

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

TRIBUT

Trémon, Anne-Christine
Université de Lausanne, Suisse

Date de publication : 2020-03-24

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.129>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Le tribut peut être défini comme le prélèvement d'un surplus par une entité, le plus souvent étatique, détentrice du pouvoir. Il en est le socle, puisque son prélèvement finance les infrastructures (routes, canaux, ou encore systèmes d'irrigation), mais aussi l'appareil administratif et militaire. La forme la plus générale du tribut est celle de la taxation, mais le prélèvement peut aussi en prendre d'autres : corvées, monopoles étatiques sur certains biens, nationalisations, et même cadeau offert par un citoyen à un fonctionnaire d'État (Yan 1996), ou encore par un État tributaire à une puissance hégémonique. Par ces prélèvements, des richesses privées sont généralement transformées (ou sont censées l'être) en biens et services procurés par la puissance extractrice.

L'attention réduite versée par l'anthropologie économique au tribut tient probablement à ce qu'il échappe aux grandes dichotomies que celle-ci a échafaudées, et qui continuent à la préoccuper, même si c'est dans le but de les dépasser. Sa singularité le place hors du radar de l'anthropologie économique en raison de la focalisation de celle-ci sur deux statuts des choses et des transactions, présentés comme étant plus ou moins étanches : le don et la marchandise. Il ne relève pas du domaine des marchandises, puisque les mécanismes d'extraction du tribut ne s'inscrivent pas dans les rapports de production capitalistes. Il n'appartient pas non plus à la sphère du don contre-don maussien, caractérisée par la réciprocité.

Parce qu'il échappe aux logiques du marché et qu'il permet l'existence d'une économie redistributive (l'État-providence), le tribut s'apparente pourtant à l'économie du don plutôt qu'à l'économie marchande. La distinction proposée par Alain Testart (2007) entre don et échange (marchand et non marchand) permet d'affiner la définition du tribut. Selon Testart, le don est un transfert non exigible impliquant la renonciation

à tout droit sur le bien transféré et sans attente de contrepartie autre que morale, alors que l'échange est un transfert dont la contrepartie est juridiquement exigible. Or les corvées, amendes et taxes de toutes sortes sont dépourvues de la contrainte de contrepartie, mais elles sont exigibles. Alain Testart nomme ce type de prestation « transfert du troisième type, t3t »; il se distingue du don en ce qu'il est exigible, et de l'échange en ce qu'il est dépourvu de contrepartie juridiquement exigible. Le tribut en est un, et probablement le principal (la plupart des t3t correspondent au tribut, à l'exception de certains transferts spécifiques tels que le versement d'une pension alimentaire). On pourrait donc, en amendant l'appellation de Testart, avancer que le tribut est un « t3t< » c'est-à-dire un transfert du troisième type en direction ascendante dans la hiérarchie. La clarification conceptuelle opérée par Testart et son prolongement par François Athané (2011) sont importantes et nécessaires. Il paraît toutefois judicieux d'intégrer le brouillage habituel des catégories à l'analyse de la notion, puisqu'il est en lui-même significatif. En effet, si le tribut n'est pas un don selon la définition de Testart, il peut en prendre l'apparence, être présenté comme un abandon librement consenti. Et s'il ne donne pas lieu à une contrepartie exigible, il est néanmoins souvent justifié au nom d'une contrepartie rendue sous forme de services. Les manipulations et justifications morales et idéologiques dont il fait l'objet doivent donc être intégrées à sa définition. On y reviendra après avoir examiné la place qu'a tenu le tribut dans les écrits des anthropologues.

Outre son statut particulier au regard des autres formes de prestation qui ont davantage été au cœur de leurs préoccupations, le don ainsi que les échanges non marchands, la centralité de la notion de réciprocité a relégué à l'arrière-plan les « dons » hiérarchiques ainsi que toutes les formes de transferts unilatéraux obligatoires. C'est sans doute de la part des anthropologues travaillant avec le concept marxiste de mode de production que le tribut a reçu le plus de considération. Samir Amin a résumé dans une formule efficace ce qui distingue le mode tributaire du mode capitaliste : dans le second, le pouvoir est mis au service de l'accumulation de richesses, tandis que dans le premier, ce sont les richesses qui sont mises au service de l'accumulation de pouvoir (Amin 2011). Eric Wolf (1982) a déployé ce *distinguo* pour examiner comment le mode de production capitaliste s'est étendu sur la surface du globe avec l'expansion impériale européenne, entrant en contact avec des modes de production « basés sur la parenté » ou « tributaires » qui prévalaient chez les populations non européennes.

Les anthropologues ont abandonné les approches en termes de mode de production pour deux ensembles de raisons. La première est l'économicisme sous-jacent à la caractérisation typologique de sociétés selon leur mode de production dominant, qui réduit ainsi « des sociétés entières à de simples réserves de main d'œuvre » et ignorant leurs « formes de vie » (Friedman 1987, 84). Wolf entendait pourtant précisément éviter une telle dérive typologisante, entendant en faire un outil pour « révéler les relations politico-économiques qui sous-tendent, orientent et contraignent l'interaction » (1982, 76). L'emploi qu'en fait Emmanuel Terray (1995) dans son étude de la genèse du royaume abron met d'ailleurs en relief l'articulation entre modes de production tributaire, esclavagiste, capitalistique et domestique d'une manière qui n'a rien d'évolutionniste. La seconde raison est l'eurocentrisme qui conduit à faire du mode de production capitaliste un facteur déterminant de la trajectoire

singulière de l'Europe et explicatif de sa domination sur le reste du monde. Ce dernier n'aurait su résister à l'agression européenne parce que son mode d'organisation économique, qu'il soit basé sur la parenté ou sur le tribut, aurait provoqué un retard et une faiblesse qui l'auraient rendu vulnérable aux incursions de l'impérialisme capitaliste européen. Cette thèse s'applique tout particulièrement à la Chine.

C'est dans un sens à la fois non évolutionniste et non eurocentrique que Hill Gates (1996) a proposé une lecture de l'histoire de la Chine sur une durée d'un millénaire basée sur l'idée d'une articulation entre modes de production tributaire (MPT) et « capitalistique ». Le MPT est le mode de production de l'État impérial chinois, dont la classe des fonctionnaires lettrés prélève un surplus sur les classes productives (paysans, petits capitalistes, travailleurs) à travers des taxes et des corvées. Contrairement à ce qu'avait pu écrire Marx à propos du « mode de production asiatique », l'État chinois n'était pas inerte ni immobile mais animé par la tension entre des tendances, plus ou moins affirmées selon les époques, à l'accumulation capitalistique, ainsi que les réponses en provenance de la classe dirigeante qui cherchait à les contenir à l'intérieur du cadre de la puissance tributaire (Gates 1996 : 273). Les lignages des propriétaires terriens qui produisaient en partie pour le marché, ou les marchands, tout particulièrement ceux qui participaient au commerce étranger, agissaient en tant que capitalistes; « toutefois, leur influence n'a jamais été suffisante pour désarçonner le pouvoir tributaire et permettre à une véritable classe capitaliste d'émerger (Gates 1996 : 112).

Dans le dernier chapitre de son ouvrage, Gates suggère que la Chine contemporaine demeure caractérisée par un mode tributaire, maintenu par les révolutionnaires communistes et qui continue à modeler les relations entre citoyens ordinaires et officiels chinois (1996 : 269). Ellen Hertz (1998) s'appuie sur les propositions de Gates pour interpréter la fièvre qui s'est emparée de la première bourse ouverte à Shanghai au début des années 1990, signe de la transition chinoise vers le capitalisme initiée dix ans plus tôt, et qui a vu s'opposer le pouvoir « des masses » au pouvoir étatique. Cette opposition peut être expliquée par la tension entre un mode de production capitalistique (les petits porteurs) et le mode de production tributaire (l'État). Ce dernier, agissant à la manière d'un seigneur tributaire, a cherché à canaliser l'épargne de ses citoyens de façon à soutenir son économie en transition.

Gates concilie le sens élargi de la notion de tribut tel que présenté en introduction et le sens restreint que lui confèrent les historiens mais aussi ceux d'entre les anthropologues qui se sont intéressés à sa dimension cosmologique et civilisationnelle. En effet, le système tributaire a été constitutif de l'empire chinois, qui était conçu sur le plan cosmologique comme un « royaume territorial bordé de suzerains tributaires » (Feuchtwang 1992 :26, cf. également Sahlins 1994). Les origines des fengshan, désignation officielle des cérémonies au cours desquelles le tribut était versé, sont incertaines. Ils seraient apparus sous les Zhou orientaux (771-256 av. J-C.), c'est-à-dire durant la période des Printemps et Automnes, suivie par celle des Royaumes combattants. C'est à partir de la dynastie Tang (618-907) que le système tributaire s'est renforcé, et il s'est maintenu jusqu'au Qing. En échange du tribut (gong), les tributaires recevaient les faveurs (enci) de l'empereur au même titre que les vassaux internes.

Wang Mingming souligne que la relation à l'État engagée dans le « mode de production » selon Gates est la même que celle qui relie la cour impériale au monde extérieur (2012 : 345). Réciproquement, Gates indique que le mode tributaire est inséparable de la totalité de la cosmologie civilisationnelle chinoise (1996 : 21). Ce sont précisément ces dimensions idéologiques et cosmologiques du tribut qui rendent compte de l'ambiguïté relative à son caractère volontaire ou contraint. De fait, c'est précisément l'existence d'un ordre hiérarchique dicté par les impératifs catégoriques de la cosmologie impériale, qui permet de comprendre non seulement le consentement au paiement du tribut mais même son caractère désirable, et qu'il fait qu'il peut prendre l'apparence d'un don, ou être présenté comme tel par le contributeur (cf Trémon 2019 pour un cas contemporain chinois).

C'est aussi cette dimension cosmologique qui explique sa grande proximité avec le sacrifice. Tribut et sacrifice se distinguent par le fait que l'un constitue un transfert direct et le second un transfert indirect (Werbner 1990 : 272) à une entité supérieure. Robertson Smith, dont les écrits ont inspiré ceux de Durkheim et Mauss sur le sacrifice, avait suggéré que le sacrifice aux divinités ou aux ancêtres serait apparu chez les tribus nomadiques du désert du Sinaï sous la forme de la consommation sacrificielle de l'animal totémique, mais que ce sacrifice primitif aurait ensuite, avec la sédentarisation et sous l'action de l'État, suivi le modèle du tribut versé au chef ou au roi dans les sociétés hiérarchisées (Robertson Smith 1889 : 266-267 cité *in* Scubla 2005 : 147). Si cette proposition relève de la pure spéculation, normative qui plus est puisqu'elle est avancée par Robertson Smith dans un souci de démonstration de la supériorité du sacrifice chrétien, la distinction ainsi esquissée offre matière à penser : le sacrifice originel n'aurait rien d'un don, n'ayant pris cette forme que dans les sociétés à pouvoir centralisé, et le tribut le serait bien davantage, mais il serait dépourvu de l'idée de violence expiatoire associée au sacrifice.

C'est pourquoi l'on ne saurait entièrement suivre la définition par David Graeber du tribut, placé dans la troisième catégorie d'une tripartition entre « communisme », « échange » et « hiérarchie » (dans une discussion précédente des modes de production (2006), il avait ignoré le mode tributaire). Celle-ci correspond d'assez près à celle proposée par Alain Testart (don, échange et t3t). Cependant, la façon dont il caractérise le tribut comme relevant de la pure contrainte violente exercée par l'État (2014 : 74) paraît insatisfaisante. Ceci tient en partie à ce que, à la différence de Testart, il établit les distinctions sur les bases de « modes de moralité », qu'il entend substituer aux « modes de production ». S'en tenant uniquement à une acception historiquement lointaine du « tribut » (il n'aborde pas l'impôt moderne), la définition morale qu'il en donne ne rend paradoxalement pas compte du consentement à l'impôt (elle n'explique que la résistance). Le tribut obéit selon lui à la logique du précédent, puisqu'un don offert à une puissance pour la première fois devient ensuite exigible d'année en année. Le tribut est donc un échange devenu transfert en raison des (fausses) promesses de contrepartie qui ont conduit à l'institutionnalisation du système.

Cependant, ce qui fait toute la complexité du tribut est qu'il s'agit en effet d'un transfert exigible sans contrepartie exigible, mais qu'une contrepartie n'en est pas moins attendue. Nous pensons à la contrepartie de ce que nous versons à l'État.

François Athané déconsidère cette façon de penser, qu'il juge inévitable et légitime, mais qui n'est qu'une « façon de penser et de parler » (2011 : 190) dont il conviendrait de ne pas tenir compte parce qu'elle viendrait polluer l'analyse. La contrepartie n'est jamais exigible dans le double sens où elle ne saurait pas toujours être appuyée par le droit, et où elle ne serait de toute manière pas mesurable (comment calculer la part de ce que je reçois en retour pour mes impôts?). Il n'en demeure pas moins que sans cette attente de réciprocité, les révoltes fiscales seraient bien plus nombreuses. C'est pourtant une façon de penser et de parler qui est chargée de sens et lourde de conséquences.

C'est bien parce que des services et biens publics sont produits au moyen des prélèvements que la relation tributaire est rarement remise en cause, et réciproquement, que des révoltes fiscales apparaissent lorsque les services et biens publics ne paraissent pas remplir l'attente de contrepartie. Ces services et biens étant généralement essentiels à la reproduction sociale (au sens des anthropologues, cf. entre autres Weiner 1980), on pourrait réactualiser la notion en substituant à « modes de production » la notion de « modes de reproduction » (marchande, tributaire, etc.) (Trémon 2019 : chap. V). De même, la notion de « relation tributaire » à l'État inclut à la fois le tribut en tant que type de transfert (par contraste avec le don et l'échange) et la relation morale et idéologique qu'elle engage avec le destinataire du tribut. La notion de tribut est ainsi élargie au-delà des contextes historiques spécifiques des systèmes tributaires interétatiques centrés sur un hégémon, et dépouillée de ses relents eurocentriques et évolutionnistes – comme l'a souligné Jack Goody (2006 : 121), qui invitait dans son dernier livre à réactualiser le programme de recherche lancé par Eric Wolf, les États tributaires se trouvant « à l'ouest comme à l'est », et peut-on ajouter, au nord comme au sud.

Références

- Amin, S. (2011), *Eurocentrism. Modernity, Religion and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, Monthly Review Press.
- Athané, F. (2011), *Pour une histoire naturelle du don*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Pratiques théoriques.
- Feuchtwang, S. (1992), *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London, Routledge.
- Friedman, J. (1987), « Eric Wolf: Europe and the People Without History », *European Sociological Review*, Vol. 3, no1, p. 83-85.
- Gates, H. (1996), *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Goody, J. (2006), *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press (édition française : *Le vol de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2010).

Graeber, D. (2006), « Turning modes of production inside out: Or, why capitalism is a transformation of slavery. » *Critique of Anthropology*, Vol. 26, no1, p. 61–85.

Graeber, D (2014), « On the Moral Grounds of Economic Relations. A Maussian Approach », *Journal of Classical Sociology*, Vol. 14, no1, p. 65-77.

Hertz, E. (1998), *The Trading Crowd: An Ethnography of the Shanghai Stockmarket*, Cambridge, Cambridge University Press.

Robertson Smith, W. (1889), *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh, Adam and Charles Black.

Sahlins, M. (1994), « Cosmologies of Capitalism: The Trans-pacific Sector of 'the World System' » in *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Nicholas Dirks, Geoff Eley, and Sherry Ortner (dir.), Princeton, Princeton University Press, p. 414-416

Scubla, L. (2005), « Le sacrifice a-t-il une fonction sociale? » *Pardès*, Vol. 39, no2, p.143-159. doi:10.3917/parde.039.0143.

Terray, E. (1995), *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala.

Testart, A. (2007), *Critiques du don : Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse.

Trémon, A-C. (2019), *Pour la cause de l'ancêtre. Relation diasporique et transformations d'un village globalisé*, Shenzhen, Chine, Nanterre, Société d'ethnologie.

Wang, M. (2012), « All Under Heaven: Cosmology and Ethnographies of Imperial China », *Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 2,no1, p. 337-383.