

Existe-t-il un mode de production " fourrageur " ?

Richard B. Lee

Volume 4, Number 3, 1980

Chasses et collectes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000977ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000977ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

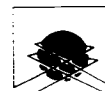
[Explore this journal](#)

Cite this article

Lee, R. B. (1980). Existe-t-il un mode de production " fourrageur " ?
Anthropologie et Sociétés, 4(3), 59–74. <https://doi.org/10.7202/000977ar>

EXISTE-T-IL UN MODE DE PRODUCTION « FOURRAGEUR » ?*

Richard B. Lee
Université de Toronto



Cet exposé est un essai d'application de la théorie marxiste du matérialisme historique aux sociétés sans classe étudiées par les anthropologues. Nous le savons, l'objectif principal de l'œuvre de Marx était l'analyse du mode de production capitaliste. Pourtant, Marx et Engels ont aussi défini d'autres modes de production : féodal, antique et asiatique, qui réfèrent respectivement aux sociétés de l'Europe médiévale, aux sociétés classiques basées sur l'esclavage en Grèce et à Rome et, principalement, aux sociétés traditionnelles de l'Inde et de la Chine.

Marx a toutefois peu dit des sociétés sans état et sans classes d'Afrique, d'Amérique du Nord, du Pacifique et d'ailleurs, se limitant à les regrouper toutes sous l'étiquette « Communisme Primitif » ou « Communalisme primitif ». Marx n'a laissé qu'une simple esquisse des propriétés de ce type de sociétés. Rien dans son œuvre ne nous dit si elles comprenaient un, deux ou plusieurs modes de production distincts, ou même si elles constituaient en fait un mode de production. Dans la préface de sa « Contribution à la critique de l'économie politique » (1859) où Marx donne une liste de tous les modes de production, il ne fait aucune mention du Communisme Primitif.

Cette lacune a conduit l'anthropologie moderne à des spéculations intéressantes. L'anthropologie marxiste a connu une prolifération de modèles et de théories au sujet de la nature de ces sociétés primitives. Il y a profusion d'appellations et les modes de production naissent de partout : nous avons le mode de production lignager, le mode de production domestique, le

* « Fourrageur : Fig. & Lit.: 'celui qui prend son bien çà et là' ». (Grand Larousse de la Langue Française en 7 volumes, 1971).

¹ Des versions antérieures de cet exposé ont été présentées à l'Université de Toronto, à l'Université Western Ontario et à l'Université Laval. L'auteur désire remercier les étudiants et les professeurs de ces institutions pour leurs commentaires et critiques fort utiles.

mode de production régi par les liens de parenté, etc. Quelques-uns ont même choisi une base géographique et parlent du mode de production africain, du mode de production océanique, et ainsi de suite.

Cela va même plus loin : nous trouvons quelques anthropologues qui parlent d'Africains pratiquant un mode de production le matin, et un autre en après-midi.

Cette confusion a attiré la critique des non-marxistes, pour qui le concept même de « mode de production », d'abord formulé pour rendre compte de sociétés à classes et en particulier de la société capitaliste, n'est tout simplement pas applicable aux sociétés sans classes et sans état étudiées par les anthropologues.

Au contraire, la position que j'entend défendre ici se résume à affirmer que le concept de mode de production est applicable aux sociétés de bandes comme aux sociétés tribales et qu'il peut ainsi fournir un rectificatif utile aux théories courantes en anthropologie économique. De plus, il me semble que le nombre de modes de production dans les sociétés sans classe et sans état n'est pas illimité, et même probablement plutôt restreint; j'essaierai, en conclusion, d'en indiquer le nombre et de suggérer leurs meilleures désignations.

Il me faudra d'abord définir ce concept marxiste de mode de production et expliquer les raisons pour lesquelles je le considère utile en anthropologie économique. En second lieu, je porterai attention au mode de production « fourrageur » et à ses propriétés particulières; cette discussion sur les propriétés spécifiques soulève la question supplémentaire de la logique interne de ce mode de production, et plus spécifiquement de l'articulation interne des forces de production et des rapports de production.

Cette discussion sera illustrée par l'étude d'un cas tiré de ma propre recherche chez les !Kung San du Botswana. Enfin, je conclurai sur une esquisse provisoire des modes de production dans les sociétés sans classes en général en offrant un compte-rendu expérimental de leurs rapports logiques et historiques.

☐ Définition du mode de production

Hindess et Hirst, dans leur *Modes de Production pré-Capitalistes*, définissent un mode de production comme « une combinaison articulée de rapports et de forces de production structurée par la dominance des rapports de production » (1975: 10-11).

Avant d'adopter cette définition, il nous faut d'abord préciser ce que nous entendons par « forces de production » et « rapports de production ».

Les forces de production se composent essentiellement de trois éléments : premièrement, les outils utilisés pour obtenir la nourriture et tout ce qui est nécessaire à la vie; deuxièmement, la force de travail – puissance musculaire dans le cas des sociétés pré-industrielles – et le savoir humain, qui est également une force productive; troisièmement, le sol lui-même, l’environnement et les ressources qu’il offre à l’exploitation.

Les rapports de production sont plus difficiles à saisir. Une manière de présenter les choses serait de dire que les rapports de production sont les rapports de propriété qui définissent le droit des individus aux outils, au travail, au sol et à ses ressources. Les rapports de production sont dans leur essence un schème conceptuel de la propriété : qui possède quoi ? qui a des droits sur quoi ? qui a le droit d’exiger du travail de quelqu’un ?

À la suite de ces définitions, quelques remarques générales semblent nécessaires pour éviter les malentendus. Tout d’abord, un mode de production n’est pas un mode de subsistance. Par exemple, chasser et cueillir ne constituent pas, en eux-mêmes, un mode de production : ces deux activités sont simplement des techniques productives, ou, mis ensemble, un système de production. Un *mode* de production doit inclure des variables politiques aussi bien que des variables économiques. Les questions « qui possède quoi ? » et « qui partage avec qui ? » sont des questions politiques. Par ailleurs, le concept marxiste de mode de production est un concept matérialiste, axé vers l’influence déterminante des conditions concrètes de l’existence. Mais ce concept n’est pas matérialiste au sens mécaniste du terme. Un modèle mécaniquement matérialiste serait un modèle qui dirait : « Là où il y a de fortes précipitations, il y aura un certain type de chasse et de cueillette ». « Là où on trouve des mammifères marins, on peut prédire le système de production ou même le type de mode de production ». Dans une analyse matérialiste dialectique, par contraste, les déterminismes vont dans les deux directions. Dans certains cas, à certains moments, les rapports de production, qui expriment la conscience des individus, seront plus importants pour structurer la société que les rapports matériels. C’est ce que Hindess et Hirst veulent dire lorsqu’ils parlent de la domination des rapports de production. Nous reviendrons plus loin sur ce point, en traitant de la dialectique.

Après avoir donné cette brève définition du mode de production, nous devons nous demander pourquoi conserver ce concept, développé par Marx au milieu du siècle dernier, et comment nous est-il encore utile en anthropologie aujourd’hui.

Je répondrai que le mode de production a le grand avantage de délivrer l’anthropologie économique des erreurs jumelles du matérialisme mécaniste et du relativisme culturel. Pour le matérialisme mécaniste, la base économique détermine la superstructure : il y a correspondance univoque entre les facteurs économiques et la structure sociale. C’est le point de vue défendu

aujourd'hui par Marvin Harris (1977, 1979). D'un autre côté, le relativisme culturel propose que l'économie est tout ce que les indigènes disent être économie. L'économie peut donc être n'importe quoi, tout ce qu'en disent les indigènes. Cette position relativiste culturelle extrême a récemment été adoptée par Marshall Sahlins (1976).

Il me semble qu'aussi longtemps que l'idéologie bourgeoise sera dominante dans nos universités, ces deux types de sophisme continueront à se reproduire d'eux-mêmes et spontanément.

Ce que le concept de mode de production réussit, tout simplement, c'est de ramener le rapport de propriété, ou la « connexion de propriété » dirait Marx, à la base économique, aux données essentielles de la culture. Exprimé autrement, le concept place la politique au sein de la base économique et définit par là même un mode d'articulation entre base et superstructure. Nous explorerons ce mode d'articulation de façon plus détaillée dans un instant.

▣ Le mode de production « fourrageur »

On pourrait aller jusqu'à prétendre qu'il n'existe pas en fait de mode de production de chasse et de cueillette. Puisque les chasseurs et les cueilleurs ramassent les produits sauvages, ils ne « produisent » pas vraiment de nourriture, mais vivent simplement des fruits de la nature. C'est cette impression qui a probablement influencé quelques analystes marxistes à décrire les chasseurs comme menant une existence précaire.

Ernst Mandel, par exemple, affirme dans sa *Théorie économique marxiste* :

S'il est admis que l'homme existe depuis un million d'années, au moins 980,000 ans de cette période se sont passés dans des conditions d'extrême pauvreté. La famine constituait une menace permanente à la survie de l'espèce. La production moyenne de nourriture ne suffisait pas à couvrir les besoins moyens de consommation.

1962: 25

Pourtant, la plupart des études récentes montre que les chasseurs sont en fait bien nourris et jouissent d'abondantes périodes de loisir (Lee et DeVore 1968; Sahlins 1969, 1972; Beaucage 1976). À l'exception des régions aux latitudes arctiques et sub-arctiques, la famine est rare ou inconnue. La raison de cette « abondance » vient de ce que, bien que nous appelions ces gens des chasseurs, ils se nourrissent surtout, non pas de viandes, mais d'aliments végétaux, de poissons et de coquillages, tous souvent très abondants (Lee 1968:4). Les plantes du genre noix, baies, racines, oignons et graines sauvages abondent, et sont en plus relativement stables et faciles à cueillir. Le gibier par contre est souvent rare, peu fiable, et difficile à

attraper. Sauf dans les latitudes élevées où les aliments végétaux sont inexistant, le gibier est partout d'importance secondaire par rapport aux plantes, coquillages et poissons dans l'alimentation des chasseurs-cueilleurs. À cause de cette sécurité de vie basée sur une stratégie intelligente pour assurer la subsistance, je préfère parler de mode de production plutôt que de réduire, comme le fait Meillassoux (1967: 192s), la chasse et la cueillette à un « mode d'exploitation du sol ».

Voyons maintenant les caractéristiques essentielles de ce mode de production. D'abord, une grande partie de la reproduction des moyens de survie est tout simplement laissée à la nature. Alors que les agriculteurs et les éleveurs façonnent la nature afin de l'aider à se renouveler comme ils le désirent, les chasseurs-cueilleurs prennent la nature pour acquise, sans vraiment la transformer. De là découlent plusieurs aspects très importants de leur mode de production. Les chasseurs, plus que tout autre type de société, doivent adapter leur organisation sociale aux voies offertes par la nature. Avant tout, ils doivent être mobiles et couvrir un territoire souvent vaste afin de trouver suffisamment de nourriture. Deuxièmement, l'environnement détermine les limites supérieures de la taille du groupe humain. Troisièmement, à cause des variations annuelles et régionales des ressources, la structure des groupes des chasseurs-cueilleurs doit être suffisamment souple pour s'adapter rapidement aux changements. Quatrièmement, le besoin de se déplacer fréquemment fixe une limite à la quantité de biens matériels que toute famille peut posséder. Enfin, malgré une diversité d'idéologies sur la propriété du sol, tous les chasseurs ont mis au point des règles sophistiquées garantissant l'accès réciproque aux ressources.

Par ailleurs, la division sexuelle du travail est pratiquement universelle : les hommes chassent et font parfois la collecte, les femmes collectent surtout et chassent occasionnellement; dans plusieurs cas, les deux sexes font la pêche et ramassent les coquillages. Sans égard pour cette division du travail, le processus productif réel peut être individuel *ou* coopératif : les hommes peuvent chasser seuls ou en groupes, les femmes peuvent collecter seules ou en compagnie d'autres femmes.

C'est dans la distribution et la consommation des ressources que le collectivisme apparaît clairement comme une caractéristique importante de ce mode de production. La nourriture n'est jamais consommée isolément par une famille, mais est toujours partagée entre tous les membres du groupe ou de la « bande » (30 membres ou plus). Bien que chaque jour seulement une partie des producteurs physiquement aptes vont en quête de nourriture, le produit quotidien de viandes, fruits et légumes est partagé de façon à ce que chaque membre du camp reçoive une portion équitable. La bande de chasseurs, ou camp, est une unité de partage, et quand le partage ne fonctionne plus, le camp cesse d'exister. Ce principe de réciprocité généralisé au sein du camp a été noté chez les chasseurs-cueilleurs de tous les continents et dans les environnements les plus divers (Sahlins 1965).

Par contre, dès que l'on considère la possession des forces productives, du sol, des outils et du travail lui-même, on voit apparaître une diversité nouvelle. Bien que la propriété privée du sol soit inconnue chez eux, le fait de considérer les chasseurs comme ne possédant aucun territoire est inexact. Dans certains cas, comme celui des Hazda de Tanzanie, n'importe qui peut camper où il veut sans aucune restriction (Woodburn 1968). Toutefois, il est plus courant que le territoire soit divisé en domaines ou « pays » utilisés en premier lieu, mais pas exclusivement, par une bande ou par un camp particulier; et qu'au sein de chaque camp, on trouve un individu ou groupe d'individus qui en sont considérés les « propriétaires ». Ces individus forment généralement un collectif, basé sur des liens de parenté, dont il faut obtenir la permission avant d'utiliser les ressources du domaine en question. Ce groupe parental peut être constitué de membres d'une lignée paternelle, comme en Australie (Turner 1974), mais le plus souvent il s'agit d'un groupe composite de propriétaires, parents par filiation masculine, féminine, ou par une combinaison des deux (Helm 1965; Damas 1963, 1969a, 1969b; Bicchieri 1972). Les femmes, tout autant que les hommes, peuvent faire partie de ce collectif de propriétaires du territoire.

Quels que soient les liens de parenté entre ces « propriétaires », leur droit sur le territoire est loin d'être exclusif. En fait, peu importe l'idéologie des droits territoriaux, on a observé que tous les groupes de chasseurs-cueilleurs permettent régulièrement des visites de la part d'autres groupes et se rendent eux-mêmes visiter des territoires étrangers. J'ai même l'impression que beaucoup de chasseurs-cueilleurs passent une plus grande partie de leur vie hors de leur « pays » natal qu'à l'intérieur de celui-ci.

Il serait aussi erroné de croire que les chasseurs ne connaissent pas la propriété individuelle. Si la terre et ses ressources sont possédées et utilisées de façon collective, les outils et autres biens matériels sont incontestablement la propriété de leur usager. Les biens non-périssables sont traités très différemment des aliments. La viande peut être distribuée dans le camp entier mais l'arc et la flèche qui ont permis de rapporter cette viande appartiennent au chasseur. Les biens matériels sont des articles importants de commerce et les systèmes d'échange sont un des moyens-clé de cimenter les relations sociales. Sans propriétaires, comment peut-il y avoir échange de cadeaux? Je devrais ici faire référence au modèle fort intéressant développé par Semyonov (1978) pour retracer l'évolution de ces formes primitives de partage. Quiconque observe le jeu de ces rapports sociaux constate l'importance cruciale que tiennent le partage et l'égalitarisme au sein de ce mode de production. Marx a dit, dans un de ses premiers écrits, que dans ce type de société, les travailleurs étaient les possédants, et les possédants travaillaient. C'était, pour lui, un exemple de travail non-aliéné (Marx 1965). Malgré les quelques désaccords que l'on pourrait avoir à l'égard de Marx et d'Engels, l'image moderne que nous avons des chasseurs-cueilleurs demeure conforme jusqu'à un certain point à leur notion de communisme primitif.

La nourriture est largement partagée, et le sol est possédé et utilisé de manière collective. La tentative de démontrer qu'il existe, chez les chasseurs-cueilleurs, une propriété privée de type capitaliste du territoire s'est avérée un échec retentissant. Au début de notre siècle, Frank Speck s'était rendu chez les Naskapi, au Labrador, et prétendait avoir trouvé un système très ancien de propriété privée individuelle du territoire (Speck 1915, 1918). Il utilisa cette « découverte » comme tremplin pour démontrer que le communisme primitif n'avait jamais vraiment existé. Eleanor Leacock, dans son œuvre postérieure à Speck d'une trentaine d'années (1954, 1969), a démontré que ces domaines possédés privément par des individus étaient en fait des produits récents du commerce de la traite des fourrures. Les gens trappaient sur ces domaines exclusifs, mais tout autre gibier, caribou, orignal, et même les aliments végétaux étaient chassés et collectés partout librement, sans respect des limites des territoires de trappe. À ce sujet, l'ouvrage récent d'Adrian Tanner (1979), sous le titre *Bringing Home Animals*, offre une excellente mise à jour des détails de la propriété du sol chez les Indiens Cree.

☐ La logique interne

Après avoir parlé des forces productives et des rapports de production, nous devons maintenant aborder la question de leur rapport. Il me paraît utile de concevoir ce rapport comme l'articulation de deux logiques, que nous pourrions nommer Logique I et Logique II. La Logique I est celle de la production à proprement parler, tandis que la Logique II est celle des rapports de production.

Dans toute formation sociale donnée, la seconde logique, celle des rapports de production, est dominante. Il en est ainsi du fait de sa très grande résistance aux changements. C'est la logique par laquelle les gens perpétuent leur vie sociale. Elle résiste aux changements car c'est par elle que les gens reproduisent la structure de leurs rapports sociaux d'année en année, et de génération en génération. C'est pour cette raison que Hindess et Hirst parlent du caractère dominant des rapports de production. C'est seulement en élevant des enfants, en partageant la nourriture et le travail, en répartissant les tâches, et en adhérant à ses propres règles de conduite sociale, que la société peut renouveler sa propre structure de génération en génération.

Par contre la Logique I, c'est-à-dire la logique des forces productives, détermine, en dernière analyse, l'ensemble de la formation sociale. Parce que cette Logique s'articule sur la nature. Elle comprend le savoir, les techniques et les outils qui permettent à l'homme de subsister dans son milieu naturel : c'est savoir chasser l'orignal, ou poser le piège, comment fabriquer un arc et des flèches, quand pister un orignal, comment lire les pistes, et c'est aussi l'adresse nécessaire pour atteindre l'orignal d'une flèche ou poursuivre l'animal blessé. C'est à travers toutes ces preuves de dextérité que

s'articulent l'homme et la nature. Il faudrait inclure aussi la connaissance du climat, de la topographie naturelle et de la végétation, bref, tout le savoir nécessaire pour permettre la chasse et la collecte. De la même manière que notre compréhension des propriétés des graines et de la façon de les planter nous permet de cultiver, que notre compréhension des propriétés des métaux nous permet d'en faire des outils et que notre compréhension de la physique mécanique, nous permet de construire des machines et de créer une société industrialisée. Il me semble que c'est de là que proviennent les changements les plus importants.

C'est à partir de facteurs exogènes, de cette Logique I, que naissent les changements, et non des contradictions internes aux rapports de production. Dans un tout autre contexte, je dirais pour illustrer ce point que ce ne sont pas les contradictions du Féodalisme qui ont donné naissance au capitalisme, mais plutôt l'émergence d'une classe capitaliste sur la base de nouvelles forces productives qui ne pouvaient plus être contenues par les rapports de production du Féodalisme.

Si on admet pour l'instant, que les changements sociaux sont le résultat de facteurs exogènes, encore faut-il comprendre comment ces changements sont intégrés aux rapports de production. Il devient alors nécessaire de bien saisir les dynamiques respectives des Logiques I et II, de même que leur articulation mutuelle et la matière dont elles sont constamment en lutte au sein de toute formation sociale. Pour mieux illustrer le fonctionnement de ces deux logiques, examinons le cas des !Kung du Botswana, qui sont passés, au cours des vingt dernières années, d'un mode de production basé sur la chasse et la collecte à un mode basé sur l'agriculture et l'élevage.

☐ Le passage à l'agriculture

Jusqu'à il y a cent ans, les !Kung vivaient comme des chasseurs-cueilleurs à plein temps dans un monde essentiellement composé de chasseurs-cueilleurs. Plus récemment, ils ont tenté l'expérience de l'agriculture et de l'élevage, dont ils ont appris les techniques de leurs voisins, les Herero d'expression Bantou et les Tswana, pasteurs et fermiers. Aujourd'hui, la situation est plutôt complexe dans la région Dobe du Botswana, alors que trois principaux modes alternatifs de subsistance s'offrent aux San : 1) la chasse et la collecte à plein temps et en toute indépendance; 2) le travail partiel dans l'élevage du bétail de leurs voisins Bantous; 3) la création de villages indépendants, à titre d'agriculteurs et d'éleveurs.

Lorsque les San ont essayé de passer du premier au troisième type de subsistance, de la chasse indépendante à l'agriculture indépendante, la maîtrise de la connaissance technique de la Logique no 1 s'est avérée relativement aisée. Selon notre enquête auprès de 151 San, plus de cent d'entre eux avaient dans le passé tenté de pratiquer l'agriculture, et la majorité y

avait connu un certain succès. En outre, un nombre équivalent avait déjà dans le passé possédé un cheptel. Pourtant, peu d'entre eux avaient complété cette transition et étaient devenus des fermiers-éleveurs indépendants. Cet échec relatif est explicable en partie, mais seulement en partie, par les obstacles écologiques que constituent des précipitations faibles et erratiques. J'ai déjà présenté ailleurs (Lee 1976, 1979) le détail des variations à long terme des précipitations : durant les années de sécheresse, les gens reviennent à la chasse et la collecte, tandis que durant les années de fortes précipitations, ils pratiquent l'agriculture. Mais ceci ne peut être qu'une explication partielle puisque, dans le même environnement, les précipitations faibles ou erratiques n'ont pas empêché leurs voisins Herero et Tswana de maintenir avec beaucoup de succès leur économie pastorale.

Il nous faut plutôt chercher l'explication fondamentale parmi les facteurs internes à la société San. Au moment d'effectuer cette transition, les San doivent faire face à d'importantes contradictions entre, d'une part, les forces productives caractéristiques de l'agriculture et de l'élevage et, d'autre part, les rapports de production typiques d'une économie de chasse et de collecte. La première de ces contradictions est la plus évidente, celle entre le nomadisme du chasseur et le sédentarisme du fermier : on ne peut à la fois suivre le gibier et rester à la maison pour garder les chèvres et les champs. Il y a en plus la contradiction entre la propriété commune et diffuse des ressources-clé des chasseurs et la propriété familiale, ou individuelle, des troupeaux et des terrains chez les fermiers-éleveurs. Mais la plus importante est sans doute la contradiction entre le partage et la réciprocité généralisée essentiels au mode de vie de chasse et de collecte, et l'épargne, ou la gestion des ressources, qui est tout aussi centrale à l'agriculture et à l'élevage. La nourriture rapportée dans un camp de !Kung est immédiatement partagée dans presque tout le camp, tandis qu'un pasteur qui ferait la même chose avec son cheptel, ou un fermier avec sa récolte de grains, serait rapidement mis hors d'état de poursuivre ses activités (Lee 1969, sous presse).

Ces contradictions et certaines manières de les résoudre dans la vie sociale de tous les jours sont illustrées par l'exemple de la situation de deux hommes qui sont à l'avant-garde de la transition de la chasse à l'agriculture.

◆ Cas no 1 : Bo

Le premier cas est celui de Bo, un homme fort intelligent, au milieu de la cinquantaine, avec deux fils mariés et une maisonnée comprenant onze personnes. Il a étudié les techniques du pastoralisme et de l'agriculture en travaillant pour ses voisins Herero, et a ensuite mis en pratique ces techniques avec succès. Ses fils ont travaillé pour les Herero et sa famille a obtenu quelques veaux qu'il a soigneusement élevés. Une fois ces veaux en âge de se reproduire, il a constitué un troupeau, petit mais viable, afin de fournir

en lait sa famille étendue. En même temps, il a entrepris de cultiver. Il a clôturé un champ de broussailles pour ensuite y planter du maïs, du millet, des melons et du tabac. Il obtint ainsi une série de bonnes récoltes et en 1968 Bo était devenu un fermier-éleveur prospère.

Mais Bo était un homme plein de raison, et lorsque ses nombreux parents et amis venaient chez lui partager sa bonne fortune, il leur donnait un bon repas, offrait son feu pour la nuit, et les *renvoyait* le lendemain en leur donnant du tabac. Il était conscient que rien ne décimerait ses surplus plus rapidement ou plus sûrement que les visites prolongées de tous ses proches. Et il les renvoyait rapidement chez eux.

Cette attitude ne fut pas sans conséquences. Les gens prenaient Bo pour un avaro et un sans-cœur. Des rumeurs l'accusant de sorcellerie commencèrent à circuler. Il prit peur et finalement, exaspéré, il vendit tout son bétail et tout son grain à un magasin de commerce des environs, prit l'argent et quitta la région.

◆ Cas no 2 : Debe

Le second cas est celui de Debe. Lui aussi avait un cheptel et des plantations et lui aussi connaissait un certain succès. Et lorsque Debe eût complété ses récoltes, ses parents vinrent de partout partager sa bonne fortune. À un moment, environ une vingtaine de parents de sa femme leur rendirent visite et réussirent en six semaines à manger toute la récolte de l'année. Une fois la récolte consommée, Debe et sa femme reprirent la chasse et la collecte. Mais comme ils avaient offert à manger à tant de monde, Debe et sa femme étaient les bienvenus partout et pouvaient profiter dans les autres camps d'une hospitalité réciproque. En somme, ils avaient converti leur récolte en obligations. Ils passèrent le reste de l'hiver et du printemps, c'est-à-dire jusqu'aux semailles suivantes, à voyager aux alentours et à rendre visite aux camps de tous ceux qu'ils avaient hébergés.

Lorsqu'arriva la nouvelle saison des semailles, Debe et sa femme réussirent à convaincre quelques parents de se joindre à eux pour l'ensemencement et de les aider à semer un champ plus grand, ce qui voulait dire reculer la haie de broussailles, obtenir plus de graines et travailler plus fort de la houe. Ce printemps-là, plusieurs familles sont venues aider à agrandir le champ et y semer une plus grosse récolte.

Ces deux cas illustrent bien les contradictions entre la chasse-cueillette et l'agriculture, et comment de vrais individus tentent de les résoudre. Cela prouve, à mes yeux en tout cas, que les contradictions entre les deux modes de production sont réelles, et non pas simplement l'invention d'un constructeur de maquettes en laboratoire. Le concept de contradiction nous aide en plus à saisir la dynamique interne, ou la logique interne, aussi bien de la chasse que de l'agriculture.

De plus, ces deux exemples nous aident à distinguer entre la logique des forces productives d'une part, et la logique des rapports de production de l'autre. Dans le premier cas, Bo, en tant qu'éleveur-gestionnaire, envisagea la transition vers l'exploitation d'une ferme comme un problème essentiellement technique, relevant de la Logique I : il faut apprendre à planter et semer, il faut entretenir et enlever les mauvaises herbes, puis vous récoltez. En un sens, son approche était rationnelle. Mais dans un autre sens, sa vision de comment devenir fermier était trop étroite. Dans l'autre cas, Debe était à plusieurs égards un fermier raté. Il avait approché la transition sous un autre angle : c'était pour lui un problème relevant à la fois de la Logique I et de la Logique II. En entretenant et en consolidant ses attaches sociales, il avait trouvé une solution plus compréhensive à la transition, et aussi celle qui présente les meilleures chances de succès à long terme.

▣ Les modes de production des sociétés sans classe

En conclusion, j'aimerais résumer ce qui a été dit et faire le survol des modes de production des sociétés sans classe et de leurs rapports structuraux.

D'abord, je veux suggérer que la clé, l'essence même du mode de production « fourrageur » se trouve dans le fait du partage et de l'égalitarisme, ce qu'on appelle en termes techniques un mode communautaire d'appropriation du travail excédentaire (Hindess et Hirst 1975:27). La chasse et la collecte, en tant que forces productives, sont importantes, mais à elles seules ne peuvent constituer les facteurs déterminants. La dimension politique (puisque le partage est après tout un acte politique) demeure la composante fondamentale du mode de production.

Cela ne signifie pourtant pas que toutes les sociétés de chasseurs-cueilleurs sont égalitaires. Quelques peuples de chasseurs-cueilleurs, tels les Indiens de la côte Nord-Ouest d'Amérique du Nord (Kwakiutl, Nootka, et autres), connaissent l'inégalité sociale et ont développé des institutions hiérarchiques complexes et même l'esclavage. Si à proprement parler ils vivent de pêche, de chasse et de collecte, ces gens ne pratiquent toutefois pas le mode de production « fourrageur ». C'est donc dire que les forces productives ne garantissent pas d'elles-mêmes l'existence d'une formation sociale égalitaire.

Par contre, ces sociétés de chasseurs-cueilleurs stratifiées ne sont pas le résultat du hasard. Là où les sociétés de chasseurs-cueilleurs s'écartent du mode de production « fourrageur », les raisons sont à trouver au niveau du développement des forces productives. Je veux dire par là que, sur la côte Nord-Ouest par exemple, il existe un potentiel de productivité tout à fait remarquable grâce aux migrations annuelles des saumons. C'est seulement dans des régions semblables que les chasseurs-cueilleurs augmentent

leur productivité par un facteur de 10 ou même 100, pour réaliser une accumulation de surplus comparable à celle des agriculteurs. Une augmentation aussi dramatique du niveau de productivité peut être techniquement possible, mais ce qui est impensable c'est l'existence prolongée d'une société égalitaire basée sur de tels niveaux de productivité. L'égalitarisme fonctionne bien à un niveau de productivité relativement faible, alors qu'à un niveau plus élevé la présence d'un fonctionnaire ou d'une direction centrale pour la redistribution des ressources devient nécessaire; d'où l'apparition des systèmes de « Big Man » (Sahlins 1963; Dupré & Rey 1973).

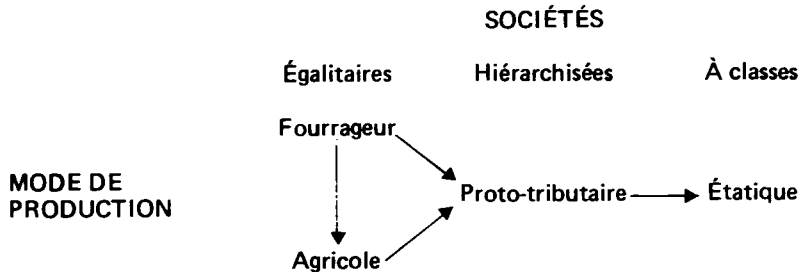
En corollaire, on peut se demander si toutes les sociétés égalitaires sont du type « fourrageur ». Encore une fois, la réponse est négative. Plusieurs petites sociétés sont égalitaires tout en ayant une économie d'agriculture et d'élevage. Leur mode de production communautaire basé sur l'agriculture est identique, aux débuts de son développement, au mode « fourrageur » par l'importance qu'il accorde aux rapports égalitaires et au principe de réciprocité. Mais il en diffère par son taux plus élevé d'accumulation de surplus et par sa définition plus ferme de la propriété des ressources. Le conflit entre ces deux modes de production, qui apparaissait clairement dans les exemples fournis par Bo et Debe, est véritablement celui d'un contraste entre deux niveaux d'accumulation de surplus : la faible accumulation du chasseur-cueilleur et le niveau quelque peu supérieur du petit fermier.

Ce conflit ne peut être résolu que par la transition de la communauté toute entière vers un niveau d'accumulation de surplus nouveau et plus élevé. Cette transformation ne signifie pas nécessairement la fin de la réciprocité, qui peut être maintenue à un niveau d'accumulation de surplus plus élevé. Une fois reconnu le droit du fermier à son propre râtelier à maïs et le droit de l'éleveur à son propre troupeau, et quand chacun possède son propre troupeau et son propre râtelier à maïs, on peut encore dire : « D'accord, cela est à toi, garde-le, ceci m'appartient, mais nous pouvons quand même entretenir des rapports réciproques ». Voilà ce qui caractérise, je pense, le mode de production de la petite agriculture.

Je dirais que ce qui fait la différence entre ces deux modes de production, c'est surtout la dynamique intrinsèque de l'agriculture, dynamique inexistante dans la chasse ou la collecte, et qui pousse la société vers la hiérarchie et l'inégalité. Le mode de production égalitaire de la petite agriculture est en un sens un mode de transition puisqu'avec l'accroissement de la population, l'élargissement de la communauté, apparaissent rapidement des systèmes de chefferie et les « Big Man » qui viennent supplanter les systèmes de rapports politiques égalitaires.

Finalement, reprenons la question soulevée au point de départ. Sur la base de doubles critères économiques et politiques, je crois possible de distinguer trois modes de production parmi les sociétés sans classe et sans

état : les modes « fourrageur », de l'agriculture, et proto-tributaire. Dans le schéma suivant, la progression de Sociétés Égalitaires à Sociétés Hiérarchisées et à Sociétés à Classes est très proche de la séquence suggérée par Morton Fried, il y a déjà plus de dix ans, dans « The evolution of Political Society » (1967).



Le mode de production fourrageur représente la condition originale et universelle de l'humanité et nous voyons que l'abandon de la chasse peut prendre deux directions. L'une correspond à un déplacement direct vers la hiérarchie des formations proto-tributaires : c'est l'exemple de la côte Nord-Ouest. L'autre est un passage vers l'agriculture à la suite d'une transformation technique, ce qui mènera plus tard à la société agricole hiérarchique. Dans ces deux cas, une fois la chasse abandonnée, les dynamiques internes s'animent et font inévitablement pression sur l'économie politique de ces formations sociales pour les conduire à l'État et aux structures étatiques basées sur les classes sociales.

C'est là, je pense, la meilleure interprétation que nous puissions tirer des faits historiques et archéologiques. De nombreuses formations sociales fondées sur le mode de production « fourrageur » ont existé pendant des centaines de milliers d'années. Aucune formation sociale basée sur l'agriculture n'a duré plus de quelques milliers d'années sans se doter d'une organisation hiérarchique.

Dès que nos analyses portent sur l'État, nous pénétrons un champ théorique beaucoup plus sûr pour le marxisme, puisque ces sociétés à classes demeurent encore les thèmes des analyses les plus riches de Marx et de ses successeurs. Une fois apparues les classes sociales, comme Marx et Engels l'ont écrit dans leur Manifeste Communiste : « Ce que nous connaissons de l'histoire de la société humaine est l'histoire de la lutte des classes ». La contribution la plus utile des anthropologues marxistes face à un modèle comme celui-là serait de donner quelque forme et cohérence à la pré-histoire inconnue de la société humaine.

RÉFÉRENCES

- BEAUCAGE P.
1976 « Enfer ou paradis perdu : les sociétés chasseurs-cueilleurs », *La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie* 13:397-412.
- BICCHIERI M.
1972 *Hunters and Gatherers Today*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- BLUMBERG R.L.
1978 *Stratification : Socioeconomic and Sexual Inequality*. Dubuque: W.C. Brown.
- COQUERY-VIDROVICH C.
1978 Research on an African Mode of Production, in D. Sedden (éd.), *Relations of Production : Marxist Approaches to Economic Anthropology*. London: Frank Cass.
- DAMAS D.
1963 « Igluligmiut kinship and local groupings : a structural approach », *National Museum of Canada, Bulletin* 196.
- DAMAS D. (éd.)
1969a Band Societies. *National Museums of Canada, Bulletin* 228.
1969b Ecological Essays. *National Museums of Canada, Bulletin* 230.
- DUPRÉ G., et P.P. Rey
1973 « Reflections on the relevance of a theory of the history of exchange », *Economy and Society* 2(2).
- FRIED M.
1967 *The Evolution of Political Society*. New York: Random House.
- GODELIER M.
1978 *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIS M.
1977 *Cannibals and Kings : the Origins of Cultures*. New York: Random House.
1979 *Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- HELM J.
1965 « Bilaterality and the socioterritorial organization of the Arctic drainage Déné », *Ethnology* 4:361-385.
- HINDESS B., et P. Hirst
1975 *Precapitalist Modes of Production*. London: Routledge.
- HOBBSBAWN E.
1965 *Marx's Precapitalist Socio-economic Formations*. New York: International Publishers.
- KRADER L. (éd.)
1972 *Marx's Ethnological Notebooks*. The Hague: Van Gorcum.

LEACOCK E.

- 1954 « The Montagnais Hunting Territory and the Fur Trade », *American Anthropologist*, Memoir 78.
1969 « The Montagnais-Naskapi Band », in D. Damas (éd.), *Band Societies*, *Bull. Nat. Mus. Can.* 228:1-17.

LEE R.B.

- 1968 « What hunters do for a living, or, how to make out on scarce resources », in R.B. Lee and I. DeVore (éds.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Co., pp. 30-48.
1969 « !Kung Bushman subsistence : an input-output analysis », in A.P. Vayda (éd.), *Environment and Cultural Behavior*. New York: Natural History Press.
1976 « !Kung spatial organization : an ecological and historical perspective », in R.B. Lee and I. DeVore (éds.), *Kalahari Hunter-gatherers : Studies of the !Kung San and their Neighbors*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 73-97.
1979 *The !Kung San : Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
(in press) « Marxism and cultural ecology : Two explanatory models for the Transition from Foraging to Farming », *Canadian Journal of Anthropology*: Vol. 1.

LEVITT C.

- 1978 « Karl Marx on law, state and collectivity », *Catalyst* 12:12-21.

MANDEL E.

- 1962 *Marxist Economic Theory*. London: Merlin Press.

MARX K.

- 1859 « Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy », in *Marx Engels and Lenin on Historical Materialism*. Moscow: Progress Publishers.
[1972]
1965 *Pre-Capitalist Socio-economic Formations*. New York: International Publishers.

MEILLASSOUX C.

- 1972 « From reproduction to production : a Marxist approach to economic anthropology », *Economy and Society* 1:93-105.
1967 « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », *L'Homme et la Société* 6:95-105.

SAHLINS M.

- 1963 « Poor man, rich man, Big Man, Chief : political types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History* 5:285-303.
1965 « The sociology of primitive exchange », in M. Banton éd. *The Relevance of Models in Social Anthropology*, ASA Monographs No 1. London: Tavistock.
1969 « Sur la première société d'abondance », *Les Temps Modernes* 24 (268): 641-680.
1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

SEMYONOV Y.

- 1978 « The main stages in the evolution of primitive economy », *Social Sciences* 9(4):38-53.

SPECK F.

- 1915 *The Basis of American Indian Ownership of the Land*, University of Pennsylvania Faculty, Public Lectures, 1914-1915: 181-196.

- SPECK F.
1918 « Kinship Terms and the Family Band among the Northeastern Algonkian », *American Anthropologist*, n.s., vol. 20: 143-161.
- SURET-CANALE J.
1964 « Les sociétés traditionnelles en Afrique Noire et le concept de mode de production Asiatique », *La Pensée*, 117:19-42.
- TANNER A.
1979 *Bringing Home Animals*. Montreal.
- TERRAY E.
1969 *Le Marxisme devant les Sociétés « Primitives »: Deux Études*. Paris: Maspero.
- TURNER D.
1974 *Tradition and Transformation*. Australian Institute of Aboriginal Studies. No 53.
- WOODBURN J.
1968 « An Introduction to Hadza Ecology », in R. Lee & I. DeVore (éds.), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.