

# La sémiotique, l'écologie culturelle et les modes de production en anthropologie

Éric Schwimmer

Volume 1, Number 1, 1976

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000849ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000849ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Schwimmer, É. (1976). La sémiotique, l'écologie culturelle et les modes de production en anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 1(1), 50–66.  
<https://doi.org/10.7202/000849ar>

LA SEMIOTIQUE, L'ÉCOLOGIE CULTURELLE  
ET LES MODES DE PRODUCTION EN ANTHROPOLOGIE

Eric Schwimmer

1. DEFINIR L'ANTHROPOLOGIE

Peut-on toujours définir l'anthropologie comme une pratique scientifique douée d'un champ de recherche spécifique, de quelques méthodes et théories spécifiques? Parmi les définitions courantes, je ne veux retenir ici que trois approches: celle de la sémiotique, celle de l'écologie culturelle et celle du marxisme.

La définition sémiotique est notamment celle de Lévi-Strauss (1960) qui a rappelé une remarque de Saussure selon laquelle on pourrait regarder l'anthropologie comme un domaine de la sémiologie. Plusieurs savants, dont Umberto Eco et Clifford Geertz, ont repris cette définition. La définition de Bateson qui voit l'anthropologie comme un domaine de l'informatique - il a utilisé aussi l'expression "écologie de l'esprit" - se rapproche d'assez près de celles-ci.

Dans un article récent<sup>1</sup> j'ai tenté d'établir que, du moment où la sémiotique s'est développée au sens d'une science systématique, on a compris qu'elle ne pourrait pas très bien se confondre à l'anthropologie et que les anthropologues qui se sont réclamés d'une méthode "sémiotique" ne se bornaient pas, en pratique, à l'analyse des signes, mais continuaient la tradition anthropologique qui voulait reconstruire des modèles totalisant des sociétés ou des cultures auxquelles se réfèrent ces signes. Ils n'ont pas abandonné non plus la perspective comparative et évolutionniste de l'anthropologie.

J'ai analysé, dans un autre article<sup>2</sup> le cas décisif de la folkloristique où les anthropologues et les sémioticiens de formation linguistique se sont divisés en deux écoles rivales dont la contestation va sans doute approfondir notre connaissance de la folkloristique générale. Du côté anthropologique on a beaucoup insisté sur la primauté de l'infrastructure en folkloristique et, comme je l'ai indiqué dans mon article, la participation soviétique au débat a eu des résultats fort utiles.

Si on peut exprimer en une seule phrase la démarche de l'école de l'écologie culturelle, l'objet de cette école en anthropologie c'est de réinterpréter toutes les cultures humaines en les envisageant comme des procès spécifiques d'adaptation à des environnements déterminés. Maurice Godelier a détaillé les réussites de cette école mais il a aussi rappelé ses limites. Elle a une conception "réductrice" des rapports complexes qui existent à chaque fois entre économie et société. "La diversité des rapports sociaux, la complexité des pratiques idéologiques ne sont jamais tout à fait reconnues comme telles".<sup>3</sup>

Cette école n'accepte donc pas comme utiles à l'anthropologie les analyses sémiotiques qui (comme je l'ai indiqué dans mon article cité ci-dessus) ont toujours fait partie intégrante de notre sujet. Notre démarche essentielle, dans nos travaux sur le terrain, était à chaque fois, de comprendre la conduite et la pensée des sujets de notre recherche. Sans doute risquait-on ainsi de réifier leurs idéologies, mais la méthode structurale s'est attaquée à ce risque de réification sans pour autant éliminer l'analyse sémiotique des textes fournis par les informateurs. L'école de l'écologie culturelle n'utilise guère l'analyse sémiotique.

La troisième définition dont il s'agit ici est celle des marxistes. L'anthropologie marxiste consiste elle-même en plusieurs écoles, dont toutes se réclament des concepts de base de Marx, d'Engels et de Lénine. Elles se

distinguent toutes de l'école de l'écologie culturelle en ce qu'elles acceptent le principe marxien que chaque mode de production contient des contradictions qui empêcheraient les sociétés de fonctionner en absence de mécanismes, et que l'évolution résulte de la dialectique entre ces contradictions. Les divisions au sein de l'anthropologie marxiste s'assimilent au débat entre les deux écoles dont je viens de parler; il y a des marxistes qui se fient presque entièrement à la détermination directe des superstructures à partir de l'infrastructure - et qui en conséquence n'ont pas besoin des analyses sémiotiques ou structurales approfondies - et il y a aussi des marxistes qui se font une idée beaucoup plus nuancées de la détermination.

Toutefois, c'est cette école marxiste qui a formulé le défi le plus grave aux anthropologues. Terray, par exemple, veut que l'anthropologie sociale devienne une partie spéciale du matérialisme historique, c'est-à-dire celle où le mode de production capitaliste est absent et où collaboreraient ethnologues et historiens (1969: 173). Une telle collaboration pourrait bien soulever, comme l'a fait remarquer Raymond Firth (1975: 48), des problèmes de délimitation et de structures académiques. Plus précisément, quelle serait la place de l'ethnologie dans le cadre du matérialisme historique? Terray s'exprime sur cette question dans une phrase qui demeure ambiguë dans sa traduction anglaise (et le texte en français est toujours inédit):

*"We have only one de facto if not de jure means of convincing our interlocutors that the ambitions of historical materialism are legitimate: effectively to put it to the test in concrete cases..."* (1975: 85)

Evidemment le travail accordé aux ethnologues, c'est de faire la preuve que le matérialisme historique peut "légitimement" s'appliquer aux sociétés précapitalistes. Terray reconnaît que dans la pratique, (de facto) le monde scientifique (dans une société capitaliste?) n'accepterait pas une analyse marxiste des sociétés précapitalistes en l'absence d'une telle preuve. Mais

la phrase "*if not*" en anglais, est ambiguë: elle peut signifier "la méthode de l'expérience spécifique est nécessaire *de facto* et probablement aussi *de jure*". Alors, quel sera le travail des ethnologues: de faire des recherches sur des cas spécifiques parce que cela sera utile *de facto*, c'est-à-dire pour convaincre les "incrédules" ("*unbelievers*"); ou est-ce qu'on peut raisonnablement (*de jure*) faire des expériences sur les cas spécifiques?

Je ne crois vraiment pas qu'on pourrait réduire une anthropologie marxiste à une propagande menée par les ethnologues pour convaincre les incroyants. Il s'agit plutôt d'une pratique valide de rendre intelligibles les sociétés précapitalistes, et cette intelligibilité ne se produit que dans le contexte des sociétés spécifiques, c'est-à-dire des problèmes proprement ethnologiques. Mais évidemment Terray ne partage pas, ou ne partage pas entièrement, une telle idée de l'ethnologie.

On voit bien que tout cela est inquiétant, même si l'article de Terray est, après cet exorde, impeccablement scientifique. Il nous donne même, dans sa péroraison, une raison très acceptable pour faire ses recherches sur le royaume de Gyaman: c'était pour comprendre pourquoi l'opposition des groupes dominés ne se transformait pas en un conflit largement répandu et manifeste. Voilà alors une question valide, pour les croyants ainsi que pour les incroyants. Terray répond à cette question sur deux niveaux: 1) le niveau économique; 2) le niveau politique et idéologique. Il insiste qu'on ne doit pas réduire l'analyse marxiste à une démonstration des ressemblances, mais qu'elle doit rendre compte aussi des différences particulières entre les formes sociales, c'est-à-dire de leur "essence singulière".

Dans cette formulation des buts de l'anthropologie, le concept de classe (en soi et pour soi), utilisé par Terray, ne se substitue pas aux concepts traditionnels mais s'ajoute à eux. Les objectifs de Terray satisfes-

raient aux besoins des sémiologues/structuralistes (sur les plans de l'idéologie et de la parenté) mais aussi en principe aux besoins des "écologues culturels" (parce que le cadre théorique est évolutionniste), même si la typologie des modes de production ne se fonde plus sur un principe technologique de classification; Terray parle maintenant des modes de production "lignager" et "esclavagiste".

## 2. L'ANALYSE MARXISTE

Le livre "*Marxist analyses and Social Anthropology*"<sup>4</sup> publié par la prestigieuse ASA de l'Angleterre, marque un développement professionnel de quelque importance: sans doute l'ancien régime de l'anthropologie anglaise est loin d'accepter la terminologie et les modèles osés des anthropologues marxistes, mais ils ont tout de même fini par les accepter formellement comme des collègues. Le livre contient même un article de Raymond Firth qui continue à défendre une méthodologie fondamentalement empiriste, mais qui veut bien accepter "au sein de notre science" une série importante d'hypothèses de Marx sur le même niveau que "par exemple, les théories de Durkheim et de Max Weber". C'est-à-dire, il a élevé Marx au rang des ancêtres principaux de l'anthropologie ce qui signifie, dans le symbolisme des rites universitaires en Angleterre, que tout anthropologue qui voudra pourra désormais utiliser Marx sans crainte d'ostracisme. Il faut faire remarquer que l'article de Firth a paru d'abord dans un petit livre<sup>5</sup> publié par Oxford University Press. On l'a repris pour "*Marxist analyses*" parce que plusieurs des auteurs de ce livre poursuivent une sorte de dialogue avec Raymond Firth.

Le livre n'est toutefois pas très anglais d'origine. Godelier et Terray ont écrit leurs articles en français (on les a traduits), Bloch est français d'origine, Feuchtwang est né en Allemagne, Friedman et Khan sont des Américains... L'anthropologie marxiste est donc une fleur exotique qu'on a commencé à cultiver dans un jardin à Londres.

On ne s'est évidemment pas inspiré directement de Lévi-Strauss mais, comme l'explique Bloch, plutôt de Godelier, de Terray, de Meillassoux, d'Althusser, de Balibar. On cite les oeuvres de Marx; on déduit ses modèles de la théorie marxiste.

L'article de Godelier reprend ses idées de longue date, toutefois peu connues en Angleterre. Il y ajoute une analyse très intéressante de la démographie des sociétés aborigènes en Australie et une polémique sur les termes "mode de production" et "classe". Cette attaque vise principalement Terray (1969), mais Terray a corrigé ses idées sans attendre les conseils de Godelier, après quoi les différences théoriques entre les deux restent aussi fondamentales qu'auparavant. Godelier s'opposerait toujours à l'idée défendue par Terray que le mode de production "lignager" peut s'analyser comme une société de "classes d'âge" où les jeunes seraient exploités par les vieillards.

Si l'on compare les données néo-guinéennes de Godelier aux données africaines de Terray, on comprend très bien qu'ils ne se mettront pas facilement en accord. J'expliquerai par la suite pourquoi nous devons légèrement modifier la théorie de Terray si l'on veut l'appliquer aux données mélanésien-nes. Cependant, je veux faire remarquer que cette théorie convient fort bien aux faits du royaume Abron, une société complexe comprenant i.e. la tribu kulango, qui aurait un mode de production "lignager" et les Dioula, dont le mode de production serait "esclavagiste".

Signalons que ces sociétés utilisent, toutes les deux, des esclaves. Dans le mode de production "lignager", on traite ces esclaves d'après le modèle de l'exploitation des jeunes par les vieillards. Dans le mode de production "esclavagiste" on les exploite plutôt comme du bétail. L'idéologie, les moeurs, même les lois regardant les esclaves sont très différentes dans ces deux groupes. Evidemment, le concept de "sociétés de classes" est

assez utile pour l'analyse des faits abron, parce que ce concept nous aide à comprendre la gestion des esclaves chez les Kulango. On pourrait bien analyser l'esclavage polynésien par la méthode proposée par Terray.

En Mélanésie, toutefois, des problèmes se soulèvent. Dans une société où les anciens (qui ne travaillent presque plus) ne reçoivent que le minimum dont ils ont besoin pour survivre, ils ne contrôlent que d'une façon très nominale les ressources naturelles; ils sont presque séparés des moyens de la production. Deuxièmement, même si les anciens ne sont pas, en règle générale, à même d'exploiter les jeunes dans beaucoup de sociétés mélanésiennes, il peut très bien y avoir une exploitation systématique qui se borne à quelques individus très puissants ou très humbles. Une telle situation, loin d'être idiosyncratique, pourrait aussi bien se déterminer structurellement. Je me demande si le concept de "société de classe" aiderait beaucoup à l'analyse de ces formes sociales. On accepterait toutefois volontiers le modèle de Terray de types de classe possibles (p. 88) qui le protège, sur le plan théorique, contre les attaques de Godelier, en tant que la question à savoir si une société donnée est, ou n'est pas, une société de classes se réduit à une question empirique. On pourrait regarder les vieillards de quelques sociétés mélanésiennes comme des "classes secondaires" qui sont théoriquement indépendantes des relations d'exploitation.

Dans les oeuvres de Godelier, Feuchtwang, Terray (sur le mode de production lignager) et de Friedman, on retrouve beaucoup de modèles d'inspiration structuraliste. Mais ces modèles s'insèrent toujours dans un cadre diachronique et dialectique. Terray et Friedman qui ont utilisé une méthode structuraliste pour analyser les systèmes de parenté y ajoutent une dimension verticale et plus complexe. Kahn et Bloch n'ont pas utilisé de modèles structuralistes dans ce livre, à moins qu'on n'admette que la méthode comparative de Bloch est transformationnelle et semble s'inspirer, du moins indirectement, de Lévi-Strauss.



On retrouve l'inspiration de l'école de l'écologie culturelle chez Godelier, Kahn, Friedman, Bloch. Les analyses de Friedman et Kahn mettent à jour des phénomènes cycliques directement attribuables aux contraintes des écosystèmes. J'y reviendrai. L'article de Friedman nous montre aussi comment une analyse "écologique" et "marxiste" peut rendre compte des superstructures. La superstructure, dans l'oeuvre de Friedman n'est jamais un épiphénomène, mais elle fonctionne comme une catalytique sans laquelle la totalisation serait impossible.

### 3. FORME SOCIALE; MODE DE PRODUCTION

Le problème de l'analyse marxiste est toujours dans l'esprit des auteurs de ce volume; c'est Terray qui y a accordé la discussion la plus approfondie. L'unité analytique principale c'est le mode de production dont on fera l'analyse à partir des contradictions entre les classes s'il y en a. Si les classes manquent dans une société, comment l'analyser? Terray ne dit rien au sujet de ce problème, mais nous y reviendrons.

Mais comme l'admet Terray ce modèle ne correspond généralement pas à une réalité empirique, où il faut s'attendre à une pluralité de modes de production, qui font tous partie d'un système qu'il appelle la forme sociale. Evidemment il faut rendre compte du système total avant de construire les modèles des "modes de production" spécifiques qui existent dans une forme sociale. Terray n'explique pas comment cela sera possible, mais il le démontre dans un exemple: le royaume Abron du Gyaman.

Je ne veux reprendre ici qu'un seul exemple des méthodes utilisées par Terray. Dans une analyse du royaume Abron fondée sur l'hypothèse de deux modes de production lignager et esclavagiste, il reconnaît toutefois qu'on trouvera des esclaves dans tous les deux. De quel droit peut-on alors qualifier l'un de ces modes de production comme "esclavagiste" mais pas l'autre?

On ne pourrait fonder une telle distinction sur une différence entre les forces de production mises en oeuvre, car sur ce plan les données sont plutôt indécisives. L'écart entre ces deux modes de production s'établit nettement sur le plan des relations de production, c'est-à-dire les relations propriétaires/esclaves qui, dans le mode de production "lignager" s'assimilent étroitement aux relations aînés/cadets ou pères/fils parmi les hommes libres, tandis que ces relations s'assimilent plutôt aux relations hommes/bétail dans le mode de production marchand ou esclavagiste. Il faut ajouter que dans le mode de production esclavagiste, ce sont les esclaves qui constituent le moyen de production principal, tandis que dans le mode de production lignager le moyen principal c'est la succession aux droits fonciers.

L'analyse de Terray comprend les relations ainsi que les moyens de production. Pour établir ces relations il a besoin des données idéologiques, c'est-à-dire des idées qu'on se fait au sujet des esclaves dans ces deux modes de production. Sans ces données idéologiques on ne pourrait qu'établir un écart statistique entre les deux systèmes, un écart qui ne suffirait pas à construire un modèle de forme sociale des Abron comme deux modes de production. Terray a donc besoin d'une analyse sémiotique (le "sens" des énoncés et des conduites sous-jacents aux relations de productions) tout aussi bien que d'une analyse économique. Dans l'oeuvre de Friedman l'analyse sémiotique de l'idéologie katchin est essentielle à la reconstruction de modes de production *gumsa* parce qu'elle résout la contradiction apparente entre le système de mariage et les forces démographiques et écologiques sous-jacents au développement éventuel d'un système féodal.

On retrouve la même tendance sémiotique-écologique dans une analyse de Godelier de deux modes de production des trappeurs au Labrador<sup>6</sup>. Il s'agit d'un mode de production familial des Indiens Montagnais-Naskapi et d'un mode de production capitaliste des trappeurs blancs, qui laissent leurs familles aux postes pendant l'hiver. Dans ce cas, Godelier distingue les deux modes

de production même si la pratique strictement économique, y compris la technologie, est identique chez les Indiens et les Blancs. La composition différente des groupes de chasse, indiens et blancs, s'explique par l'analyse sémiotique des deux idéologies. Ce n'est qu'à partir de cette différence idéologique que Godelier est à même de montrer qu'il s'agit dans ce cas de deux modes de production différents.

Le problème d'une telle analyse n'est pas strictement d'établir que le mode de production indien est rationnel, fonctionnel, etc., ni seulement d'expliquer à quoi sert la pratique indienne. Il s'agit d'établir la relation entre les deux modes de production - le mode dominant et le mode dominé. C'est en effet le mode dominé qui est le plus efficace pour l'exploitation continue des ressources animales tandis que le mode capitaliste est prédateur et destructif. Il y a donc deux modes de rationalité. La rationalité du mode de production indien ne s'établit qu'à partir d'une analyse de l'idéologie indienne sur les plans social (la famille), écologique (les ressources animales) et religieux (le lien entre la famille et les ressources animales). On s'aperçoit que le plan religieux, loin d'être un épiphénomène, est essentiel ici à l'analyse parce que la rationalité du système ne s'appuie pas seulement sur les plans social et économique, mais précisément sur le lien conçu entre ces deux plans.

Dans le recueil "*Marxist Analyses*" l'oeuvre qui s'approche le plus de l'écologie culturelle, c'est l'article de Kahn sur les forgerons minangkabau. Nous disposons déjà d'une excellente analyse de la société minangkabau (celle de Josselin de Jong) et de quelques indications de l'histoire politique récente de tribu. Une totalisation des forces qui jouent dans cette forme sociale ne serait possible sans évoquer la structure matrilineaire qui domine l'organisation locale, la contradiction entre celle-ci et les structures musulmanes et celle qui existe entre la tribu et l'organisation nationale qui a appuyé alternativement les forces matrilineaires et les forces musulmanes, et ce conflit a résulté au développement d'un parti communiste qui a

voulu dépasser les contradictions antérieures. Le parti communiste du Minangkabau a été une des victimes principales du génocide des années 1965-66, et on continue à emprisonner les communistes qui ont survécu à ce massacre.

Je crois que les faits qui concernent le système de parenté et le système politique sont d'une extrême importance d'un point de vue anthropologique. Je ne nierais pas la valeur de l'oeuvre de Kahn, mais si nous prenons son oeuvre comme notre modèle théorique pour les recherches que nous avons en vue, nous négligerons beaucoup de problèmes essentiels, si on peut qualifier d' "essentiel" l'intelligibilité d'une forme sociale.

#### 4. LE PROBLEME DES CYCLES

La coexistence de plusieurs modes de production au sein d'une seule forme sociale soulève la question: comment peut-on analyser la reproduction de ces modes de production? Sans doute la reproduction d'un mode de production est linéaire s'il n'y a qu'un seul mode de production dans une forme sociale, mais s'il y en a plusieurs et si l'on peut établir qu'un de ces modes de production est "dominant" à un temps donné, il ne s'ensuit pas que le mode dominant détruira le mode dominé par un simple procès d'étouffement linéaire. Au contraire on trouvera dans le livre de Bloch deux cas où ce procès était cyclique et où la domination passe périodiquement d'un mode de production à l'autre. Ce sont les cas minangkabau analysés par Kahn et le cas Katchin analysé par Friedman. On peut toutefois construire aussi un modèle à plus longue échelle où un mode de production nouveau s'élève finissant par vaincre les deux autres. Ce processus se manifeste dans l'oeuvre de Friedman où le mode de production féodal détruit le système *gumbea* ainsi que *gumlao*. Dans le cas de Kahn, la culture familiale du riz ainsi que l'artisanat des forgerons étaient en dominance successivement mais le mode de production capitaliste les domine tous les deux. On ne pourrait expliquer l'alternation de l'hégémonie du riz et de l'acier que par des fluc-

tuations des prix résultant des contraintes dans le mode de production des paysans. Mais en outre, le mode de production capitaliste international contrôlait les prix de la ferronnerie minangkabau. Le capitalisme ne succéda donc à un seul mode de production antérieur mais à l'alternance de deux modes de production qui étaient instables.

Un article de Claudine Vidal, "De la contradiction sauvage"<sup>7</sup>, fait l'analyse d'une alternance semblable entre les agriculteurs et les paysans du Rwanda. Il s'agit de deux systèmes qui s'opposent politiquement, économiquement et juridiquement, et qui se justifient à l'aide de deux idéologies et de deux traditions mythiques. L'analyse structurale de l'auteur, loin d'opposer les deux systèmes dans un dualisme inerte, construit un modèle hélicoïde où les deux systèmes alternativement en dominance deviennent à chaque fois plus complexes. L'auteur démontre que les lois sousjacentes à ce modèle sont en principe les mêmes que celles proposées par Mao Tse Tung dans son essai "De la contradiction".

Dans un tel modèle, les forces de l'histoire sont toujours au côté du système dominé, et s'opposent toujours à ce même système une fois que celui-ci est devenu le système dominant. Il se dégage un processus évolutionnaire, de changement irréversible, qui s'exprime à travers de l'alternation et de la répétition apparentes. Il faut reconnaître que les deux systèmes alternants n'épuisent jamais la réalité de la situation en question parce que la contradiction se résoudra tôt ou tard par une synthèse nouvelle, c'est-à-dire un mode de production nouveau.

Ce modèle peut être utile dans une situation, comme on en trouve beaucoup dans le monde contemporain, où s'opposent un système capitaliste et pré-capitaliste, et où un modèle par trop linéaire pourrait surestimer la stabilité du mode de production capitaliste.

Dans cette perspective, il faut reconnaître qu'une idéologie ou un mode de production qui a survécu très longtemps sans dominer une forme sociale, peut très bien finir par la dominer dans les retours de la fortune, ou, ce qui se produit plus fréquemment, finir par se rétablir au sein d'un mode de production nouveau.

## 5. LE PROBLEME DE L'ANALYSE

Même si nous avons quelques exemples d'analyses marxistes en anthropologie, il y a toujours beaucoup de difficultés élémentaires à résoudre. Comment établir les "modes de production" dans une société donnée? Dans les schèmes naïvement évolutionnistes, ces modes de production s'accordaient tout simplement aux stades de l'évolution technologique qu'on supposait nécessairement liés aux stades d'évolution sociale et politique. Mais si un mode de production est synonyme de "relation d'exploitation", il ya autant de modes de production que de structures sociales. Pour les sociétés précapitalistes, nous risquerions de perdre de vue tout le principe comparatif: par exemple, le type de société nommé "lignagère" par Terray n'existe évidemment pas en Nouvelle Guinée où le mode de production se reproduit peut-être par le principe de la "patrifiliation", mais certainement pas par un principe de "lignages".

Le modèle de Terray nous oblige à dire quelle est la "relation d'exploitation" de chaque mode de production. Or, dans l'analyse des sociétés néo-guinéennes, on en trouve beaucoup. D'abord entre les générations, comme dans l'oeuvre de Terray; ensuite entre le donneur et le preneur de la femme - exploitation entre affins; entre l'emprunteur et le prêteur de la fiancée; entre les habitants et les immigrants; entre l'homme commun et le "gérant"; finalement entre les sexes. Tandis que ce modèle corrige quelques erreurs critiquées par les lecteurs du "Marxisme devant les sociétés primitives" (1969),

le nombre de classes qu'on devrait signaler chez les Néo-Guinéens est assez élevé, et tournerait la tête de tout ethnographe voulant utiliser ce modèle.

Le modèle de Godelier (1974) gênerait le chercheur qui voudrait déterminer quel serait, dans une société donnée, le rapport social dominant. On apprend qu'à Athènes au 5e siècle avant Jésus-Christ c'étaient les rapports politiques, en Assur c'étaient les rapports commerciaux tandis que pour les aborigènes c'étaient les relations de parenté. Pourquoi? Parce que les rapports de parenté entre les groupes et entre les individus servent de cadre au contrôle du territoire et des ressources naturelles, à l'organisation du procès de travail fondé sur la division des sexes et des générations et à la redistribution des produits (p. 33).

Dans le cas néo-guinéen on pourrait bien en dire autant et déclarer que les rapports de parenté sont dominants, mais encore on pourrait dire aussi bien que le principe de résidence l'emporte souvent sur le principe de la parenté quand il s'agit du contrôle du territoire et des ressources naturelles; en outre, le principe de l'échange s'est souvent avéré dominant par des anthropologues très subtils, tandis que Jan Power, dans une étude remarquable d'inspiration structuraliste, a proposé que dans toute société néo-guinéenne il y ait, en principe, plusieurs principes dominants, mais le poids relatif de chaque principe au sein de la forme sociale n'est pas le même pour toutes ces sociétés; au contraire, on pourrait les classer selon le poids relatif accordé par chaque société à chacun de ces principes dominants.<sup>8</sup>

On pourrait se demander si l'analyse marxiste est à même d'éliminer les complexités relevées par Power. Je ne le crois pas probable, car on trouvera dans cette aire culturelle beaucoup de diversité écologique, démographique et historique. J'espère vivement que l'anthropologie marxiste sera à même de définir le concept de "mode de production" sans abandonner l'analyse de la diversité culturelle dans le monde. M. Terray a déclaré qu'il partage

cet objectif (1975: 133). Je me demande si on pourrait établir les modes de production en Mélanésie, par exemple, sans recourir aux simplifications excessives ou aux combinatoires structuralistes ou (la pire de toutes les possibilités) aux particularismes phénoménologiques.

Même si l'on voulait bien exprimer le mode de production mélanésien par une combinatoire dans le sens de Power, cela ne résoudrait pas le problème épineux des superstructures régionales. Il s'agit d'ensembles plus vastes qu'on retrouve au-dessous d'une fragmentation extrême des unités politiques observables. Le principe de cohésion de ces ensembles est parfois linguistique, souvent religieux et toujours commercial. Dans un cas très intéressant recherché par Barth<sup>9</sup> un groupe de tribus très dispersées partageaient un centre de culte où des initiations secrètes se pratiquaient à longs intervalles. Au sein de ces ensembles il y a une pratique presque régulière de migration des groupes et des individus. Comme l'a montré très bien Watson<sup>10</sup>, cette pratique migratoire fait partie intégrante même de l'organisation sociale. On peut l'expliquer partiellement par des causes démographiques, mais dans beaucoup de cas il s'agit d'un changement de personnel plutôt que d'une correction d'un surcroît ou d'un manque de population.

Evidemment, il y a un lien systématique entre cette pratique de migration et les formes d'organisation au sein d'un "système polyethnique" (pour reprendre le terme de Barth). Dans la perspective d'une anthropologie marxiste (mais même indépendamment de la théorie marxiste), on pourrait expliquer la pratique migratoire, comme je l'ai fait pendant une réunion récente de l'AAA<sup>11</sup>, comme un mécanisme empêchant les hiérarchies permanentes de se former au sein des formes sociales de la Nouvelle Guinée.



Il s'ensuivrait que le travail organisatoire, si peu soit-il, exigé par le système polyethnique fait partie du mode de production de cette forme sociale. Il s'ensuivrait que le mode de production serait en principe régional plutôt que villageois, mais alors le problème d'établir une taxonomie mondiale des modes de production s'empirerait encore.

On pourrait résoudre ce problème si l'on voulait développer davantage les idées sur la "société sans classes", une catégorie admise par Terray (1975) ainsi que de Godelier. Le cas de la Nouvelle Guinée nous ferait croire que l'absence des classes n'est pas une simple donnée, qui se placerait quelque part sur une échelle évolutionnaire, mais que cette absence est elle-même une pratique, une production, qui s'effectue seulement si la société contrôle le développement "naturel" des hiérarchies. Ce développement "naturel", proposé d'abord par Rousseau, servirait même à l'anthropologie marxiste. Je ne disputerai pas que le développement des hiérarchies n'est pas écologiquement possible en Nouvelle Guinée. Toutefois, même l'absence des hiérarchies exige une production qui empêcherait leur développement. Une telle production empêcherait un système écologiquement mal adapté de se former; elle serait donc impeccablement rationnelle. L'absence des classes ne manquerait donc pas d'une vraie dialectique et la dialectique serait universelle même si les classes étaient absentes ou difficiles à isoler analytiquement.

LISTE DES REFERENCES

1. "Semiotics and Culture", sous presse. (T. Sebeok, ed., Indiana University Press).
2. "Folkloristics and Anthropology", sous presse (*Semiotica*).
3. "Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement", *Inform. Sc. Soc.* 13 (6), 1974, p. 51.
4. ed. Maurice Bloch, *ASA Studies 2*, Londres, Malaby Press, 1975.
5. Inaugural Radcliffe-Brown Lecture in *Social Anthropology*, Oxford University Press, Londres, 1972.
6. Ibid., pp 46-47.
7. *L'Homme*, XIV (364), pp 5-58 (1974).
8. "Towards a configurational Approach to Society and Culture in New Guinea", *Journal of the Polynesian Society*, 75: 267-286, 1966.
9. "Tribes and Intertribal Relations in the Fly Headwaters", *Oceania*, XLI: 171-191, 1971.
10. "Society as Organised Flow", *Southwestern Journal of Anthropology*, 26: 107-124 (1970). Pour les implications structurales de ce principe de mobilité, voir E.G. Schwimmer, "Alternance de l'échange restreint et de l'échange généralisé dans le système matrimonial orokaiva", *L'Homme* X (4): 5-34.
11. "Migration as Praxis", lu pendant la réunion à Mexico, séance 806.