société sans État, société contre l'État. C'est sûrement cette équation qui rend compte au mieux de la contribution la plus originale et profonde que Pierre Clastres va offrir à l'anthropologie politique. Aussi originale et profonde qu'énigmatique et même, pour certains, exaspérante. Comment une société pourrait-elle être définie comme se positionnant *contre* autre chose ? Loin de faire référence à des sociétés qui rejetteraient l'État après l'avoir connu ou imaginé, la proposition de Clastres prend toute son ampleur si elle est considérée comme un type d'organisations sociales dont la logique bloque l'émergence d'un pouvoir politique séparé par rapport au reste de la société, à partir de laquelle s'installera la division entre dominants et dominés. Certainement, cette logique anti-étatique n'est en aucun cas une logique anti-politique : l'auteur réagissait avec virulence face aux points de vue évolutionnistes et ethnocentriques, à partir desquelles l'absence de l'étatique était considérée comme une carence, comme une sorte de niveau zéro du politique, uniquement surmontable dans la mesure où ces sociétés suivaient une lignée de développement vers des formes plus 'complexes'. A l'inverse, pour Clastres, les sociétés non étatiques sont très fortement politisées, partant du principe que c'est tout le corps social qui exerce la politique, pour ratifier le caractère autonome et indépendant, indivisé et indivisible de chaque communauté, de chaque Totalité-Une.

Sociétés sans État, sociétés contre l'État. Mais, alors, comment apparaît l'État ? En effet, si la logique des sociétés non-étatiques empêche la scission entre dominants et dominés, que s'est-il passé pour que ces sociétés cessent de s'opposer à une telle division ? Clastres n'avait pas trouvé la clé permettant de résoudre un tel paradoxe. Et, manquant de certitudes, avait préféré la prudence : « *qu'est-ce qui a fait que l'État a cessé d'être impossible ? Pourquoi les peuples cessèrent d'être sauvages ? Quel formidable événement, quelle révolution laissèrent surgir la figure du Despote, de celui qui commande à ceux qui obéissent ? D'où vient le pouvoir politique ? Mystère, provisoire peut-être, de l'origine* » (Clastres 1974 : 174-175). Ces questions posées par Clastres, en tant que défis, en tant que tâches à affronter, font également partie de son héritage. Cependant, plus de trente ans se sont écoulés depuis sa mort précoce et peu sont les réflexions qui l'ont pris en compte. Au delà d'honorables exceptions, ces questions ont été pour la plupart dédaignées ou ignorées, comme si cela impliquerait leur solution, comme si le temps pouvait les dissoudre petit à petit, ou, au moins, les faire plonger dans l'oubli. La raison d'un tel dédain correspond sans aucun doute à l'hégémonie continue de l'évolutionnisme dans les études sur l'apparition de l'État, même hégémonie contre laquelle Clastres avait dirigé ses interventions incisives. En effet, sur ce terrain, les choses ne semblent pas avoir beaucoup changé depuis 1977.

II

Comment l'apparition de l'État est-elle conçue depuis la perspective évolutionniste ? À première vue, une grande variété d'hypothèses semble exister, formulées selon différents courants de pensées. Les postulats peuvent couvrir de multiples aspects analytiques, parmi lesquels l'écologie, la démographie, la technologie, la production et la redistribution, les échanges, l'administration, l'idéologie, les conflits contre d'autres sociétés ou ce qui sont générés à l'intérieur d'un même groupe, rentrent très souvent en jeu. Les théories peuvent mettre l'accent sur le consensus ou la violence, elles peuvent avoir une seule cause ou plusieurs causes, elles peuvent être appliquées de façon universelle ou particulière. Cependant, au-delà de cette diversité apparente, l'apparition de l'État tend à être plus souvent perçue comme un processus graduel au sein duquel des chefs non-étatiques se transforment peu à peu en des puissants rois, dans le cadre d'une accumulation de pouvoir toujours plus croissante, comme s'il s'agissait d'une transition plus ou moins inscrite dans l'essence même du devenir social. En effet, s'il y a bien quelque chose qui unit la majeure partie des hypothèses actuelles sur l'origine de l'État ; c'est le fait de croire que le processus constitue une sorte de développement lent de formes embryonnaires à des formes pleines, comme si la « graine » de l'étatique aurait déjà été semée dans les sociétés antérieures, de façon à ce que ce soit seulement une question de temps pour que l'État puisse éclore. Il va de soit que, depuis une telle perspective, le paradoxe de Clastres n'a pas lieu d'être. Par contre, on pourrait dire que, dans la mesure où chaque société est vue comme l'embryon de celle qui la suit historiquement, une société non étatique serait toujours une société *pré-étatique*, et par conséquent, c'est aussi une société *pro-étatique* [2].

Mais, dans la lignée de Clastres, cette transition graduelle est impossible, puisque c'est la spécificité politique même des sociétés non étatiques, celle qui empêche le pouvoir politique de se séparer du corps social. C'est pour cela que l'auteur affirme catégoriquement que « *les sociétés primitives sont des sociétés sans État parce que l'État y est impossible* » (Clastres 1974 : 174). On peut se demander maintenant : qu'est ce qui fait que l'État soit impossible, voir même impensable ? Je crois que Clastres ne s'est pas vraiment étendu sur cette question. Autrement dit, je crois que c'est justement ici que se trouve un des axiomes de sa pensée. Quand une analyse se rapproche de ses axiomes elle devient en général plus métaphorique : c'est alors que Clastres définit les sociétés contre l'État comme étant des « *machines*

dans le parenté, détermine tout l'être sociopolitique de la société primitive. C'est là que réside le noeud entre parenté et société. On le dénouera une autre fois » (1980 : 165). Malheureusement, Clastres est décédé peu de temps après avoir écrit ces idées.

[4] Cette affirmation est vraie non seulement pour les sociétés dont les seuls éléments de différenciation sont le sexe et l'âge mais aussi pour celles qui sont encore plus différenciés par des figures de leadership permanente, comme dans les cas des sociétés appelées « sociétés de chefferie ».

[5] Selon Gouldner (1960 : 171), la norme de la réciprocité suppose deux exigences minimales : « 1) Les gens doivent aider ceux qui les ont aidé, et 2) les gens ne doivent pas faire de mal à ceux qui les ont aidé ». La logique de la parenté implique alors, un devoir de générosité, d'aide mutuelle entre les intégrants de la société que cette logique régule. Cela implique aussi un interminable jeu de dons et contre dons dans lequel celui qui reçoit a toujours une dette envers celui qui donne.

[6] Il est vrai que le caractère impensable de l'État renvoie à des sociétés qui n'interagissent pas avec des États déjà existants. S'il est connu auparavant, comme cela arrive dans le cas de l'émergence des États secondaires, sa propre connaissance implique sa pensée. Dans ce sens, cette note sert à remarquer que les réflexions ici proposées renvoient à l'apparition des États dans des contextes primaires, ce qui est là où l'étatique s'est complètement absente du scénario initial où se produit le processus.

[7] Qu'appelons-nous pratique étatique ? C'est la pratique qui scinde la société, qui institue en son sein deux pôles opposés : le premier dispose du monopole légitime de la coercition physique et le second se soumet au premier. La pratique étatique implique donc, une relation de domination maintenue par le contrôle de la force et la légalité du côté du groupe social dominant. Telle est – dans cette ligne d'analyse – la caractéristique qui définit la spécificité d'une société étatique par rapport à une société non étatique.

[8] Gauchet (2005 : 45-89 ; voir spécialement p. 66) a aussi proposé d'identifier des conditions pour l'avènement de l'État. Selon l'auteur, la religion constitue cette condition de possibilité, dans la mesure dans laquelle, dans les sociétés non-étatiques, elle détermine une scission entre le monde humain et les forces supra humaines qui le régissent et le donnent un sens. Selon Gauchet, la nouveauté de l'État serait l'intériorisation sociale de cette scission, étant donné que l'État se présente comme le représentant exclusif de ces forces. Dans ce sens, le type de conditions que la perspective de Gauchet permet de reconnaître dans la religion semblent signaler les conditions de

sociales habitées par la volonté de persévérer en leur être non divisé » (Clastres 1980 : 119). Mais, est-il possible d'aller au-delà de cette image ?

III

A ce point de l'analyse, j'aimerais m'étendre dans cette direction et partir du principe qu'une telle impossibilité d'État est le résultat de l'importance décisive que la parenté détient dans ce type de société où elle agit comme logique dominante d'organisation sociale [3]. Cela suppose que, dans des termes plus généraux, la parenté donne le schéma des relations possibles au sein de la société, ce qui signifie, d'un point de vue politique, que « *l'organisation de l'autorité ne se différencie pas de l'ordre de la parenté* » (Sahlins 1974 : 132) [4] et que par conséquent, la structuration d'une pleine inégalité sociale est impossible. En effet, basée sur la *norme de la réciprocité* [5], la logique de la parenté met une limite à la différenciation sociale au sein de la communauté et cela ne laisse place pour des pratiques contraires à une telle norme. De cette façon, les chefs des sociétés non-étatiques ne constituent pas des figures de leaders homologues à celles des monarques étatiques, bien qu'à plus petite échelle. Au contraire, comme Clastres l'a lui-même remarqué, la condition différentielle de tels chefs se base sur le prestige (Clastres 1980 : 136-140). Et le prestige ne se transforme pas naturellement en pouvoir car les normes qui opèrent selon la logique de la parenté empêche qu'une telle chose se produise au sein d'une trame sociale parentale. C'est pour cela que, si un chef primitif tente de dépasser cette limite, oubliant que « *là où la parenté est roi, le roi c'est, en dernière instance, seulement parent, et un peu moins que royale* » (Sahlins 1971 : 59), la seule chose qu'il obtient c'est un rejet de la part de sa société, qui se traduit, fréquemment par le mépris, le détronement, voire même, par la mort du soit-disant « roi ».

Ainsi, la logique de la parenté établit une limite qui empêche la structuration d'une différenciation sociopolitique forte au sein des sociétés non-étatiques. Cette limite est celle de l'impossibilité structurelle du monopole de la coercition physique. Mais, pas besoin de dire qu'une telle différenciation et un tel monopole de la coercition constituent des conditions *sine qua non* à l'existence de l'État. Cela peut seulement vouloir dire une chose : la logique de la parenté se situe en contradiction avec le processus qu'implique l'avènement de l'État. C'est de là que découle l'idée que l'État est impensable [6] dans les sociétés non-étatiques. C'est impensable car la dominance de la logique de la parenté empêche l'apparition de la pratique étatique [7]. En d'autres termes, parenté et État régissent des sociétés radicalement différentes parce que la norme de la réciprocité est incompatible avec les relations de domination soutenues par le monopole de la force.

IV

Cependant, nous ne pouvons pas nier le fait que cela s'est produit. L'État est en effet apparu. Et pas seulement une fois mais plusieurs, dans des espaces et des temps très différents. Mais si les sociétés non-étatiques sont des organisations basées sur la parenté, et la logique de la parenté empêche l'apparition de l'État, comment cela a-t-il pu se produire ? Comment le paradoxe de Clastres peut-il être résolu ? Une façon prometteuse d'affronter cette question difficile, est de chercher à déterminer non pas les causes ponctuelles de l'État mais les conditions qui ont engendré son apparition [8]. Dans ce sens, il semble important de noter que la logique de la parenté organise des trames sociales discrètes, qui ne s'étendent pas indéfiniment et qui, tout au contraire, tendent à s'opposer à d'autres trames similaires. Clastres avait remarqué cela dans sa dimension la plus visible : ce que lui reconnaissait comme *l'atomisation de l'univers tribal* (Clastres 1974 : 181). Afin de conserver cette image, on pourrait dire que la parenté existe dans chaque atome mais pas dans cet univers pris comme un tout. Chaque trame est définie en elle-même en un jeu d'opposition avec d'autres trames, de façon à ce que chaque groupe reconnaisse les autres comme étant intégrées par des « non-parents » [9]. Ainsi, les domaines que j'appellerais ici *interstitiels* et qui s'étendent entre les divers atomes organisés par la logique de la parenté, et impliquent des espaces sociaux extra-parentaux, lesquels, ne se trouvant justement pas régulés par cette logique, peuvent constituer des terrains propices à l'émergence des pratiques divergentes par rapport à celles qui sont possibles dans les contextes où la parenté domine.

Envisagés de cette façon, on définit ces domaines interstitiels dans des termes négatifs, comme des domaines non-parentaux. Et, cela va de soit, il n'y a pas de quoi penser obligatoirement que tous ces espaces sont les mêmes : ce qui les réunit ici c'est la recherche de contextes propices à l'émergence de l'étatique. Dans ce sens, la condition spécifique de ces domaines interstitiels peut certainement varier considérablement selon les situations singulières qui sont abordées. En partant de ces prémisses, j'aimerais analyser ici trois scénarios interstitiels, qui pourraient être propices à la naissance de pratiques de type étatique : 1) celui des guerres de conquêtes entre des communautés préalablement autonomes, où la résolution des conflits implique une certaine forme de contrôle permanent des vainqueurs sur les vaincus ; 2) celui des contextes urbains initiaux, compris comme domaines socialement hétérogènes qui résultent de processus de concentration de populations de diverses provenances ; et 3) celui de sociétés dans lesquelles il existe des formes de leadership sacré qui se définissent indépendamment de l'ordre parental. J'aimerais dire que ces trois scénarios, pas forcément incompatibles entre eux, permettent d'envisager l'apparition de

symbolisation de l'étatique une fois que l'État advient. Ici, par contre, j'essaie d'identifier un autre type de conditions : celles qui permettent que l'État advient. A mon avis, les deux perspectives peuvent parfaitement être complémentaires.

[9] « Même la catégorie de "non parent" – signale Sahlins (1971 : 55) – est définie par la parenté, comme la limite logique de la classe (...) Le non parent est, ordinairement, la négation de la communauté ou tribalisme, et par conséquent, il est souvent synonyme "d'étranger" et "d'ennemi" ». Clastres (1980 : 192-193) remarquait aussi que cette relation négative avec l'extérieur est nécessaire à la reproduction du groupe lui-même, en tant que limite qui renforce à la fois l'identité de ses intégrants – ici nous dirions, « les parents » – excluant à ceux qui ne le sont pas – « les autres ». En accord avec l'auteur, « c'est justement l'Autre – les groupes voisins – qui renvoie à la communauté l'image de son unité et de sa totalité [...] Chaque communauté, en tant qu'elle est indivisée, peut se penser comme un Nous. Ce Nous à son tour se pense comme totalité dans le rapport égal qu'il entretient avec les Nous équivalents que constituent les autres villages, tribus, bandes, etc. La communauté primitive peut se poser comme totalité parce qu'elle s'institue comme unité : elle est un tout fini parce qu'elle est un Nous indivisé ».

[10] Ou dit d'une autre façon, ce qu'il s'agit d'assumer ici c'est que la parenté agit comme pratique dominante à l'échelle de la communauté, ce qui ne signifie pas que toutes les pratiques de la communauté soient des pratiques de parenté mais que toutes soient compatibles avec les principes qui soutiennent les pratiques parentales. Voir Campagno 2002 : 71-72.

[11] « La violence guerrière apparaît dans l'univers des Sauvages comme le principal moyen de conserver dans l'indivision l'être de cette société, de maintenir chaque communauté en son autonomie de totalité une, libre et indépendante des autres : obstacle majeur dressé par les sociétés sans État contre la machine d'unification que constitue l'État, la guerre appartient à l'essence de la société primitive » (Clastres 1980 : 209). Voir aussi pp. 171-207. Cependant, l'auteur remarquait que la même guerre pouvait mettre en danger cette indivision, ce qui l'amenait à dire : « Surprenant paradoxe : d'une part la guerre permet à la communauté primitive de persévérer en son être indivisé ; d'autre part elle se révèle comme le fondement possible de la division en Maîtres et Sujets. La société primitive comme tel obéit à une logique de l'indivision, la guerre tend à y substituer une logique de la division » (1980 : 231).

l'étatique comme une dynamique qui émerge *en dehors* de la logique de la parenté, qui, dès lors, n'est pas éliminée mais subordonnée à la nouvelle logique étatique.

V

Considérons, dans un premier temps, la question des guerres de conquête. Un tel scénario induit un type de relations qui sont établies dans un espace intercommunal. Du point de vue de la parenté, il s'agit d'un des types d'espaces interstitiels, dans la mesure où chaque communauté peut être conçue comme étant régie par une logique parentale autonome [10], de façon à ce que les domaines extra communaux soient, par force, des domaines extra parentaux. Dans le cadre de ces espaces interstitiels, les communautés peuvent établir des relations pacifiques – majoritairement liés à des pratiques d'échange –, ce qui génère des alliés, et à l'inverse elles peuvent établir des relations conflictuelles, ce qui génère des ennemis. Dans la lignée de Clastres, les premiers sont moins décisifs que les seconds, dans la mesure où « *la guerre y est première par rapport à l'alliance, c'est la guerre comme institution qui détermine l'alliance comme tactique* » (Clastres 1980 : 197). En effet, l'auteur donnait une importance vitale à la guerre dans les sociétés non étatiques, mais cette importance résidait dans le fait que la guerre constituait un mécanisme des sociétés non étatiques pour *éviter* l'avènement de l'État [11]. Il est vrai qu'une telle considération est précise, faisant référence à la modalité typique qu'adoptent les conflits entre les sociétés non étatiques, c'est-à-dire des guerres d'attaque et de retrait : il est possible d'organiser une attaque contre une autre communauté, avec l'objectif de piller des biens ou de enlever des femmes ; il est possible d'expulser des ennemis qui ont pénétré les territoires considérés comme les leurs. Mais quand ce type de guerre finit, rien de nouveau ne se produit et les choses rentrent dans l'ordre sur la base des paramètres antérieurs. Il s'agit de conflits qui garantissent et reproduisent le *statu quo*.

Mais les guerres d'attaque et de retrait ne sont pas la seule modalité que peut assumer le conflit guerrier dans ces sociétés. Dans des conditions déterminées, les communautés non étatiques peuvent établir d'autres types de guerres, qui peuvent engendrer d'autres effets. Et peut-être même, la nouveauté radicale qui caractérise l'ordre étatique peut émerger. Dans ce sens, les *guerres de conquête* impliquent un conflit qui comporte la décision, de la part des vainqueurs, de s'approprier le territoire et les ressources des vaincus. Cette décision impose un lien permanent entre des sociétés, qui s'exprime dans des termes de domination. Face à une telle situation, le monopole de la coercition proviendrait d'une conséquence directe de la conflagration : la pratique étatique établirait son effet de polarisation sociale en convertissant les vainqueurs et les vaincus du conflit en dominants et dominés de la nouvelle société. Et bien que cela n'implique pas la constitution automatique d'une société étatique, cela pourrait indiquer son prélude : le lien à établir avec les nouveaux dominés, en tant que non parents, ne serait pas régit par la logique parentale qui organise la trame sociale de chaque communauté. Ainsi, ce type de conflits pourrait ouvrir les portes à l'instauration d'une autre logique, non plus basée sur les principes de réciprocité parentale mais sur ceux de la coercition étatique [12].

Est-il possible de déterminer les raisons qui propulsent ce type de guerre de conquête ? Il est évident que nous ne pouvons pas donner une réponse générale à une telle question : les motivations qui amènent à l'appropriation du territoire et des ressources des ennemis ont pu être très différentes dans chaque situation où de telles guerres ont eu lieu [13]. Mais peu importe quelles ont été les raisons spécifiques, ce que l'on peut dire c'est que les conflits intercommunaux liés aux objectifs de conquête constituent un type de scénario particulièrement propice à la formation des conditions de l'apparition de l'État. Et cela pour deux raisons : 1) Parce que de tels conflits s'installent dans un domaine interstitiel, non régulé par la logique de la parenté ; et 2) parce que le conflit et la conquête mettent en jeu le monopole de la force physique, qui définit dans sa spécificité la pratique étatique.

VI

Considérons maintenant le deuxième scénario suggéré pour aborder la question de l'interstitiel : celui qui est amené par les premiers contextes urbains et les variations démographiques associées à sa constitution [14]. En effet, dans des proportions bien que variables, les processus dans lesquels émergent les États primaires (Égypte, Mésopotamie, Chine, Monte Albán, Teotihuacan, Tiwanaku, etc.) sont accompagnés de l'apparition de nucléons urbains qui ne semblent pas seulement provenir de la croissance végétative de la population villageoise préexistante, mais bien d'une certaine concentration de population à partir des éventuels processus migratoires. Une telle hétérogénéité de provenance va de pair avec la possibilité que ces domaines urbains en formation aient agité comme des espaces de convergence de trames parentales qui n'avaient pas de rapport entre elles auparavant. En effet, d'un point de vue analytique, les migrations pourraient avoir eu lieu à un niveau individuel, en tant qu'unités domestiques ou des groupes de parenté plus étendus. Dans l'une ou l'autre de ces alternatives, celui ou ceux qui viendraient d'arriver, seraient, tout du moins en principe, *non parents* par rapport à la trame parentale qui préexistait dans la région d'accueil. Il est vrai que, particulièrement pour les migrants individuels, les communautés organisées à partir de la parenté pourraient disposer de processus d'homologation des étrangers par la voie de différents modes d'adoption [15]. Cependant, de tels processus n'agissent pas nécessairement de façon automatique et pourraient être beaucoup plus difficiles à mettre en œuvre lorsqu'il s'agit de l'arrivée de

[12] Voir Gauchet (1985 : 78) : « L'horizon de la conquête est de naissance inscrit dans le lien de subordination ; il participe intimement du dynamisme de la division politique ».

[13] D'ailleurs, les spécialistes ont admis différentes possibilités, de ceux qui mettent l'accent sur la pression démographique dans des espaces circonscrits (Carneiro 1970 : 733-738) à ceux qui font référence à l'action des groupes envahisseurs qui s'enrichissent grâce aux ressources des conquis (Kradner 1968 : 43-51), à la recherche de satisfaction d'une demande amplifiée par des biens (Spencer 1990 : 17-18) ou l'intérêt d'éliminer les concurrents concernant l'accès aux réseaux d'échanges interrégionaux (Trigger 1983 : 39-40). Il semble important de considérer aussi la position de D. Webster (1975 : 464-470), qui pense que la conquête affecte aux relations parentales préexistantes entre le chef – son principal bénéficiaire – et le reste des membres de la communauté.

[14] Il semble important de noter que Clastres (1974 : 181-182) soupçonnait une relation entre certains processus démographiques et l'origine de l'État : « Il est néanmoins un champ qui, semble-t-il, échappe, en partie au moins, au contrôle de la société, il est un « flux » auquel elle paraît ne pouvoir imposer qu'un « codage » imparfait : il s'agit du domaine démographique ». Ainsi, par rapport à la dynamique démographique des tupi-guarani en temps de la conquête, il dirait : « sur ce fond d'expansion démographique et de concentration de la population se détache [...] l'évidente tendance des chefferies à acquérir un pouvoir inconnu ailleurs ».

[15] Voir, par exemple, les modes d'adoption des étrangers entre les nuer, remarques par E. Evans-Pritchard (1940). En relation avec différents modes de parenté spirituelle et d'adoption, Ghasarian 1996 : 188-189, 217-223.

[16] Selon Lemche (1995 : 111), le patronage implique « une organisation verticale où nous y trouvons à sa tête le patron d'une lignée dominante, et en dessous ses clients, normalement des hommes et leur famille. Le lien entre le patron et le client est personnel, le client jurant au patron de sa loyauté et le patron lui jurant de le protéger ». Voir aussi Gellner & Waterbury 1977 ; Eisenstadt & Roniger 1984.

[17] Bien que son observation soit passée inaperçue, Morton Fried (1968 : 470) avait signalé que les relations entre des groupes déjà instaurés et des étrangers avaient pu être un facteur à l'apparition de la stratification sociale et de l'État. Voir G. Webster 1990 : 345-346 ; Maisels 1987 : 334 ; 1999 : 156-157 ; Campagno 2002 : 38-39. Voir aussi Kopytoff (1999 : 89), qui fait référence à ce processus entant que «

groupes nombreux – par exemple, des familles étendues –, d'autant plus si de tels processus migratoires étaient en train de se produire simultanément et de différentes provenances ; de telle façon qu'il ne s'agirait déjà plus d'une communauté parentale qui intégrerait un nouvel individu (ou petit groupe) en son sein, mais de l'arrivée de multiples groupes, peut-être numériquement supérieurs par rapport à la communauté autochtone.

Dans ce sens, la concentration de population faciliterait la possibilité que des interactions permanentes entre non-parents soient enregistrées. Quel type de pratiques pourrait s'établir entre ces trames parentales de différentes provenances ou entre des groupes de parenté autochtones et des étrangers ? Il est impossible de répondre à une telle question de façon stricte. Par rapport aux étrangers qui, de façon individuelle, se seraient intégrés dans une trame parentale préexistante, dans le cas où les dispositifs d'adoption n'auraient pas fonctionné, il pourrait s'agir des modes de subordination liés aux pratiques de *patronage* [16] : c'est un type d'intégration à la trame parentale préexistante, non pas par la voie d'une incorporation comme un parent de plein droit, mais dans une position dépendante [17]. En ce qui concerne les relations entre groupes, une réponse est encore plus difficile à formuler. Ces relations pourraient aussi avoir convoqué un élément de patronage, si le leader d'une des trames reconnaissait sa condition de client d'un autre leader, de façon à ce que la pratique du patronage entre leaders de trames parentales impliquerait une certaine subordination d'une trame de parenté à l'autre. Mais les relations entre de telles trames auraient pu devenir davantage conflictuelles, de façon à constituer un scénario qui pourrait être interprété dans des termes de disputes *factionnelles* [18]. L'éventuelle prédominance d'une faction sur une autre pourrait avoir débouché sur un autre type de liens sociaux. Si cette prédominance avait été instituée de façon permanente, peut-être que les conditions favorisant l'émergence d'une pratique étatique dans le cœur du monde urbain, auraient été données.

Ce qui est déterminant ici c'est la possibilité d'interpréter ces premiers milieux urbains non pas comme des entités socialement homogènes mais comme des domaines de composition hétérogène, à partir de la convergence de groupes (trames parentales) de provenance diverse. Il s'agit justement de considérer ces premières villes non pas comme la simple expansion quantitative des communautés villageoises – organisées chacune comme une trame sociale homogène – mais comme le point de confluence de différents groupes et, ainsi, comme un conglomérat de trames qui s'unifieraient seulement plus tard grâce à la voie étatique. Dans ce sens, comme s'il s'agissait d'un *microcosme*, ces nucléons urbains pourraient contenir leurs propres espaces interstitiels, propices à l'émergence de l'étatique comme ceux qui s'étendraient au-delà des milieux villageois.

VII

Cela vaut la peine de considérer maintenant, en plus des espaces intercommunaux et intra-urbains, un type différent de scénario interstitiel. Il s'agit de celui qui correspond à certaines sociétés – particulièrement connues dans le milieu africain – qui définissent un type de leadership que les spécialistes qualifient comme royauté sacrée. Dans de telles sociétés, les leaders sont perçus comme des personnages cosmiquement centraux, intimement connectés à la nature, de telle façon que les relations entre cette dernière et la société peuvent être uniquement harmonieuse en fonction du cours de la vie que mènent ces leaders [19]. De là qu'il n'est pas peu fréquent de voir ces sociétés pratiquer le rituel du régicide, qui a pour but d'éviter que le déclin de la puissance physique du leader menace la stabilité de la société. Il est vrai qu'il s'agit d'une caractéristique partagée par des sociétés non étatiques (là où le leader sacré est un « chef ») et étatiques (là où c'est le monarque qui détient la condition sacrée ou divine). Mais ce qui semble important à relever ici c'est que, quand ces leaderships existent dans des contextes non étatiques, ils peuvent être envisagés, dans notre perspective interstitielle, comme des conditions favorisant l'avènement de l'étatique [20].

Dans quel sens ce type de leadership peut-il être interstitiel ? Luc de Heusch remarque : « La royauté sacrée est une structure symbolique en rupture avec l'ordre domestique, familial ou lignager. Elle désigne un être hors du commun, hors lieu, potentiellement dangereux, dont le groupe s'accapare la puissance sur la nature, tout en le vouant à une mort quasi sacrificielle » (Heusch 1987 : 51) [21]. C'est pour cela que l'auteur n'hésite pas à considérer que, dans les sociétés dans lesquelles cette forme de leadership est configurée, une « révolution idéologique » se produit. En effet, les leaders qui émergent dans ces sociétés sont perçus comme étant en dehors de l'ordre parental qui régit la société, et ils sont ainsi conçus comme des êtres désocialisés par rapport à la communauté. C'est justement dû au caractère extra parental du leadership où, dans certaines de ces sociétés, le chef peut être sacrifié rituellement : étant donné que le chef n'est pas un parent, il n'est pas soumis aux relations que la parenté présente dans le contexte social et, par conséquent, il se retrouve exposé à des pratiques qui ne pourraient être exercées sur un membre de plein droit (autant dire un parent) de la communauté [22].

Admettons maintenant que ce caractère extra parental des royautés sacrées n'implique, à aucun moment, que sa simple présence détermine un processus qui conduise forcément à l'émergence de leaderships de type étatique. Mais il définit une condition de possibilité : tout comme le leader sacré, n'étant pas un parent, peut se retrouver exposé au régicide, il peut également, pour la même raison, se voir impliqué dans des pratiques qui, en théorie, ne seraient pas complètement compatibles avec l'ordre parental. Il existe des situations ethnographiques qui indiquent que les enceintes de ce type de chefs peuvent agir comme espèces

« politique de la prédominance de qui sont arrivés les premiers » en accord avec le fait que « les occupants les plus anciens établissent une relation rituelle avec la terre que les nouveaux habitants doivent respecter ».

[18] Par rapport à les disputes factionnelles, voir Bujra 1973 : 132-152 ; Brumfiel 1989 : 128-132 ; 1994 : 3-13 ; Fox 1994 : 199-206. Voir également les stratégies « d'agrégation persuasive », étudiées par Beck (2003 : 643-645) dans le cadre de certains processus de conflits locaux en relation avec l'émergence et la consolidation des hiérarchies sociales.

[19] Voir Frazer 1922 ; Seligman 1934 ; Frankfort 1948 ; Van Bulck 1959 ; Young 1966 ; Muller 1975 ; 1990 ; Adler 1978 ; Heusch 1981 ; 1990, Feeley-Harnik 1985 ; Iniesta 1992 ; Cervelló 1996.

[20] Voir aussi Gauchet (2005 : 156) : « Sans doute cette dévolution à la figure d'un roi de la charge de maintenir et de rétablir l'ordre du monde constitue-t-elle une de ces fractures décisives où doit être repérée l'origine de l'État ».

[21] Voir aussi pp. 53 et 56-57 : « La royauté sacrée ne peut être confondue avec l'État. Elle le précède, elle le rend possible 'la faveur de circonstances historiques diverses. Loin de jaillir de l'ordre de la parenté, elle y introduit une rupture radicale ».

[22] Par rapport à la surprenante question du sacrifice du roi, Girard (1972 : 28) se demande : « N'est-il pas au cœur de la communauté ? Sans doute mais dans son cas, c'est cette position même, centrale et fondamentale, qui l'isole des autres hommes, qui fait de lui un véritable hors-caste ».

[23] En accord avec le mythe de fondation de la royauté sacrée des moundang du Tchad, « le pouvoir royal, d'une essence supérieure, rassembla autour de lui des gens venus de toutes les directions, attirés par le rayonnement d'un force capable d'assurer la sécurité et la prospérité de ceux qui s'y soumettent » (Adler 1987 : 104). Sur la fréquente intégration des étrangers dans les entourages des leaders, voir G. Webster 1990 : 338-341. Voir aussi Testart 2004 : 45-58, 71-75.

[24] Voir Campagno 2002 : 131-134, 164-170 (avec bibliographie) ; 2004 : 689-703 ; Gilbert 2004.

[25] Voir Hoffman 1982 ; Adams 1995 ; Friedman 1996 : 16-35 ; 2005 : 62-73 ; 2008 : 8-28 ; Campagno, 2011, 1229-1242.

[26] Voir Baines 1995 : 95-156 ; Cervelló 1996, Chap. 3-4 ; Campagno 2002 : 128-131, 151-158 ; 2009 : 31-59.

de « sanctuaires » dans lesquels ils pourraient y trouver refuge, notamment ceux qui ont commis un crime et qui cherchent à s'évader de la vengeance propre des dispositifs de justice communaux. Mais ce refuge transforme le fugitif en un « autre » : « *D'homme de clan, le fugitif devient homme du roi et, comme tel, utilisable à des fins qui sont celles de la royauté* » (Adler 1987 : 101). De façon semblable, les leaders peuvent être les seuls aptes à avoir des captifs de guerre. Et c'est également possible que se produise autour d'eux une certaine incorporation d'étrangers, comme nous le signalions quand nous parlions des contextes de concentration de population [23]. L'important, à ce point de l'analyse, c'est de dire que les liens qui pourraient unir les chefs avec ces individus (fugitifs, captifs et étrangers), pourraient s'établir en marge de la parenté dominante à échelle sociale, parce que ni les uns ni les autres ne feraient partie de la trame parentale proprement dite. Le type spécifique de relations qui pourraient naître de ces liens n'est pas facile à définir a priori, mais, étant donnée la condition individuelle de chaque lien, on pourrait penser de nouveau à des liens de subordination associables à des pratiques de patronage.

Mais au-delà du type spécifique de relations de subordination établies entre le leader et ces individus, l'important c'est que ces relations s'installent *dans* la société mais *en marge* de la logique qui la régit. Dans ce cadre, tenant compte de la double condition extra parental de ces liens, autant pour le chef comme pour ses partisans, il peut être possible ici d'envisager l'émergence de pratiques plus coercitives et de dire que les partisans du chef pourraient appliquer quelque forme de coercition sur les intégrants des trames proprement parentales. Dans ce sens, ces relations interstitielles entre chefs sacrés, leur entourage et le reste des membres de la société pourraient aussi être propices à l'apparition des pratiques non régies par la parenté et capables d'imposer une nouvelle logique dans le scénario social.

VIII

Chacun de ces scénarios interstitiels, dans la mesure où ils échappent à la logique de la parenté, pourraient favoriser l'émergence de liens sociaux de type étatiques. Mais, de plus, ces scénarios ne sont pas nécessairement excluant entre eux. En effet, dans des situations historiques qui ont vu naître les États primaires, on pourrait voir que plus d'un d'entre eux peuvent exister de manière simultanée, et que cette coexistence peut induire une certaine rétro alimentation qui consolide le processus de changement. Bien que les combinaisons aient pu varier d'une situation à l'autre, cela vaut la peine de considérer très brièvement l'une d'entre elles dans laquelle les trois scénarios signalés ici pourraient avoir été présents : c'est la situation historique qui correspond à la naissance de l'État dans l'Égypte Ancienne.

Les premiers témoignages qui suggèrent l'avènement d'une nouvelle forme d'organisation sociale associée à l'État dans la vallée du Nil correspondent à la deuxième moitié du IV millénaire avant JC. Il ne s'agit pas, cela dit, des grandes pyramides et des temples des époques postérieures, mais bien d'une série de variations très significatives concernant les pratiques funéraires, des domaines résidentiels et productifs et des manifestations iconographiques, qui ont pour épiscentre la région de l'Haute Égypte. Comment reconnaître alors les scénarios interstitiels qui ont été ici considérés ? Dans un premier temps, en lien avec les conflits intercommunaux, il semble important de relever que, pour cette époque, il y a un ensemble d'indicateurs sur l'existence de guerres dans la vallée du Nil, en fonction de la documentation trouvée sur les armements (massues, haches, lances, arcs, et flèches), des vestiges d'une muraille et des représentations iconographiques des soldats, combats, captifs et exécutions de prisonniers. Même si tous les spécialistes ne sont pas d'accord entre eux sur la question, la raison la plus plausible de tels conflits repose sur l'accès aux réseaux d'échanges qui offrent les biens du prestige à partir desquels les leaders et les élites locales pouvaient exhiber leurs différences par rapport aux autres intégrants de leur communauté. Il s'agit ici d'un type de conflit qui n'a pas nécessairement conduit aux guerres de conquête mais qui pourrait les avoir fait intervenir comme une forme d'inhiber les objectifs des rivaux de façon permanente [24].

Dans un second temps, à la même époque, tout montre qu'au moins à Hiérakonpolis, un des nucléons où peuvent être remarquées les principales variations, il existe une expansion vertigineuse de population (certains auteurs parlent de 10 000 habitants) qui n'est pas déduite de la simple croissance végétative et qui a dû entraîner certains processus migratoires à une échelle régionale. Ces migrations ont pu avoir lieu pour diverses raisons, de type écologique (la sécheresse croissante des zones adjacentes à la vallée), économique (principalement en ce qui concerne l'économie agricole et les échanges), militaire (la recherche de protection face aux conflits intercommunaux) et idéologique (l'attraction du temple local). Peu importe ces raisons, Hiérakonpolis présente dès lors des caractéristiques associables à un nucléon urbain, incluant des témoignages sur une division du travail très importante, la présence d'un temple et des tombes d'élites fortement différenciés de ceux de la population en général [25]. Et dans un troisième temps, en relation avec la royauté sacrée, nous savons que le monarque égyptien était considéré, tout au long de l'histoire, comme un roi-dieu. Depuis la fin du IV millénaire avant JC, l'identification du roi à Horus, le dieu faucon, est suffisamment prouvée à travers l'existence des *serekhs*, véritables symboles qui rapprochaient précisément le monarque à ce dieu. Auparavant, certaines images présentaient des personnages, présumés leaders, en train de célébrer des rituels dont le sens, selon ce que nous savons des époques postérieures, pourrait être celui de maintenir l'ordre cosmique, de la même façon que le faisaient les leaders sacrés. Dans ces conditions, c'est vraiment très probable que la monarchie divine égyptienne soit apparue dans un contexte d'une royauté sacrée africaine [26].

De quelle façon les dynamiques qui sont apparues dans chacun de ces scénarios interstitiels ont-elles pu

s'être retro-alimentées ? Considérons certaines possibilités. La constitution de liens étatiques ou patronaux au sein d'un nucléon urbain comme Hiérakonpolis pourrait avoir consolidé la capacité de ce nucléon à soumettre au mode étatique – par exemple par des guerres de conquête – les villages de la périphérie. En parallèle, l'obtention de tribut des villages vaincus consoliderait la capacité de gestion et le pouvoir de l'élite à exercer le contrôle dans le domaine urbain. Pour sa part, si le leadership à Hiérakonpolis ou dans d'autres nucléons s'était vu associé depuis le début à une condition sacrée et désocialisée, la société aurait pu élaborer symboliquement dans ce même code, les pratiques extra parentales de subordination. Les chefs pourraient à leur tour instaurer, à la fois parmi les populations conquises comme parmi les migrants installés dans la zone urbaine, ces nouvelles pratiques qui pourraient redéfinir ce caractère sacré des leaders au point de les assimiler de façon directe aux divinités. Bien qu'il s'agisse ici de simples suppositions, qui ne peuvent pas être définies de façon stricte, elles permettent d'illustrer un fait : les différents scénarios interstitiels pourraient se renforcer entre eux parce qu'ils constituent tous des domaines propices à l'émergence et la consolidation de pratiques qui n'auraient pas été possibles là où opère la logique de la parenté.

IX

Un aspect doit rester clair dans tous les cas : ni les guerres de conquête, ni les processus de concentration de population, ni les royautés sacrées ne constituent, en eux mêmes, la *cause efficiente* de l'apparition de l'État. Mais elles peuvent déterminer des conditions de possibilité pour que l'État arrive. Dans un sens, il est possible que le « mystère de l'origine » dont parlait Clastres ne puisse être complètement dissipé : le processus aura toujours un aspect contingent dont on ne peut certainement rien dire. Mais en définissent les conditions grâce aux quelles l'État est rendu possible, nous sommes mieux préparés à résoudre le paradoxe de Clastres, le paradoxe d'une société qui se divise malgré sa vocation de totalité et d'unité, le paradoxe d'un État qui émerge dans des sociétés contre l'État. Si, comme j'ai tenté de le démontrer, ces sociétés contre l'État sont des sociétés organisées par la logique de la parenté, c'est cette logique qui empêche l'apparition de l'étatique. Mais cette logique ne s'étend pas de façon homogène dans des espaces illimités. Et dans les interstices où cette logique ne réside pas, cela peut laisser place à d'autres pratiques. Avec certitude, j'inclue ici celles qui ont entraîné la division de la société, ce « grand événement » vu par le regard tragique de Clastres comme le moment énigmatique d'un obscur et fatale malencontre.

Marcelo Campagno, CONICET – Université de Buenos Aires.

Bibliographie

Adams, Barbara

1995 *Ancient Nekhen. Garstang in the City of Hierakonpolis*. New Malden, SIA Publishing (« Egyptian Studies Association » 3).

Adler, Alfred

1978 « Le pouvoir et l'interdit (aspect de la royauté sacrée chez le Moundang du Tchad) », in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris, Hermann : 25-40.

1987 « La guerre et l'État primitif », in Miguel Abensour, ed., *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil : 95-114.

Baines, John

1995 « Origins of Egyptian Kingship », in David O'Connor & David Silverman, eds., *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, Brill : 95-156.

Beck Jr., Robin A.

2003 « Consolidation and Hierarchy : Chiefdom Variability in the Mississippian Southeast », *American Antiquity* 68 (4) : 641-661.

Brumfiel, Elizabeth M.

1989 « Factional Competition in Complex Society », in Daniel Miller, Michael Rowlands & Christopher Tilley, eds., *One World Archaeology. 3. Domination and Resistance*. London, Unwin Hyman : 127-139.

1994 « Factional Competition and Political Development in the New World : An Introduction », in Elizabeth M. Brumfiel & John W. Fox, eds., *Factional Competition and Political Development in the New World*. Cambridge, Cambridge University Press : 3-13.

Bujra, Janet M.

1973 « The Dynamics of Political Action : A New Look at Factionalism », *American Anthropologist* 75 : 132-152.

Campagno, Marcelo

1998 « Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después », *Boletín de Antropología Americana* 33 : 101-113.

2002 De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto. Barcelona, Aula Ægyptiaca (« Aula Ægyptiaca-Studia » 3).

2004 « In the Beginning was the War. Conflict and the Emergence of the Egyptian State », in Stan Hendrickx, Renée F. Friedman, Krzysztof M. Ciałowicz & Marek Chłodnicki, eds., *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*. Leuven : Peeters (« Orientalia Lovaniensia Analecta » 138) : 689-703.

2009 « Horus, Seth y la realeza. Cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto », in Marcelo Campagno, Julián Gallego & Carlos García Mac Gaw, eds., *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires : Miño y Dávila : 31-59.

2011. « Kinship, concentration of population and the emergence of the State in the Nile Valley », in Renée F. Friedman & Peter N. Fiske, eds., *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Colloquium "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July – 1st August 2008*. Leuven, Peeters : 11229-1242 (« Orientalia Lovaniensia Analecta » 205).

Carneiro, Robert L.

1970 « A Theory of the Origin of the State », *Science* 169 : 733-738.

Cervelló Autuori, Josep

1996 *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell, AUSA (« Aula Orientalis-Supplementa » 13).

Clastres, Pierre

1974 *La société contre l'État*. Paris, Les Éditions de Minuit.

1980 *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Seuil.

Eisenstadt, Shmuel N. & Louis Roniger

1984 *Patrons, Clients, and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

Evans-Pritchard, Edward E.

1940 *The Nuer : A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford, Clarendon Press.

Feeley-Harnik, Gillian

1985 « Issues in Divine Kingship », *Annual Review of Anthropology* 14 : 273-313.

Fox, John W.

1994 « Conclusions : Moietal Opposition, Segmentation, and Factionalism in New World Political Arenas », in Elizabeth M. Brumfiel & John W. Fox, eds., *Factional Competition and Political Development in the New World*. Cambridge, Cambridge University Press : 199-206.

Frankfort, Henri

1948 *Kingship and the Gods*. Chicago : University of Chicago Press.

Frazer, James G.

1922 *The Golden Bough*. London, Macmillan.

Fried, Morton H.

1968 « On the evolution of social stratification and the state », in Morton H. Fried, ed., *Readings in anthropology* II. New York : Thomas Y. Crowell : 462-478.

Friedman, Renée F.

1996 « The Ceremonial Centre at Hierakonpolis : Locality HK29A », in Jeffrey Spencer, ed., *Aspects of Early Egypt*. London, British Museum Press : 16-35.

2005 « Hiérakonpolis. Berceau de la royauté », *Dossiers d'Archéologie* 307 : 62-73.

2008 « The Cemeteries of Hierakonpolis », *Archéo-Nil* 18 : 8-29.

Gauchet, Marcel

1985 *Le désenchantement du monde*. Paris, Gallimard.

2005 *La condition politique*. Paris, Gallimard.

Gellner, Ernest & Waterbury, John

1977 *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London, Duckworth.

Ghasarian, Christian

1996 *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris, Seuil.

Gilbert, Gregory P.

2004 *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*. Oxford, Tempus Reparatum (« British Archaeological Reports International Series » 1208).

Girard, René

1972 *La Violence et le sacré*. Paris, Grasset.

Gouldner, Alvin W.

1960 « The Norm of Reciprocity : A Preliminary Statement », *American sociological Review* 25 (2) : 161-178.

Heusch, Luc de

1981 « Nouveaux regards sur la royauté sacrée », *Anthropologie et Sociétés* 5 : 65-84.

1987 « L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines) » in Miguel Abensour, ed., *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil : 41-59.

1990 « Introduction », in Luc de Heusch, ed., *Chefs et Rois Sacrés. Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : 7-33.

Hoffman, Michael A.

1982 *The Predynastic of Hierakonpolis*. Giza/Macomb, Cairo University Herbarium (« Egyptian Studies Association » 1).

Iniesta, Ferrán

1992 *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid, Los Libros de la Catarata.

Kopytoff, Igor

1999 « Permutations in patrimonialism and populism : the Aghem chiefdoms of Western Cameroon », in Susan K. McIntosh, ed., *Beyond Chiefdoms. Pathways to Complexity in Africa*. Cambridge, Cambridge University Press : 88-96.

Krader, Lawrence

1968 *Formation of the State*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Lemche, Niels P.

1995 « From Patronage Society to Patronage Society », in Volkmar Fritz & Philip R. Davies, eds., *The Origins of the Ancient Israelite States*. Sheffield, Sheffield Academic Press : 106-120.

Maisels, Charles K.

1987. « Models of Social Evolution : Trajectories from the Neolithic to the State », *Man (N.S.)* 22 : 331-359.

1999 *Early Civilizations of the World. The Formative Histories of Egypt, The Levant, Mesopotamia, India and China*. London, Routledge.

Muller, Jean-Claude

1975 « La royauté divine chez le Rukuba », *L'Homme* 15 : 5-27.

1990 « Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigéria central) », in Luc de Heusch, ed., *Chefs et Rois Sacrés. Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : 49-67.

Sahlins, Marshall

1971 « Tribal Economics », in George Dalton, ed., *Economic Development and Social Change : Modernization of Village Communities*. New York, Natural History Press : 43-61.

1974 *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine-Atherton.

Seligman, Charles G.

1934 *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship*, London, Routledge.

Spencer, Charles S.

1990 « On the Tempo and Mode of State Formation : Neoevolutionism Reconsidered », *Journal of Anthropological Archaeology* 9 : 1-30.

Testart, Alain

2004 *L'origine de l'État. La servitude volontaire II*. Paris, Errance.

Trigger, Bruce G.

1983 « The Rise of Egyptian Civilization », in Bruce G. Trigger, Barry J. Kemp, David O'Connor & Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt : A Social History*. Cambridge, Cambridge University Press : 1-70.

Van Bulck, Vaast

1959 « La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique noire », in *La Regalità sacra*, Leiden, Brill :

98-134.

Webster, David

1975 « Warfare and the Evolution of the State : A Reconsideration », *American Antiquity* 40 : 464-470.

Webster, Gary S.

1990 « Labor control and emergent stratification in Prehistoric Europe », *Current Anthropology* 31 : 337-366.

Young, Michael W.

1966 « The Divine Kingship of the Jukun : A Re-evaluation of some Theories ». *Africa* 36 : 135-153.

 Suivre la vie du site RSS 2.0 | [Plan du site](#) | [Espace privé](#) |  | [squelette](#)