

AVERTISSEMENT : Ces extraits de lectures sont destinés à attirer l'attention sur des ouvrages que nous avons remarqués. Ils tentent de donner un fil conducteur parmi ceux proposés par l'auteur. Nous indiquons, soit en changeant de paragraphe, soit par l'indication (...) le fait d'avoir omis un passage, court ou long. Bien évidemment, nous incitons le lecteur à retrouver le texte intégral et acquérir l'ouvrage, ne serait-ce que par esprit de solidarité.

Christophe Darmangeat
Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était,
Aux origines de l'oppression des femmes
Smolny, 2009
465 pages

Remerciements de l'auteur

Il me faut également exprimer ma dette envers Alain Testart, à l'œuvre et au séminaire duquel ce livre doit beaucoup, et qui a lui aussi accepté de relire et critiquer ce texte.

Introduction

Cela fait maintenant plus de 130 ans qu'Engels a publié *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Pour une large part, ce livre voulait « exposer les conclusions des recherches » d'un anthropologue américain, Lewis Morgan. Celui-ci était le premier à avoir procédé à une étude systématique des terminologies de parenté des sociétés primitives et à en avoir tiré une théorie de leur évolution.

La seconde partie de l'ouvrage d'Engels, consacrée à la naissance de l'Etat chez les Grecs, à Rome et chez les Germains, devait quant à elle beaucoup moins à Morgan : elle synthétisait les travaux entrepris sur la question par Marx et Engels eux-mêmes et les présentait pour la première fois sous une forme claire et accessible. Il ne s'agissait pas d'un simple récit sur les circonstances historiques ayant permis l'apparition de l'Etat : Engels y développait une véritable théorie de l'Etat et de son dépérissement futur.

Il faut le dire tout net : il y a fort longtemps que les recherches anthropologiques ont invalidé de larges parties des thèses présentes dans *L'Origine de la famille* et que celles-ci ne doivent plus être considérées autrement que comme des théories historiquement datées, des intuitions certes géniales pour l'époque mais qui ne peuvent plus désormais être tenues pour correctes. (...) Du côté du marxisme, le stalinisme instaura rapidement une atmosphère qui bannissait toute discussion libre ; la pensée vivante de Marx et Engels fut changée en un dogme caricatural dont aucun aspect ne devait être remis en cause. (...) L'anthropologie présentait elle-même les résultats qu'elle accumulait comme des réfutations plus ou moins directes des idées marxistes.

En France, le plus célèbre demeure sans doute l'article de Maurice Godelier publié dans le recueil *Sur les sociétés précapitalistes*, paru au CERM en 1968. (...) Il inventoriait en quelques paragraphes les principaux aspects dépassés des thèses de Morgan (...). Par ailleurs, in esquissait en quelques dizaines de pages les grandes lignes de l'évolution des sociétés primitives, telles que pouvait les reconstituer un marxisme ayant intégré les connaissances de la fin du XX^e siècle. (...) Alain Testart (né en 1947) : anthropologue français qui se réclama du marxisme dans ses premiers travaux pour s'en éloigner par la suite. Son œuvre continue

toutefois à se revendiquer explicitement de la perspective évolutionniste, qu'elle ambitionne d'ancrer à la fois sur une analyse générale des sociétés et sur le socle des matériaux archéologiques.

De même que toute spécialité scientifique peut intégrer, puis rejeter, certains raisonnements sans se renier en tant que science, le marxisme peut très bien rejeter certains éléments périmés qu'il avait un temps acceptés sans se renier en tant que science de l'évolution sociale. Il ne faut donc pas confondre le schéma de Morgan ou certains raisonnements d'Engels, historiquement datés, avec le matérialisme historique lui-même. Le marxisme est certes plus qu'une simple méthode de raisonnement : il est aussi un corps de connaissances, une doctrine. Il allie, si l'on veut, la démarche et les conclusions tirées de cette démarche : la théorie de l'évolution et la reconstitution de cette évolution. Mais les fondateurs du marxisme ont toujours su, au nom de leur propre méthode, remettre en cause les éléments doctrinaux qui leur semblaient dépassés. Marx et Engels scrutaient les découvertes scientifiques et historiques de leur temps, n'hésitant jamais à les examiner soigneusement, à les intégrer à leurs conclusions précédentes, ou à remanier ces dernières plus ou moins largement.

Chapitre premier

Le cadre chronologique : les périodes de la préhistoire

Morgan (...) propose de diviser la préhistoire en deux grandes époques (la 'Sauvagerie' et la « Barbarie »), se composant chacune de trois stades (inférieur, moyen et supérieur). Il définit donc en tout six stades, la transition de l'un à l'autre étant caractérisée par une innovation technique majeure (feu et pêche : Sauvagerie moyenne ; arc : supérieur ; poterie : Barbarie inférieure ; céréaliculture irriguée : moyenne ; fer : supérieure ; écriture : Civilisation).

La poterie, qui pour Morgan définit à elle seule l'entrée dans la Barbarie, a en réalité été inventée, selon les peuples, avant ou après l'agriculture et l'élevage. (...) Au Japon, (...) la plus ancienne poterie du monde, dite Jomon, fut inventée vers 13 000 avant JC par des chasseurs-cueilleurs sédentaires qui ne devinrent agriculteurs et éleveurs que dix mille ans plus tard ! (...) Avec la découverte de la civilisation mycénienne, qui a laissé des documents écrits et des témoignages indubitables de structures étatiques, la date de naissance de l'Etat en Grèce, située aujourd'hui autour de 1500 avant JC, a reculé de près d'un millénaire par rapport à ce qu'elle était du temps de Morgan et Engels.

Périodisation utilisée aujourd'hui : homme moderne : paléolithique supérieur ; arc : épipaléolithique, mésolithique : horticulture, élevage : néolithique ; bronze , agriculture : âge du bronze ; fer : âge du fer ; écriture : Civilisation.

Première chose (...), si l'on parle des quelques dizaines de millénaires qui s'étendent du paléolithique supérieur à l'apparition des premières sociétés de classes, rien ne permet d'affirmer que l'évolution sociale a eu un point de départ et un point d'arrivée uniques – et tout incite même à penser le contraire.

Il ne s'agit pas de dire que l'état actuel des connaissances est en toutes circonstances, et sur tous les aspects des structures sociales, incapable d'établir un lien entre le niveau des techniques et la forme des rapports sociaux. Il existe au moins un exemple, qui représente une

ligne de partage fondamentale : il s'agit du rapport entre la présence de stockage dans l'économie et celle d'inégalités matérielles entre les membres de la société, rapport mis en évidence avec le plus de netteté par Alain Testart. (...) La conception matérialiste de l'histoire trouve là, à n'en pas douter, une de ses illustrations les plus éloquentes.

Comme on le voit, en matière de périodisation, les choses ne sont donc pas simples. Le découpage en termes de technique (entre paléolithique et néolithique) ne coïncide donc que d'assez loin avec un découpage en termes de structures sociales. Des chasseurs-cueilleurs sédentaires pratiquant le stockage (et relevant donc, sur le plan technique, du paléolithique) auront développé des formes parfois très poussées d'inégalité économique et de hiérarchie, tandis que des horticulteurs néolithiques pourront avoir conservé des structures économiques égalitaires.

Prenons un (...) exemple, en comparant cette fois deux sociétés bien documentées ; les Germains de l'époque de César et les Aztèques. (...) Du strict point de vue des capacités productives, les Germains, grâce à la métallurgie du fer, à l'élevage et à la traction animale, semblaient tenir l'avantage. Pourtant, quand on se tourne vers les structures sociales, la situation s'inverse. Les Germains ignoraient (...) l'Etat, et en étaient encore à la « Barbarie » - nous dirions plutôt aujourd'hui, au stade pré-étatique. Chez eux, pas d'administration, ni de police, ni d'armée. Des riches et des pauvres, des inégalités, certes, suffisamment cruelles pour permettre au riche d'être également un puissant. Mais cette puissance ne s'incarnait dans aucun appareil, dans aucune organisation spécifique distincte de l'ensemble du corps social et capable de lui imposer sa volonté. Le chef germain commandait à des hommes libres, qui détenaient de droit une terre et des armes ; ils s'étaient mis librement à son service et pouvaient le quitter tout aussi librement – à moins d'avoir prêté serment de fidélité. En revanche, chez les Aztèques, on trouvait un véritable Etat muni d'un appareil achevé : corps de police, d'armée, fonctionnaires chargés de la collecte et de la centralisation de l'impôt, membres du clergé. La comparaison entre Germains et Aztèques révèle donc une distorsion entre le niveau technique et le niveau social ; elle montre au moins qu'il n'est pas possible de déduire directement la structure sociale du seul niveau technique.

Cet exemple permet de souligner qu'il n'existe ainsi aucun marqueur technique qui correspondrait à l'apparition de l'Etat. L'écriture, que l'on prend communément comme délimitation entre la préhistoire et l'Histoire, c'est-à-dire comme signe du passage à la « civilisation », ne remplit ce rôle qu'imparfaitement. Il n'existe pas, c'est-à-dire, d'écriture sans Etat ; plus exactement, il n'existe pas de sociétés non étatiques ayant créé leur propre système d'écriture, bien qu'on rencontre de telles sociétés ayant emprunté leur système d'écriture à d'autres (les Gaulois en sont un exemple). Ainsi, la présence d'une écriture autochtone signifie sans aucun doute la présence d'un Etat, mais l'inverse n'est pas vrai, et l'on connaît nombre de sociétés étatiques qui ignorent l'écriture : c'est notamment le cas de la plupart des anciens Etats d'Afrique subsaharienne.

(...) De même que des structures sociales très proches peuvent se retrouver dans des sociétés ayant atteint des niveaux techniques assez différents, des formes sociales qualitativement différentes peuvent s'édifier sur la base d'un même niveau technique. Il faut donc se prémunir de deux écueils symétriques : d'un côté, celui, devenu assez rare, d'un marxisme schématique, voulant qu'à chaque niveau technique corresponde une forme sociale et une seule ; autrement dit, que l'humanité ait suivi partout les mêmes voies de développement. D'autre part, la vision la plus répandue aujourd'hui, qui nie toute validité au matérialisme et selon laquelle le niveau technique ne posséderait finalement aucune influence

sur les formes sociales. Celles-ci ne tiendraient qu'aux différentes « cultures », pour ainsi dire suspendues dans le vide, indépendantes des moyens matériels des sociétés et de leur organisation économique.

Première partie
Famille et parenté

Chapitre 2
L'évolutionnisme de Morgan

Les systèmes de parenté

Morgan établit donc les règles qui étaient en vigueur dans le système de parenté iroquois : 1. Tout individu appartenait obligatoirement à un groupe nommé « clan », et l'appartenance à ce groupe se transmettait exclusivement par l'un des deux parents, en l'occurrence, par la mère. Morgan, plutôt que de clans, préférait parler de *gens*, qui était le terme qui désignait ce type de groupes chez les Romains. (...) 2. Le mariage – plus exactement, en fait, tout rapport sexuel – est interdit entre personnes du même clan. De cette règle, on déduit qu'un individu n'appartient jamais au clan de son père, puisque celui-ci est par définition différent de celui de la mère. 3. Enfin, et c'est ce point qui produit des résultats si curieux à nos yeux, deux parents de même sexe qui sont reliés par des liens de germanité (c'est-à-dire, rappelons-le, qui sont frères et sœurs) sont toujours désignés par le même terme. Les sœurs de ma mère sont donc elles aussi mes « mères », alors que les frères de ma mère, eux, restent mes « oncles ». En vertu de cette logique, on voit notamment que les enfants de toutes mes mères et de tous mes pères ne sont plus, comme chez nous, des « cousins » et des « cousines » : ils deviennent des « frères » et « sœurs ». Quant à leurs enfants, ils ne seront dorénavant plus des « petits-cousins » et « petites cousines », mais des « neveux » et des « nièces », etc.

En fait, dans le système de parenté iroquois, aucun terme ne désigne un seul individu. Tous les termes sans exception désignent un ensemble, une catégorie de parents ; et ces parents que je désigne par le même nom me sont donc généalogiquement reliés de bien des manières différentes (comme on vient de le voir pour toutes mes « mères »). (...) Morgan qualifiait notre système de parenté de « descriptif », par opposition au système iroquois, dit « classificatoire ». (...) Morgan découvrit que cette logique des termes de parenté iroquoise était partagée par plusieurs autres peuples. Il mit aussi à jour d'autres systèmes inconnus jusque-là (...) Il s'agissait (...) pour Morgan de dépasser le travail d'inventaire et de classification, pourtant déjà considérable, et de s'atteler à présenter une théorie de l'évolution des systèmes de parenté, en comprenant sous l'effet de quelles forces, et en relation avec quels autres aspects de la vie sociale ceux-ci se transformaient.

Chez les Iroquois (...), c'est le mari qui partait vivre chez sa femme et non l'inverse (...) Il arrivait dans une maison qui était aussi celle de la mère de sa femme, de ses sœurs, de ses cousines, etc. Il trouvait ainsi face à lui la solidarité compacte d'un groupe féminin soudé par les liens du sang : autant dire qu'il n'était pas particulièrement en position de force. Les divorces n'étaient pas rares et pouvaient survenir à l'initiative de l'épouse de la plus simple des manières : il suffisait que celle-ci pose sur le seuil les affaires de son mari (...)

Mais, et c'est le point essentiel pour Morgan, les Iroquois vivaient en couple : chaque femme n'était mariée qu'à un seul homme et chaque homme qu'à une seule femme. Les

enfants ne pouvaient donc avoir qu'un seul père et une seule mère, ce qui était incompatible avec la manière dont étaient désignés (entre autres) les frères des pères et les sœurs des mères. Il y avait donc selon Morgan un hiatus, une discordance, entre le système de parenté (les termes dans lesquels les parents étaient désignés) et la famille (la manière dont était organisée la vie commune des parents et des enfants). L'idée fondamentale de Morgan, celle qui lui permit d'échafauder ensuite tout son schéma évolutif, est d'une grande simplicité : elle consiste, comme on vient de le dire, à supposer que les termes de parenté iroquois étaient le vestige d'une forme antérieure de famille. (...) Mais il faut le dire dès à présent, la double hypothèse de départ reliant systèmes de parenté, interdits de mariage et formes de famille ne résiste pas à la critique, et la pièce maîtresse de la construction de Morgan est aussi celle par laquelle tout l'édifice s'effondre.

Chapitre 3 Critique de Morgan

Dans la séquence présentée par Morgan, la famille punaluenne, articulée sur le mariage de groupe, joue un rôle décisif. C'est en effet cette forme de famille qui est censée avoir introduit l'exogamie au sein d'une même génération, en établissant pour la première fois la distinction entre mes frères et mes sœurs (avec lesquels je ne peux pas m'unir sans commettre d'inceste) et les autres membres de ma génération.

(...) Quelques définitions utiles. La polygamie (...) désigne le fait qu'une personne possède plusieurs conjoints (...). Au sein de la polygamie, on distingue deux situations : la polygynie, qui est le fait pour un homme de posséder plusieurs femmes et la polyandrie, où c'est une femme qui possède plusieurs maris. La famille punaluenne serait donc caractérisée par la présence conjointe, pour les mêmes individus, de polygynie et de polyandrie. Un homme unique épouse un ensemble de sœurs (ce qu'on désigne par le terme de « sororat ») ou (...) une femme unique épouse un ensemble de frères (le « lévirat »). Si le sororat est relativement fréquent, le lévirat l'est nettement moins.

La parenté australienne est sans doute la plus compliquée du monde (...) L'organisation de base de l'Australie divise le plus souvent la tribu en deux groupes (deux « moitiés », selon l'appellation consacrée). Tout individu appartient obligatoirement à l'une des deux moitiés. (...) Mais les tribus australiennes (...) divisent à leur tour chacune des moitiés en deux groupes que l'on appelle alors des sections. Les sections australiennes représentent un cadre qui indique à chaque individu dans quelle catégorie de la population il peut s'unir sexuellement sans commettre un inceste. Dans l'Australie aborigène, l'inceste était généralement puni de mort. (...) Lorsque des hommes s'emparaient des femmes d'une autre tribu, ils prenaient soin de s'enquérir de leurs sections afin de savoir s'ils pouvaient les violer ou s'ils devaient les ramener au camp pour les offrir à un compagnon « compatible ».

On semble donc être là en présence du mariage de groupe, base de la famille punaluenne de Morgan... à un détail près, mais un détail qui change tout. (...) Les sections australiennes définissaient les groupes au sein desquels les hommes pouvaient tenter de se marier ; elles stipulaient, si l'on veut, la gamme des mariages potentiels. Mais elles ne traduisaient en aucun cas les mariages réels, qui restaient une affaire d'individus. (...) La seule trace possible de la famille punaluenne reste donc Hawaï, d'où elle avait tiré son nom. Malheureusement, là aussi, un examen des faits plus approfondi oblige à déchanter. (...) Nulle part dans le monde l'ethnographie n'a pu mettre à jour la famille dite punaluenne, censée avoir été à l'origine universelle tout à la fois de l'exogamie, de l'organisation en clans et du

système de parenté iroquois. Cette famille punaluenne rejoint donc la famille consanguine au rang des spéculations (...)

Le système de parenté, dans le meilleur des cas, indique donc avec quelles femmes un homme peut s'unir et avec lesquelles cette union serait considérée comme un inceste. Mais on ne peut tirer de cette information aucun élément sur la forme concrète de la famille, le nombre d'épouses qu'un homme peut acquérir, à quelles conditions, la solidité du mariage, les droits respectifs des époux quant à la dissolution, les aspects économiques liés à cette union, etc. Lorsqu'il parle de « famille » et des « formes de famille », Morgan confond donc les deux choses bien distinctes que sont d'une part, les interdits de mariage et de l'autre, le type de structure socio-économique regroupant parents et enfants. Or, si le système de parenté contient parfois certaines informations sur le premier point (mais pas autant que le pensait Morgan), il reste toujours totalement muet sur le second.

(...) Une idée implicite traverse toute la pensée de Morgan : (...) si deux individus sont désignés par le même terme, cela signifie d'une manière ou d'une autre que ces individus ne sont pas réellement différenciés dans l'esprit du locuteur (...) Mais nous avons vu que (...) cette explication est intenable : j'appelle plusieurs femmes « mère » alors qu'il n'y a aucune possibilité que je confonde ma mère biologique avec mes « mères » classificatoires. En réalité, aucun individu d'aucune tribu ne confond jamais sa « mère » à lui avec ses autres « mères » (pas plus qu'il ne confond ses « pères », ou ses « cousines » épousables avec celles qui ne le sont pas, etc.) Autrement dit, ce n'est pas parce que certaines relations ne sont pas marquées dans le vocabulaire de parenté qu'elles ne sont pas connues, et reconnues, par tous. Les systèmes de parenté classificatoires obéissent à une tout autre logique que la nôtre : (...) ils n'ont pas pour rôle de traduire des distances généalogiques, mais d'établir des catégories de parents.

Cette déconnexion entre type de famille et système de parenté se vérifie quel que soit l'angle sous lequel on considère la chose (...) Tous les systèmes de parenté coexistent avec tous les types de famille sans qu'aucune loi, même probabiliste, puisse être dégagée.

Chapitre 4

Les groupes de parenté

L'une des organisations les plus remarquables, et pour nous, les plus difficiles à comprendre, de maintes sociétés primitives, sont ces groupes de parents qui selon les époques et les définitions, ont été appelés *gens*, clans, lignages ou ramages. (...) On a découvert l'existence de clans dans bien des sociétés primitives, y compris des sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades – mais pas dans toutes. (...) D'un anthropologue à l'autre, le mot ne recouvre pas exactement les mêmes réalités. On peut toutefois s'accorder sur le fait qu'un clan est un groupe social auquel les individus sont rattachés en fonction d'une descendance dite « unilinéaire » : cela veut dire que l'appartenance au clan se transmet aux enfants en ne tenant compte que d'un seul des deux sexes. Si l'appartenance au clan se transmet uniquement par les hommes, on parle de clans patrilinéaires (...) ; lorsqu'elles passent uniquement par les femmes, de clans matrilineaires.

Chez nous, ce qui se transmet par le père, c'est le nom de famille. Mais cela n'empêche pas que la parenté d'un individu soit tout autant constituée de sa parenté du côté de sa mère (...) Ses liens avec son grand-père paternel sont de même nature qu'avec son

grand-père maternel. (...) La parenté d'un individu, dans notre société, ne forme pas un groupe, au sens d'un groupe constitué en tant que tel. (...) Il n'est pas reconnu comme tel par la société. De ce point de vue, l'ensemble de mes parents n'est pas très différent de l'ensemble de mes amis. Il en va tout autrement dans des sociétés organisées en clans. (...) Chez les Iroquois, qui formaient une confédération de cinq tribus, le nombre de clans variait ainsi de trois à huit selon les tribus. Il peut exister, dans de telles sociétés, des individus qui soient exclus de ces groupes de parenté ; ce sont d'abord les esclaves, mais aussi les étrangers libres (...) (telle était la situation de la plèbe dans les premiers siècles de Rome).

Les clans n'ont donc rien à voir avec nos propres groupes de parents, avec nos familles et nos noms de famille. Ils déterminent un découpage rigoureux de la société en un certain nombre de corps constitués, tout comme nos paroisses religieuses ou nos circonscriptions électorales. (...) Simplement, ce découpage ne se fait pas sur la base du territoire : il s'effectue sur celle de la parenté (...).

On confond parfois la question des clans avec celle de l'héritage. Ainsi parle-t-on parfois de patrilinéarité lorsque dans une société, la terre se transmet de père en fils (...) Toutes les sociétés possèdent des règles sur la transmission des biens, qui au besoin en excluent un sexe ou l'autre ; mais pour autant, toutes sont très loin d'avoir des clans. En fait, les questions d'héritage ont bien un rapport avec les clans, mais ce rapport est loin d'être toujours simple. (...) Par exemple, chez les Indiens Crow, qui étaient comme les Iroquois organisés en clans matrilineaires, l'ensemble des biens se transmettait de mère en fille et d'oncle maternel en neveu (...) hormis les objets sacrés, qui eux (...) changeaient donc de clan à chaque génération.

Une autre caractéristique des clans est, dans la grande majorité des cas, d'être exogames : les membres d'un clan se considérant comme des êtres du même rang, leur union sexuelle relèverait donc de l'inceste. La plupart des anthropologues admettent néanmoins que des clans puissent être endogames ; plus exactement, cette endogamie de clan est tolérée dans certaines sociétés. Par définition, elle ne peut pas y être la règle ; dans des clans qui seraient strictement endogames, la notion de filiation unilinéaire n'aurait plus aucun sens.

(...) A propos de l'inceste. On sait que toutes les sociétés interdisent certaines relations sexuelles en les qualifiant d'incestueuses (du moins, presque toutes : ce n'est par exemple pas le cas de la nôtre, tant qu'on parle de relations entre adultes). La répression de cet interdit est très variable, allant d'une mise à mort immédiate des coupables chez les Australiens à un simple haussement d'épaules réprobateur chez certains Indiens d'Amérique du Nord. Mais les règles qui définissent l'inceste, elles aussi, sont très variables. (...) Dans le cas où il existe des clans et où ceux-ci sont exogames, les règles de l'inceste n'ont plus rien à voir avec la distance généalogique.

Dans la plupart des sociétés, la notion d'inceste ne traduit ainsi que très imparfaitement la nécessité biologique du mélange des gènes – profitons-en pour remarquer qu'on exagère généralement l'importance de cette nécessité. Les maladies génétiques n'ayant certainement pas constitué une cause significative de mortalité dans les sociétés pré-industrielles. (...) Si tant est qu'on puisse un jour les identifier avec certitude, les origines de la prohibition de l'inceste relèvent donc bien plus largement de nécessités sociales que biologiques.

Morgan avait tout à fait raison de penser que certains systèmes de parenté expriment la structuration de la société en clans exogames. Comme on l'a vu, notre système de parenté, le

système eskimo, est tout à fait révélateur de l'absence de clans dans notre société : les individus y sont classés en fonction de leur distance vis-à-vis de moi. (...) Il en va en revanche très différemment dans le système de parenté iroquois.

D'un côté, et c'est là un de ses immenses mérites, Morgan n'a cessé de démontrer que le clan n'est pas une « grande famille ». (...) Chaque couple est par définition composé de deux membres de clans différents. (...) Si le clan est le propriétaire collectif de la terre, c'est lui qui la répartit le cas échéant entre chaque unité familiale, qui n'aura alors qu'un droit d'usage. Si le clan est le dépositaire de certains rites religieux, ceux-ci ne peuvent pas être effectués par chaque famille (...) Et si le clan assume des fonctions politiques, typiquement, la vendetta, la solidarité vis-à-vis des crimes joue entre parents, c'est-à-dire entre membres d'un clan, et absolument pas entre époux ou entre beaux-parents.

En reléguant la famille monogame au rang d'un produit du développement historique, en affirmant que, durant la majeure partie de l'évolution sociale, la société s'était organisée autour de structures toutes autres que la famille si chère au cœur de la bourgeoisie, en faisant remonter les racines de la famille moderne à une situation de totale licence sexuelle, puis à celle d'un mariage de groupe, Morgan était certain de s'attirer les foudres de tout ce que la profession comptait de réactionnaires (...).

Si Morgan avait parfaitement situé les places respectives du clan et de la famille (...), il n'aurait pu échapper à l'idée que le clan devait tout de même avoir un rapport avec la famille (...) avec un type antérieur de famille, un type disparu et reconstruit par lui sur la base des interdits de mariage censés être inscrits dans la terminologie de parenté. (...) L'œuvre de Morgan disparut littéralement sous l'accumulation des épithètes qui accablèrent le mariage de groupe. Celui-ci fut dénoncé comme une absurdité qui disqualifiait tout à la fois toute critique de la place éternelle de la famille monogame et toute théorie évolutionniste en général. (...) Les spéculations sur le stade de promiscuité primitive furent donc – à juste titre – rejetées.

L'anthropologie connut donc le même sort que l'économie quelques décennies avant elle : la lutte contre les idées évolutionnistes passa par la promotion de l'individualisme méthodologique comme la seule démarche valable en sciences sociales.

(...) La masse énorme de données ethnographiques montre que la famille est une des institutions humaines les plus plastiques qui soient, de même que les sentiments qui l'accompagnent. S'il n'est pas possible de dresser un tableau simple de l'évolution de la famille, si chaque grand type de société semble capable de fonctionner avec des formes familiales très diversifiées, c'est précisément parce que la famille nucléaire n'est au fondement de rien du tout. De toutes les institutions humaines, la famille, souvent présentée comme une des plus naturelles et immuables, est au contraire l'une des plus flexibles. (...) L'organisation familiale est affaire d'opportunisme ; elle varie d'un peuple à l'autre selon le niveau technique, le milieu, le type d'économie, mais aussi les contingences culturelles, et se plie à volonté à une infinie gamme de nuances.

Chez les Iroquois, le clan remplissait de multiples fonctions. Il possédait une dimension économique, puisque les terres et les maisons (collectives, rappelons-le) étaient transmises selon la règle matrilineaire : ces biens essentiels restaient donc à l'intérieur de chaque clan, et ce sont les matrones, les femmes d'âge mûr, qui dirigeaient chaque longue maison, qui en étaient les intendantes ou les régisseuses. Chaque clan iroquois formait également une unité religieuse ; un certain nombre d'offices lui étaient réservés et il

choisissait ceux qui devaient les occuper. Mais le clan iroquois était avant tout une unité politique, et c'est sur cet aspect qu'insistait longuement Morgan. Bien que dépourvue d'Etat, ne disposant d'aucun appareil de coercition distinct de la population, la confédération iroquoise était organisée selon une authentique constitution à la base de laquelle se trouvaient les clans. Rappelons que les clans iroquois, en plus de traiter leurs propres affaires internes par des assemblées générales, désignaient des représentants au conseil de tribu et que celui-ci, à son tour, envoyait des délégués au conseil de la confédération. Il n'est donc pas étonnant qu'Engels, sur la base des informations de Morgan, ait vu dans le clan iroquois la forme typique de la démocratie primitive.

Or on sait aujourd'hui que si tout Iroquois n'avait effectivement aucun souci à se faire en ce qui concerne la satisfaction de ses besoins quotidiens, la richesse personnelle tenait tout de même une certaine place dans cette société – en matière économique, « l'égalité » dont parle Engels n'était pas absolue, tant s'en faut. En particulier, il était de coutume que, lorsqu'une expédition guerrière se soldait par des morts, c'était à celui qui avait initié et dirigé cette expédition de dédommager financièrement les parents des victimes. Par conséquent, lorsqu'un guerrier voulait monter un raid, il exhibait publiquement ses biens de valeur afin de prouver à tous qu'il serait en mesure de faire face à ses éventuelles obligations financières. N'importe qui ne pouvait donc pas accéder aux honneurs de la conduite d'une expédition guerrière, ni au butin qu'il pouvait procurer. (...) Si les Iroquois ignoraient effectivement les nécessités, ils connaissaient donc en revanche les riches, même si ceux-ci étaient très loin de posséder la puissance sociale qui deviendra la leur dans les sociétés de classes, ou même dans d'autres sociétés primitives de niveau économique comparable, mais aux structures différentes.

De même Engels reproduisait une affirmation erronée de Morgan en avançant que « *Il n'y a pas encore place pour des esclaves, pas plus qu'en général pour l'asservissement de tribus étrangères.* » La guerre était l'occupation favorite des Iroquois, qui étaient la terreur des autres tribus de la région. (...) Tant et si bien qu'on possède des témoignages sur certaines Iroquoises de haut rang qui, ne possédant pas moins de vingt esclaves, étaient déchargées de tout travail.

Mais toujours en Amérique du Nord, cette fois-ci sur la Côte Nord-Ouest, cette longue bande de terre qui s'étend à l'ouest des montagnes Rocheuses de la Californie à l'Alaska, les clans existaient aussi dans certaines tribus : cependant, lorsque c'était le cas, ils ne jouaient aucun rôle politique – les peuples en question étaient dépourvus de toute espèce d'organisation du pouvoir, même si l'on prend ce terme dans son sens le plus large. Dans une autre région du monde en revanche, celle des îles Buin de l'archipel des Salomon, l'organisation politique existait bel et bien, tout comme la structuration en clans. Pourtant, l'une n'avait rien à voir avec l'autre. Pour ne prendre que cet exemple, les clans étaient matrilineaires, alors que la fonction de chef était transmise de père en fils et qu'elle changeait donc de clan à chaque génération.

Ni l'organisation de la politique, ni celle de la religion ne pouvant ainsi être retenues comme des caractéristiques générales des clans, il reste à examiner une dernière possibilité : celle de leurs fonctions économiques. « *Alors que le communisme proprement dit, supprimant tous les droits personnels, ne se rencontre probablement jamais, nous trouvons fréquemment la propriété collective, non pas nécessairement de toute la communauté, mais d'un certain groupe* » (Lowie). Avec une telle définition du communisme, il n'est pas étonnant en effet qu'on ne le rencontre nulle part. Et gageons que si l'on définissait le capitalisme « *proprement*

dit » comme une société « *supprimant tous les droits collectifs* », on serait bien en peine d'identifier une seule société capitaliste dans le monde actuel.

Si l'on met de côté la situation des éventuels esclaves, les sociétés primitives se caractérisent par le libre accès de chacun de leurs membres aux moyens de production, en premier lieu la terre. Toutes sociétés, depuis les chasseurs-cueilleurs nomades jusqu'aux barbares de l'âge de fer, au-delà de tout ce qui les différencie les uns des autres, ignorent l'existence d'une classe de travailleurs séparés de leurs moyens de travail.

(...) Le clan a été un peu rapidement vu au XIXe siècle comme le détenteur par définition des droits collectifs sur les terres. De nombreux travaux ont confirmé que tel peut être le cas. Mais on rencontre en bien des endroits des terres ou des zones détenues par des groupes plus restreints, comme des fractions de clans, voire des familles nucléaires ou des individus. On rencontre aussi, souvent chez les agriculteurs, des situations mixtes où une partie des terres est possédée et utilisée à titre collectif, l'autre partie étant attribuée aux individus de manière temporaire ou définitive. En tout état de cause, comme Marx et Engels l'avaient relevé, cette attribution a un caractère tout à fait différent de notre propriété moderne. Même lorsque la propriété primitive sur la terre semble avoir une physionomie qui se rapproche de la nôtre, elle se trouve toujours encadrée, limitée par des dispositions qui l'empêchent de devenir l'axe autour duquel s'organise la vie économique et sociale. La terre non travaillée, en particulier, n'est jamais susceptible d'être appropriée par quiconque ; elle appartient toujours, d'une manière ou d'une autre, à la collectivité, et c'est cette réserve de terres qui garantit à chacun de pouvoir en recevoir un lot en cas de besoin.

Tout cela signifie que le clan, s'il peut facilement être défini du point de vue de sa forme (un groupe de parenté à filiation unilatérale), ne peut pas l'être par ses fonctions ; celles-ci changent radicalement d'une société à une autre. Il n'existe pas de fonctions universelles du clan. C'est un point très important, qui jette un premier doute sur la pertinence de la catégorie de « société clanique ». Morgan a donc été victime du caractère parcellaire de ses informations ethnologiques, et il a indûment généralisé à l'ensemble des sociétés primitives les traits de la société iroquoise et de certaines tribus indiennes voisines. (...) On compte des centaines de sociétés non étatiques où les clans n'existent pas.

(...) Le clan est une organisation possible, mais qui n'a pourtant rien d'obligatoire. En Amérique même, nombre de tribus indiennes l'ignorent ; chose notable, on ne peut établir aucune relation entre le niveau technique des tribus et la présence ou l'absence de clans. Ainsi, des peuples tels que les Comanches, les Cheyennes, les Gros-Ventres, les Micmacs ou les Naskapi-Montagnais, d'un niveau technique équivalent, voire inférieur aux Iroquois, ignoraient les clans.

(...) Après que l'Etat est apparu, les clans grecs et romains (les *gens*) furent tout de même capables de perdurer durant de siècles tout en étant privés des fonctions essentielles qui avaient autrefois été les leurs (en l'occurrence, politiques), et en se contentant de jouer un rôle relativement mineur (essentiellement religieux).

A la place des clans, ou à côté d'eux, d'autres types de groupements peuvent exister. (...) A l'instar du clan, le ramage est un groupe de parenté constitué. Il ne peut exister que dans les sociétés dépourvues de clans, et il se différencie à la fois par le fait que l'appartenance y est transmise à la fois par les deux parents (on parle alors de filiation cognatique). (...) Dans un certain nombre de cas, le but recherché est le même qu'avec la

structure en clans : il s'agit de répartir l'ensemble des membres de la société dans un certain nombre de groupes (ces groupes exerçant des fonctions sociales, économiques, politiques ou religieuses très variables (...)). L'Afrique et l'Eurasie sont les continents de prédilection des groupes unilinéaires, tandis que le Pacifique et les deux Amériques sont les zones où se sont épanouis proportionnellement le plus de ramages ; ce sont aussi celles où l'on constate le plus fréquemment l'absence de tout groupe de parenté constitué. Bien des sociétés primitives ne connaissent en effet ni clans, ni ramages.

(...) Une des structures les plus fréquentes est celle des classes d'âge : les individus sont regroupés selon leur âge dans des groupes constitués qui là encore, agissent en tant que tels. Le passage d'une classe d'âge à une autre se fait de manière publique, au cours d'une cérémonie qui officialise le changement aux yeux de la communauté. (...) c'est ainsi que chez les Hidatsa, des Indiens des Plaines, on ne comptait pas moins de dix classes d'âge, dans lesquelles se répartissaient tous les individus masculins depuis les garçonnets de dix ans jusqu'aux vieillards. Chaque classe devait se préoccuper d'acquérir les droits de la classe qui la précédait, cette cession s'effectuant sur la base de paiements collectifs assez élevés. Cette organisation complexe occupait une place de premier plan dans les préoccupations et les stratégies des individus. D'une manière générale, certains peuples combinaient une organisation en clans et en classes d'âge, d'autres connaissaient l'une sans l'autre ; mais là encore, rien ne permet de déduire *a priori* le rôle dévolu à chacune de ces organisations, ce qu'elles permettent et ce à quoi elles obligent.

(...) Parmi de nombreux peuples, il existait d'autres types de groupes sociaux que l'on désigne par le terme large d'associations (ou parfois par celui, plus impropre, de sociétés secrètes), auxquels les individus choisissaient de s'affilier au cours de leur vie – sous réserve d'y être acceptés. Pour en devenir membre, il fallait se soumettre à l'apprentissage approprié et au besoin, à un paiement qui pouvait aller d'une somme symbolique à un montant beaucoup plus élevé. (...) C'est sans aucun doute chez les Indiens des plaines de l'Amérique du Nord que se rencontrait la plus grande profusion d'associations : tout y était prétexte, qu'il s'agisse de la vie militaire, religieuse ou même de simples loisirs.

Quittons les Plaines pour nous diriger vers l'Afrique de l'Ouest et la Mélanésie. Là (...) les associations pullulaient. Et tout comme dans les Plaines, il n'était pas rare qu'elles soient strictement hiérarchisées, l'avancement dépendant de l'accomplissement de certaines obligations, de paiements, ou d'une combinaison des deux. (...) L'île de Mota, dans l'archipel des Vanuatu. Longue de trois kilomètres et peuplée de 500 âmes, cette île n'abritait pas moins de soixante-dix-sept associations, dont chacune possédait ses propres emblèmes, masques et danses – la plupart des hommes étant bien sûrs affiliés à la fois à plusieurs d'entre elles.

Ce qui est significatif, ce n'est donc pas en soi la présence de clans : c'est l'absence d'Etat, conjointement à l'existence d'une organisation politique qui était l'émanation directe de l'ensemble des membres de la tribu. Or, cette organisation, si elle peut s'articuler sur les clans, peut tout aussi bien se passer d'eux. C'est si vrai qu'*a contrario*, on dispose de maints exemples de sociétés pourvues d'organisations unilinéaires (clans ou lignages), mais où l'évolution vers la stratification sociale n'emprunte absolument pas les mêmes voies ; dans ce cas, clans et lignages n'apparaissent pas comme des garants de la vie démocratique, mais au contraire comme les instruments du despotisme naissant.

C'est par exemple le cas en Afrique subsaharienne, où là où elle existe, l'organisation lignagère fournit le cadre d'un pouvoir très fort du chef sur les autres membres, celui-ci

pouvant disposer à peu près à sa guise de leur travail, de leurs biens, et même de leurs personnes, en pouvant notamment les vendre comme esclaves à d'autres lignages. D'ailleurs, à la différence de ce qui s'est passé en Europe, l'émergence de l'Etat en Afrique n'a le plus souvent pas signifié la disparition de l'organisation lignagère. Dans la plupart des grands royaumes d'Afrique noire tels que l'Ashanti, le Congo ou l'Abomey, celle-ci avait été soumise, mais conservée presque intacte pour être intégrée au nouvel appareil. C'est également vrai de l'Amérique, où les formes étatiques telles que l'empire inca ou aztèque, loin de les détruire, avaient conservé et intégré les groupes de parenté dans leur structure administrative.

La conviction selon laquelle pour naître, l'Etat devait obligatoirement dépouiller les groupes de parenté de la totalité de leurs fonctions politiques avait d'ailleurs conduit Morgan (et Engels à sa suite) à une de ses erreurs aujourd'hui les plus flagrantes (...).

Chapitre 5

Famille et parenté, quel évolutionnisme ?

La polygynie (...) est très loin de se situer à l'époque tardive où la situait Morgan, qui datait son apparition du « stade supérieur de la Barbarie », à savoir l'âge des métaux. En réalité, la polygynie semble avoir constitué une option très fréquemment empruntée par toutes les sociétés humaines depuis le paléolithique. Il conviendrait naturellement de distinguer différentes formes de polygynie. (...) Exceptionnelle dans certaines sociétés, elle peut être minoritaire dans d'autres et représenter la règle générale ailleurs. Son caractère, lui aussi, est extrêmement variable : pour les femmes, elle peut aller de pair avec une grande liberté de mœurs ou signifier un quasi-esclavage.

Commençons par l'Australie, où la polygynie était de règle. La femme avait l'obligation de porter le produit de sa cueillette à son époux ; un manquement à ce devoir se soldait infailliblement par de sérieux ennuis. On l'a dit, l'adultère, tant qu'il se bornait à des relations sexuelles hors du domicile familial, était relativement toléré – dans le sens où il ne donnait lieu pour la coupable, au pire, qu'à une volée de coups. Il est essentiel de comprendre qu'en l'absence de toute richesse matérielle, en Australie, les femmes n'avaient pas pour fonction d'augmenter par leur travail le patrimoine de leur mari. Tout au plus pouvaient-elles, en lui donnant beaucoup de filles, lui permettre d'accroître le nombre de ses futurs obligés et donc son influence sociale.

En Amérique du Sud, chez les peuples horticulteurs des basses terres de l'Amazonie, la polygynie était le privilège des chefs – leur seul privilège, en vérité. Et celui-ci apparaît très relatif pour ces chefs sans pouvoirs, décrits par Lévi-Strauss dans ses *Tristes tropiques* ou plus tard par Pierre Clastres, et dont le rôle essentiel consistait à aplanir les conflits entre les membres de la tribu en faisant montre de générosité. Là, la polygynie n'est ni moyen d'enrichissement, ni moyen de prestige – car il y a peu de prestige et beaucoup d'obligations à être chef. Elle est tout au plus un dédommagement, une aide sans laquelle ces chefs seraient écrasés sous le poids de leur tâche.

Un exemple de la manière dont la polygynie peut changer de caractère sous l'influence d'une modification des conditions économiques nous est fourni par les Indiens des plaines d'Amérique du Nord. (...) Chez bien des peuples agriculteurs ou pasteurs (mais pas tous), la richesse apparaît à la fois comme la condition et le but de la polygynie. (...) Ces peuples

pratiquent ce qu'on appelle le « prix de la fiancée » - ce qu'Engels, à la suite de Mac Lennan, désigne sous le terme considéré aujourd'hui comme impropre de « mariage par achat ». (...) Ce faisant, le mari n'achète pas à proprement parler sa femme, qui n'est pas une esclave. Il achète néanmoins un certain nombre de droits sur elle : celui d'avoir avec elle des relations sexuelles, celui de disposer de tout ou partie des fruits de son travail, celui de rattacher ses enfants à son groupe de parenté, etc. Dans les très nombreuses sociétés primitives qui le pratiquent, le prix de la fiancée atteint fréquemment des sommes très élevées, faisant du mariage la décision la plus coûteuse de la vie d'un homme. Mais dans l'autre sens, la femme une fois mariée sera pour son mari une source de revenus : celui-ci percevra une fraction du produit de son travail. Il touchera aussi les amendes dues en cas d'adultère – on rapporte que certains maris africains n'hésitaient pas à laisser volontairement commettre de tels adultères à leurs jeunes épouses afin d'améliorer leurs finances. Et les filles de ces femmes rapporteront à leur tour les sommes que leurs prétendants verseront afin de les épouser (sommes qui serviront le plus souvent à financer le mariage de leurs propres fils). Ainsi, comme il a été souvent remarqué, l'accroissement du rôle économique des femmes, loin d'être obligatoirement synonyme de leur émancipation, s'est fréquemment traduit par la dégradation de leur statut et l'extension de la polygynie, devenue économiquement profitable pour les maris.

Pour l'instant, notons donc que Morgan avait raison d'établir un lien entre la place croissante de la richesse et le degré atteint par la polygynie. Mais il se trompait en pensant que seules les sociétés inégalitaires pouvaient donner naissance à cette institution. La polygynie se rencontre dès les stades les plus anciens de l'évolution sociale. (...) La famille n'est pas un simple appendice du mode de production. Les nécessités économiques interviennent, certes, pour une part, dans la détermination des formes familiales. Mais il n'y a pas de famille typique d'un stade technico-économique, et c'est une des erreurs de Morgan que de l'avoir cru.

(...) L'union libre, le modèle familial qui se répand aujourd'hui au sein de certains pays capitalistes occidentaux, peut certes être interprété comme une extension au domaine familial de la liberté de contracter – et donc, de rompre – si typique des rapports de production capitalistes. Il y a certainement du vrai dans cette manière de voir les choses. Cela n'empêche pas l'union libre d'avoir également été le modèle familial des Inuit, chasseurs-cueilleurs nomades égalitaires... mais certainement pas des Australiens, eux aussi chasseurs-cueilleurs nomades égalitaires, dont la conception de la famille se situait, tout comme leur territoire, aux antipodes des Inuit.

Comme Morgan l'avait perçu, la naissance de l'Etat, ou du moins, d'un certain type d'Etat, tend à briser les vieux cadres de la parenté, à substituer aux liens du sang d'autres liens, en particulier territoriaux. L'apparition de l'Etat, pour ne parler que d'elle, se présente donc comme un facteur privilégié du dépérissement des systèmes de parenté classificatoires et de l'essor des systèmes descriptifs. Mais même autour de cette ligne très générale, les Etats préservent – voire s'appuient sur – les structures de parenté existantes, les vidant d'une partie de leurs prérogatives sans les briser ; c'est notamment le cas, comme on l'a dit, d'un certain nombre de royaumes africains, ou des empires aztèque et inca. Et dans un tout autre ordre d'idées, le clan romain, dépouillé de ses fonctions politiques, avait longuement survécu sous la République en tant que groupe religieux.

Comment expliquer l'importance très inégale de la parenté d'une société sans Etat à l'autre, même à niveau technique similaire ? Comment expliquer la diversité des systèmes de

parenté dans des sociétés par ailleurs comparables, et inversement, la similitude de ces systèmes dans des sociétés pourtant très différentes ? (...) Non seulement, on ne sait pas réellement pourquoi les systèmes de parenté évoluent, mais on est même incapable de retracer ne serait-ce que des parties significatives de cette évolution (...).

Le système de parenté n'organise pas la dimension économique d'une société, de même que la dimension économique n'organise pas le système de parenté. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe aucune corrélation entre économie et parenté. Les obligations liées à la parenté incluent quasiment toujours des prestations de nature économique, bien qu'elles soient très loin de s'y limiter (...) Chez les chasseurs-cueilleurs, l'attribution du gibier est le plus souvent l'objet de règles rigoureuses, formulées en termes de parenté. Chez les Inuit d'Ammasalik, sur la côte orientale du Groenland, un phoque appartient à celui qui l'a capturé. La femme du chasseur découpe la bête en seize morceaux, qui seront divisés en parts destinées à elle-même, à son mari et à leurs enfants, mais aussi à l'ensemble de leurs parents plus ou moins proches. En Australie, par certains aspects, la règle est toute différente puisque le gibier ramené au camp par le chasseur appartient de plein droit à ses beaux-parents ; ce sont eux qui le répartiront ensuite entre leurs propres parents.

Les premières théories de l'évolution biologique de l'Homme, basées sur un nombre de fossiles restreint, étaient forcément simples : elles s'efforçaient d'ordonner de rares trouvailles, et comblaient par un raisonnement qui ne pouvait être que spéculatif les immenses vides qui les séparaient. Plus les nouveaux fossiles ont été nombreux, plus l'image de cette évolution s'est complexifiée. Ainsi, on a par exemple dû admettre qu'à une même période, contrairement à ce qu'on avait cru jusque-là, il avait pu exister simultanément plusieurs espèces au sein du genre humain. Il en va de même en ce qui concerne l'évolution des sociétés de la préhistoire, à cette différence près que la variété des découvertes y dépasse de très loin celle des ossements des australopithèques : (...) c'est par milliers qu'ont été identifiées et étudiées les sociétés primitives. Ainsi, les raisonnements que Morgan avait pu élaborer sur la base d'éléments parcellaires et qui sur cette base étaient des hypothèses satisfaisantes, pour ne pas dire géniales, ont dû être écartés au vu des multiples et nouvelles données qui les ont pris en défaut depuis lors.

Les paléontologues ont certes dû sans cesse enrichir l'histoire des espèces humaines, mais en continuant à organiser celle-ci autour de l'axe d'un progrès global, celui des capacités cérébrales. Or, en brisant le schéma de Morgan, en déconnectant l'évolution de la famille de celle des modes de production, on ne s'est pas contenté de rendre plus complexe une trame devenue trop simple : on a affirmé clairement l'impossibilité de dégager un axe d'évolution global dans les institutions familiales et dans les systèmes de parenté et de parler de progrès à leur sujet.

(...) Selon Morgan et Engels, (...) l'accumulation des règles d'inceste, restreignant à chaque étape les unions possibles, était censée avoir représenté un facteur essentiel de l'amélioration biologique de l'espèce humaine (...). Or, ce raisonnement présente deux failles majeures. D'une part, les effets néfastes de la consanguinité sont loin d'être aussi importants que le suggéraient les conceptions courantes au XIX^e siècle. Si elle favorise dans une certaine mesure l'apparition de certaines maladies génétiques, la répétition des unions sexuelles consanguines ne constitue manifestement pas un facteur suffisant pour expliquer le retard, voire la disparition de certaines populations, comme on pouvait le penser à l'époque.

Plus fondamentalement, comme on l'a vu, c'est toute la succession des formes de famille, des systèmes de parenté et des interdits sexuels proposée par Morgan qui est apparue depuis lors comme une construction spéculative – la spéculation portant non seulement sur l'ordre de succession, mais dans le cas des familles consanguine et punaluenne, sur l'existence même de ces formes.

Les modes de production, bien que différents d'un point de vue qualitatif, possèdent tous une quantité commune, la productivité, qui permet de les ordonner en une série croissante, qui se trouve de surcroît correspondre globalement à la chronologie. Ce sont ces raisons qui permettent de parler de progrès à leur propos, et ce sont les mêmes raisons qui interdisent de le faire à propos de la famille. Pour celle-ci, il n'existe aucune quantité à laquelle les différentes formes puissent être ramenées et à partir de laquelle on pourrait constituer une série croissante. La seule hypothèse, celle d'une amélioration de l'espèce par des interdits d'inceste de plus en plus rigoureux, se révèle insoutenable.

Parmi les organes homologues les plus évidents, citons la colonne vertébrale, qui sépare les vertébrés des invertébrés, les poumons, qui sont caractéristiques des classes postérieures aux amphibiens, ou encore les plumes, typiques des oiseaux. Il existe une pléthore d'organes homologues (...) Pourtant, tous les organes ne sont pas homologues : on trouve également des organes dits analogues. A la différence des précédents, ceux-ci ne sont pas associés à une bifurcation évolutive donnée. (...) Ni la présence de ces organes, ni leur absence, n'indiquent quoi que ce soit sur la place de l'espèce dans l'arbre évolutif. (...) Il en va ainsi de la griffe, présente chez tous les oiseaux, mais seulement chez certains reptiles et certains mammifères, et même parmi certains arthropodes. (...) Les organes analogues ne permettent pas de situer les organismes qui les possèdent (pas plus que ceux chez qui ils sont absents) dans l'arbre évolutif. Or, et c'est là le point essentiel de notre argument, cela n'empêche nullement ces organes d'être les produits de l'évolution darwinienne au même titre que la colonne vertébrale, le poumon, la plume (...)

En matière de biologie, les scientifiques savent donc depuis longtemps que tous les organes ne constituent pas des critères de classification cohérents avec la classification évolutive. (...) Tout comme on vient de le faire à propos du règne animal, on peut dire que toute dimension de la structure sociale (telle que la famille ou le système de parenté) fait partie d'un tout (la société) dont l'évolution obéit à des lois identifiées (formulées par le matérialisme historique). (...) Tandis que la richesse ou l'Etat sont de tels marqueurs évolutifs, et qu'ils sont aux sociétés ce que la colonne vertébrale ou les poumons sont aux animaux, la famille et les systèmes de parenté, pour leur part, doivent être rapprochés des griffes, des pieds palmés ou des glandes à venin : ce sont des organes analogues du corps social, dont la forme ne nous indique rien sur la place occupée par le corps dans l'évolution.

(...) Reconnaître l'existence d'organes sociaux analogues ne remet pas en cause le marxisme. Le matérialisme historique s'accommode tout à fait de la possibilité qu'un niveau technique puisse ne pas déterminer une forme unique de famille, ni une unique terminologie de parenté.

Chapitre 6
Les aventuriers de la matriarche perdue

(...) En proclamant que la sujétion du sexe féminin était liée à l'avènement de la propriété privée et des classes sociales, Engels voulait tout à la fois montrer que cette sujétion, tout comme l'exploitation de l'homme par l'homme, n'était pas un fait naturel ; qu'elle était un produit historique apparu à un certain stade du développement social ; que ces deux oppressions étaient indissolublement liées l'une à l'autre et qu'elles trouvaient l'une comme l'autre leur fondement dans la structure économique ; et que, par conséquent, l'avènement de la société socialiste, la disparition de l'exploitation et des classes sociales constituaient la condition nécessaire et suffisante pour l'émancipation des femmes.

S'il est un thème qui a profondément divisé le courant féministe au plus fort de son effervescence, c'est bien celui de la situation des femmes dans les sociétés primitives en général, et du matriarcat en particulier. Une partie de ces chercheuses – car les scientifiques s'étant intéressées à la question étaient le plus souvent des femmes – ont repris à leur compte la thèse du matriarcat primitif, avec des arguments parfois très éloignés de ceux de Bachofen et de Morgan. D'autres ont dénoncé ce qu'elles appelaient un mythe et ont insisté sur la permanence, quelles que soient les sociétés passées ou présentes, de la domination masculine.

Pour une partie d'entre elles par exemple (mais pas la plus matérialiste, tant s'en faut), l'origine du problème tenait à la valorisation différente des sphères masculines et féminines, qui avait infériorisé tout ce qui touchait aux femmes et à leur corps ; ainsi, seul un profond changement de valeurs permettrait de mettre fin à une domination masculine aussi vieille que l'humanité elle-même. Cette thèse d'un idéalisme philosophique presque chimiquement pur a notamment été défendue par Françoise Héritier, qui est l'une des figures de proue de l'anthropologie française en la matière.

Pour une partie importante des auteurs féministes, la domination universelle supposée des mâles a servi de point d'appui pour affirmer que la lutte des sexes ne saurait se résumer à la lutte des classes ; que la domination masculine étant née avant l'exploitation économique, elle a d'autres causes que celle-ci, contrairement aux affirmations traditionnelles du marxisme ; que par conséquent, le combat féministe est un combat spécifique qui ne peut pas se réduire au combat pour l'émancipation du prolétariat – voire qu'il ne coïncide en rien avec celui-ci.

Disons-le d'emblée : dans un cas comme dans l'autre, cette manière de poser le problème est faussée et ne peut mener qu'à des impasses. En elles-mêmes, les relations sexuelles dans le passé, quelles qu'elles aient été, ne nous disent absolument rien de celles qui pourront exister dans le futur. Quand bien même le patriarcat primitif aurait existé, ce temps révolu ne préjuge nullement de l'avenir des relations entre les sexes, si les conditions qui l'avaient vu naître devaient se révéler disparues à jamais. Inversement, en admettant même que les hommes soient responsables de l'infériorisation universelle des femmes, on ne voit pas pourquoi l'évolution sociale ne pourrait pas contrecarrer ce donné biologique, à l'instar de ce qu'elle a déjà fait dans bien d'autres domaines. (...) La façon dont pouvait se poser la question des rapports entre hommes et femmes dans les sociétés primitives n'a rien à voir avec la manière dont elle se pose dans la société moderne.

Pour Bachofen, la première organisation sociale avait été marquée par la « communauté des femmes ». Dans cette société où les hommes jouissaient d'un accès sexuel libre à toutes les femmes, la paternité était inconnue : c'est la raison pour laquelle seule pouvait être établie la filiation en ligne féminine. (...) C'est à la révolte des femmes vis-à-vis d'une situation jugée avilissante que Bachofen attribue l'avènement du matriarcat véritable : les épouses avaient dorénavant acquis le droit de choisir un conjoint unique, ce qui n'empêchait pas la filiation de demeurer matrilineaire.

Sur cette « gynécocratie » primitive, remarquons la prudence dont fait preuve Engels. S'il suit indiscutablement Bachofen sur l'antériorité de la matrilinearité chez les Grecs, s'il approuve Morgan en généralisant cette antériorité à l'ensemble des sociétés, s'il affirme enfin à plusieurs reprises que les femmes jouissaient d'une position favorable dans les sociétés « barbares » les plus anciennes, il ne reprend à son compte la théorie du matriarcat de Bachofen qu'avec une évidente réserve, contrairement à ce qu'une lecture hâtive de *l'Origine de la famille* laisse trop souvent croire. (...) Engels ne pouvait admettre qu'avant le développement de la propriété privée, la domination des hommes ait été précédée par celle des femmes ; il concevait les rapports entre les sexes dans la préhistoire bien davantage sous la forme d'une certaine égalité.

Il faut dire que depuis lors, dans bien des sociétés primitives, on a pu recueillir des mythes faisant état d'un temps révolu où ce sont les femmes qui détenaient le pouvoir.

Morgan possédait sur Bachofen un immense avantage : il avait pu étudier de manière vivante une société à filiation matrilineaire, celle des Iroquois. (...) Les femmes iroquoises, vivant toute leur existence aux côtés de leurs proches parentes dans de longues maisons dont elles détenaient collectivement la propriété, pouvaient jouir au sein de leur famille et de leur couple d'un statut auquel peu de femmes de civilisations plus récentes auraient osé rêver. Leur position vis-à-vis de leur compagnon, la facilité avec laquelle elles pouvaient rompre une union, avaient frappé l'imagination des premiers Occidentaux qui les avaient rencontrées. (...) Chaque clan désignait des représentants au conseil de tribu, et chaque tribu envoyait à son tour des délégués dans l'organe suprême de la confédération. Les femmes participaient largement à cette organisation, avec des droits relativement étendus. (...) Non seulement étaient-elles électrices, mais elles pouvaient, à l'instar des hommes, révoquer les chefs élus.

Le fond de la thèse d'Engels sur la condition féminine consiste à lier l'apparition de la sujétion des femmes tout à la fois à l'essor de la propriété privée, à l'accroissement des richesses détenues par les hommes, et à la nécessité pour ceux-ci de transmettre les biens à leur propre progéniture. Cela impliquait d'imposer aux femmes – et à elles seulement – une stricte monogamie, et de remplacer la filiation matrilineaire par une filiation patrilineaire, afin que les biens accumulés par le père puissent être transmis à ses enfants (surtout à ses fils) tout en demeurant au sein du clan. (...) L'élément moteur est donc l'économie. Les rapports entre les sexes et leurs sanctions juridiques, selon un mode de raisonnement familier au marxisme, y apparaissent fondamentalement comme un effet, et non comme la cause, de l'évolution.

Vivement attaquée en dehors du courant marxiste dès sa formulation, la thèse du matriarcat primitif a connu une nouvelle jeunesse dans la deuxième moitié du XX^e siècle, sur la base de découvertes archéologiques qui semblaient permettre de reconstituer les religions du néolithique en Europe et en Asie Mineure. L'idée que l'Europe préhistorique, en particulier à partir du néolithique, avait été marquée par une religion réverant une « Grande

Déesse » ou une « Déesse-Mère » a été largement partagée dans le monde des archéologues à partir de la fin du XIX^e siècle. Les premières civilisations historiques du Proche-Orient nous ont laissé de nombreuses traces écrites et picturales montrant que leur panthéon incluait des divinités féminines dont les attributs entretenaient des rapports plus ou moins étroits avec la fécondité, la sexualité et la maternité. (...).

Ainsi, les nombreuses figurines et statuettes de la période néolithique mises à jour dans la partie orientale du bassin méditerranéen au cours du XX^e siècle furent-elles systématiquement interprétées comme des représentations de cette Déesse-Mère. (...) Les choses franchirent un palier avec l'extraordinaire découverte du site de Catal Höyük, en Turquie, en 1961. James Mellaart, le chercheur qui dirigea les fouilles, interpréta les découvertes de Catal Höyük comme les manifestations locales du culte de la « Grande déesse ». Pour Mellaart, les symboles de Catal Höyük célébraient la domination du principe féminin sur le principe masculin, lui-même incarné par de nombreuses cornes de taureaux alignées verticalement sur les murs des bâtiments. (...) L'archéologue Marija Gimbutas (...) rencontra un succès certain en prolongeant et en généralisant les pistes ouvertes par Mellaart. (...) Selon Gimbutas, la « Grande Déesse » (...) était la religion partagée par toute l'Europe occidentale et l'Asie Mineure, depuis les débuts du paléolithique supérieur jusqu'à l'arrivée des conquérants à l'âge du bronze. Aux innombrables représentations féminines datant de cette longue période, aux vulves dessinées ou gravées au fond des grottes par les chasseurs du Magdalénien, aux statuettes stylisées aux fesses et aux seins proéminents qui exprimaient l'unité et la continuité de l'adoration des « principes féminins » au néolithique, s'ajoutaient les signes abstraits, très nombreux à avoisiner les peintures pariétales ou à décorer les statuettes (...). Toujours selon Gimbutas, cette culture et cette religion millénaires prirent fin avec l'invasion de l'Europe autour de -3500 par des envahisseurs venus des steppes d'Asie Centrale. Ceux-ci ayant domestiqué le cheval et maîtrisé le travail du métal, étaient porteurs de structures et d'idéaux guerriers et patriarcaux.

Chapitre 7

Le matriarcat introuvable

(...) Penser que lorsque des mythes parlent du passé, ils parlent nécessairement d'un passé réel, même déformé, est (...) une hypothèse extrêmement hardie, pour ne pas dire insoutenable. Tel peut bien sûr être le cas ; mais tout le problème est de déterminer sur quels éléments on peut s'appuyer pour le savoir. Le principal texte mythique de notre propre civilisation, la Bible, affirme par exemple que toute l'humanité descend d'un couple primitif qui n'avait pas besoin de travailler pour manger, qui était stérile et qui jouissait de la vie éternelle.

En fait, si les mythes peuvent par eux-mêmes nous apprendre quelque chose sur les sociétés qui les ont produits, c'est avant tout par la morale qui s'en dégage. La vraie finalité des mythes n'est pas de transmettre, fidèlement ou non, le passé : elle est de forger et d'enseigner un passé qui justifie le présent. (...) Les mythes emploient un certain nombre de procédés rhétoriques : le plus souvent, ils racontent comment dans les temps anciens réglait un ordre inverse de celui existant de nos jours. Ils racontent aussi comment cet ordre ancien a mené à une crise qui n'a pu être résolue que par son renversement complet et l'instauration de règles nouvelles. Ainsi, bien que ce ne soit pas une loi universelle, il est très fréquent que les sociétés marquées par une forte domination masculine justifient celle-ci par des mythes racontant que naguère, c'étaient les femmes qui détenaient le pouvoir ou l'accès à certains

savoirs ésotériques. Les choses allant de travers, elles les ont finalement perdus au profit des hommes. (...) le matriarcat est un lieu commun des mythes de maintes sociétés à domination masculine.

Ce qui est vrai dans un sens l'est aussi dans l'autre : certaines tribus matrilineaires racontent dans leurs mythes comment dans les temps anciens la filiation passait par les hommes. C'est ainsi (...) selon plusieurs peuples lagunaires de Côte d'Ivoire (...).

L'hypothèse d'une divinité féminine tutélaire, voire, dans certaines interprétations, unique, apparaît comme une hypothèse bien hardie pour les sociétés néolithiques. Elle est en quelque sorte un placage à rebours de notre monothéisme moderne (...). mais précisément, selon les peuples, ces déesses étaient diverses, de même que la symbolique qui leur était attachée. (...) Si le soleil était vu comme masculin en Mésopotamie, il était féminin en Anatolie. (...) De même avec la préhistoire, et les chevrons du néolithique peuvent tout aussi bien évoquer le triangle pubien que des pointes de flèches, une coiffure cérémonielle ou le toit d'un bâtiment.

Contrairement à une opinion répandue, le sexe des divinités n'est pas particulièrement significatif de la place réelle des sexes dans cette société. (...) L'extension du culte supposé de la « Grande Déesse » non seulement à l'ensemble du néolithique, mais au nom des statuettes et gravures livrées par les périodes précédentes, à tout le paléolithique, apparaît encore plus discutable.

Pour Engels, les questions de filiation et de résidence étaient (...) intimement liées à la structure économique des sociétés primitives et à la place qu'y occupaient les femmes (...). Il nous faut d'abord faire justice d'une triple idée fausse au sujet de la filiation par les femmes. D'abord, qu'elle soit due à l'incertitude sur la paternité ; ensuite, qu'elle aurait partout et en tous lieux précédé la filiation patrilinéaire ; enfin qu'elle aurait été obligatoirement synonyme d'une position favorable pour les femmes.

Selon une opinion aussi peu fondée que largement partagée, la nécessité de l'homme et des rapports sexuels dans la reproduction n'aurait été comprise que très récemment. (...) Pareille affirmation, concernant des chasseurs-cueilleurs (voire des éleveurs !) qui passent leur vie dans la nature, connaissant dans le détail le comportement des espèces animales qui les entourent, a de quoi surprendre. (...) La quasi-totalité des sociétés reconnaît un rôle indispensable au sperme, si minimal et si éloigné de la réalité biologique soit-il. (...) Le sperme pouvait parfois se voir attribuer l'essentiel du résultat, comme avec les Maenge de Nouvelle-Bretagne, où c'est le sperme de l'homme et lui seul, qui était censé fabriquer le corps de l'enfant, se transformer en son sang, en sa chair, en ses os et lui donner le mouvement et le souffle. La femme, elle, ne partageait aucune substance avec son enfant, se contenant de contenir celui-ci dans son utérus et de lui donner son « âme » intérieure. (...) On n'a (...) jamais découvert un seul peuple, même parmi les plus arriérés sur le plan technique, qui ignorait le rôle de l'homme et des rapports sexuels dans la reproduction.

On répondra cependant que chez Morgan – et chez Engels – ce qui est censé expliquer l'antériorité de la matrilinearité n'est pas l'ignorance de la paternité en général, mais l'ignorance de l'identité du géniteur, ce qui n'est pas la même chose. (...) Cet argument (...) à l'instar du précédent, si évident qu'il paraisse, (...) repose lui aussi sur plusieurs idées fausses. En fait, presque toutes les sociétés primitives distinguent la paternité biologique de la paternité sociale et établissent cette dernière selon des règles parfois extrêmement subtiles.

(...) En Afrique, chez les Nama, de petits éleveurs assez égalitaires, les deux partenaires peuvent librement s'adonner à des relations extra-conjugales. Il en va de même chez les Mende, les Masai ou les Lepcha. Dans toutes ces tribus, le mari prête volontiers sa femme à un autre homme afin de le remercier ou de s'attirer ses bonnes grâces. Cela n'empêche pas ces peuples, à l'image du Code civil napoléonien, de trancher le problème de la paternité en stipulant que le père des enfants est par définition le mari de leur mère. Plus encore, toutes sociétés sont organisées en clans patrilinéaires ! Voilà donc des peuples où tout le monde sait que le père social, le mari de la mère, n'est pas forcément le père biologique des enfants. Le fait est connu, mais on ne lui accorde tout bonnement aucune importance.

Il est tentant, mais faux, de penser que là où la paternité biologique est incertaine ou inconnue, seule la filiation par la mère peut être socialement retenue. Un (...) exemple (...) nous est fourni par les Nayar du sud de l'Inde, une population qui vivait dans différents royaumes de la côte Malabar et dont l'organisation en lignages matrilineaires était intégrée au système plus vaste des castes. (...) Les femmes nayar avaient généralement plusieurs amants au cours de leur vie et, fréquemment, plusieurs de ces amants à la fois (selon les informateurs, de trois ou quatre jusqu'à une douzaine). La coutume voulait simplement que lorsqu'un homme était invité par une femme à passer la nuit chez elle, il laisse en évidence ses affaires à l'entrée afin de prévenir d'autres candidats éventuels que la place était prise. Lorsque la femme se retrouvait enceinte, l'un de ses amants devait se déclarer comme géniteur – il était possible que plusieurs amants décident de s'associer pour partager le titre, même si ce n'était pas le cas le plus fréquent. Le « père » ainsi autoproclamé, par un cadeau rituel, reconnaissait publiquement que l'enfant était le sien. Par ce geste, il ne s'assurait aucun droit particulier sur l'enfant à naître, celui-ci étant par définition élevé par la parenté de sa mère et rattaché au lignage de celle-ci.

La transmission de l'appartenance clanique par un seul des sexes est une chose, l'ignorance de la filiation en est une autre ; faute de le comprendre, on s'aventure à des affirmations qui possèdent les apparences de l'évidence, mais qui ne résistent pas à l'examen des faits.

Chez les Nuer du Soudan, lorsqu'une femme mariée se révélait stérile, le mariage était rompu et la femme regagnait le clan de son père. Là, sous réserve de verser la somme exigée pour tout mariage, elle était autorisée à prendre elle-même une épouse. Le couple ainsi formé trouvait alors un homme, usuellement de basse extraction, afin de féconder cette dernière. La femme stérile devenait alors à tous égards le « père » des enfants ainsi engendrés (...) Cette pratique du mariage entre femmes, dans lequel une des épouses tenait en tout point la place sociale du mari, est largement attestée à travers toute l'Afrique subsaharienne, comme les Yoruba, les Igbo ou les Dinka pour ne citer qu'eux.

L'ethnographie a amplement démontré que la filiation matrilineaire n'était en rien le gage d'une « prédominance » des femmes, ni même d'une position enviable pour elles. Le fait que la filiation clanique passe par les femmes n'a jamais empêché celles-ci de pouvoir être placées sous l'autorité – plus ou moins abrupte – des hommes. Dans la plupart des sociétés matrilineaires, en effet, ce sont incontestablement ces derniers qui détiennent le pouvoir, tant au sein du cercle familial que dans la sphère publique. Comme on l'a déjà dit, la principale différence avec les sociétés patrilinéaires est que l'autorité masculine, au lieu de s'incarner exclusivement dans la personne du mari, se partage avec un second personnage, le frère (aîné) de la femme.

(...) La matrilocalité a clairement de fortes probabilités d'améliorer notablement la condition féminine. Dans les sociétés qui la pratiquent, en effet, les femmes ont de sérieuses chances de détenir une puissance économique, en étant notamment propriétaires de la maison conjugale (...). Dans les faits, pour ainsi dire, seules les sociétés matrilineaires peuvent être matrilocales. Cela ne veut pas dire que toutes le soient, loin de là : plus de la moitié des sociétés matrilineaires observées à travers le monde étaient patrilocales, d'autres ne stipulaient aucune règle précise de résidence. L'inverse, en revanche, est rarement vrai : lorsqu'elles connaissent une règle de résidence, les sociétés patrilineaires sont presque systématiquement patrilocales. C'est en ce sens et en ce sens seulement, que se dessine un lien indirect entre la matrilinearité et une situation relativement favorable pour les femmes (...).

A-t-on observé des matriarcats ? A tout seigneur, tout honneur, commençons par les Iroquois. Certains, au premier rang desquels Morgan et Engels, ont à juste titre souligné la large autonomie que leur reconnaissait la société de choisir leur conjoint et de s'en défaire lorsqu'elles le souhaitaient, leurs prérogatives en matière économique (ce sont elles qui possédaient maisons, champs et réserves de nourriture). Chose peu fréquente, les Iroquoises tenaient une place importante dans les cérémonies religieuses : sur les six postes d'ordonnateur des rites qui existaient dans chaque clan, trois leurs étaient réservés. Sur le plan politique, on sait que les femmes iroquoises participaient aux assemblées claniques et qu'elles possédaient officiellement le droit de révoquer un chef défaillant. Répétons de surcroît que le prix du sang pour le meurtre d'une femme était supérieur à celui d'un homme, ce qui résume en soi la considération dont elles jouissaient. (...) Il est néanmoins un fait qui a de quoi doucher les plus enthousiastes laudateurs du « matriarcats » iroquois : c'est que si les Iroquoises avaient le droit de vote, elles ne pouvaient en revanche pas devenir membres du conseil supérieur de la Ligue. (...) Cette limite juridique à l'égalité entre hommes et femmes chez les Iroquois est sans doute la plus visible, mais elle est loin d'être la seule.

Quittons les Iroquois pour entamer un rapide survol du globe. Parmi les autres exemples de matriarcats fréquemment cités, on trouve les Khasi du nord-est de l'Inde. Il s'agit également d'une société matrilineaire où, en plus de l'appartenance clanique, les femmes se transmettaient de mère en fille la maison, les bijoux et les biens immobiliers. Dans certains villages, la fonction de grand prêtre était même détenue par une femme et transmise dans son matriclan. Tout cela n'empêchait pas les hommes d'exercer une autorité qui, si elle n'était pas absolue, restait indiscutable : « *Dans le ménage, bien que la femme soit propriétaire, c'est son frère aîné qui règne et, lorsque le mari, après la résidence matrilocale du début, s'établit pour son compte, c'est lui le maître incontesté. En outre, le droit coutumier reconnaît au mari la possibilité de tuer la femme adultère surprise en flagrant délit. La souveraineté politique se transmet en ligne féminine, mais d'un homme à l'autre ; c'est seulement en l'absence d'héritiers mâles que la femme est appelée à succéder ; dans la suite elle passe la charge à son fils et non à sa fille.* » (R. Lowie 1936)

(...) Faute d'un meilleur terme pour les caractériser, les rapports entre les sexes chez les Ngada relèvent (...) de ce qu'on pourrait appeler un équilibre des pouvoirs : « *Dans l'ensemble, le leadership masculin n'est pas absolu. Selon l'idéal du gendre chez les Ngada, les hommes ne devraient pas prendre de décisions sans consulter les femmes. L'harmonie est le credo général et le principe de consensus fait partie intégrante de toute négociation. Il en résulte que les femmes sont impliquées dans les discussions et influent sur les décisions, même si elles semblent marginales dans les réunions publiques.* » (S. Schröter in N.-C. Mathieu 2007)

La prépondérance des hommes sur la représentation politique de la communauté et sur la gestion de ses relations extérieures prépondérance allant souvent jusqu'au monopole, est l'un des traits les plus constants des sociétés primitives. On le retrouve même dans cette exception que sont les Na qui ignorent toute forme de reconnaissance sociale du mariage et de la paternité. (...) Où que l'on tourne le regard, on ne trouve donc aucune société qui présente la physionomie d'un authentique « pouvoir des femmes », d'un patriarcat inversé. Il faut donc l'affirmer avec toute la netteté possible : si tant est que les mots aient un sens, le matriarcat (la gynécocratie de Bachofen) est une création de l'esprit dont rien ne permet d'affirmer l'existence où que ce soit sur la planète.

En revanche, on vient de le voir, dans maintes sociétés, les femmes occupent une position qu'on ne saurait qualifier de subalterne. Deux traits frappent d'emblée. Le premier est que, chez tous ces peuples, hommes et femmes semblent régner chacun sur une partie différente de la vie sociale ; ainsi, les rapports entre les sexes y présentent non le visage de l'égalité au sens moderne, c'est-à-dire d'une indifférenciation des occupations et des rôles sociaux, mais celui d'un équilibre global entre des pouvoirs de nature différente. On pourrait donc généraliser à l'ensemble de ces sociétés ces lignes écrites à propos des Ngada : *« Il n'existe pas de hiérarchies de genres comparables à celles qu'on peut trouver dans les sociétés patriarcales. Il n'existe aucune indication d'un renversement matriarcal des genres, ni des signes d'une prédominance patriarcale des hommes. Les relations de genre sont équilibrées d'une certaine manière, ou plus exactement : le pouvoir est divisé en différents centres dont certains sont dominés par les hommes, d'autres par les femmes. Considérant l'ensemble, on a l'impression d'un réseau plutôt symétrique de relations de genre qui permet aux femmes et aux hommes de mettre sur pied leurs propres groupes de pression, de gagner en influence et de réussir. »* (S. Schröter in N.-C. Mathieu 2007)

C'est ce partage des centres de pouvoirs qui est à l'origine de discussions intarissables pour savoir si ces sociétés incarnaient une forme d'égalité des sexes, ou si, dans ces configurations, l'un des deux sexes l'emportait. (...) On en restera donc ici au constat que, dans ces sociétés, les pouvoirs masculins et féminins s'approchent davantage de l'équilibre que de « l'égalité des sexes », terme en l'occurrence assez impropre. La seconde remarque concerne la répartition des sphères de pouvoir dans ces sociétés. Si en matière religieuse les situations sont assez variables, on ne peut qu'être frappé en revanche par la régularité de la mainmise des femmes sur la sphère économique et de celle des hommes sur le domaine politique.

Notre quête (infructueuse) du matriarcat ne serait pas complète si nous ne disions quelques mots de Margaret Mead. L'auteur du célèbre *Mœurs et sexualité en Nouvelle-Guinée* a en effet été aussi souvent lue que mal comprise et on lui prête bien à tort, après une lecture hâtive, la découverte de « matriarcats » dans les sociétés qu'elle a décrites.

Chapitre 8

Vingt-quatre millénaires de la vie des femmes

Admettre que de simples horticulteurs, voire des chasseurs-cueilleurs économiquement égalitaires avaient pu opprimer les femmes, c'était (...) heurter de front la conviction d'Engels selon laquelle : *« Chez tous les sauvages et tous les barbares du stade inférieur et du stade moyen, et même en partie chez ceux du stade supérieur, la femme a une*

situation non seulement libre, mais fort considérée ». Mais c'était aussi, et surtout, briser le raisonnement qui voyait dans le développement de la propriété privée entre les mains masculines la cause historique de l'apparition de la domination des hommes. (...) L'idée que les femmes aient pu être opprimées – quel que soit le sens dans lequel on entend ce terme – dans une « économie domestique communiste », c'est-à-dire dans une société caractérisée par une égalité économique relative ou absolue, avait de quoi apparaître comme une entorse irréparable aux fondements mêmes du matérialisme historique. (...) Elle touchait apparemment à un postulat de base du marxisme, selon lequel c'est l'organisation économique qui explique l'édifice social.

Comment une organisation économique égalitaire aurait-elle pu donner naissance à la domination masculine sur les femmes ? (...) Comment ne pas comprendre que l'égalité économique n'était plus garante de rien pour l'avenir et que, sur le terreau futur de la société sans classes, d'autres oppressions pourraient naître ou se perpétuer – dont celle d'un sexe par l'autre ? Un certain nombre d'intellectuels n'hésitèrent pas à proclamer que les sociétés primitives (et particulièrement la situation qu'y occupaient les femmes) posaient pour toutes ces raisons des problèmes insolubles à la théorie marxiste. Ils commencèrent donc par proposer d'amender cette dernière en la mâtinant des courants de pensée en vogue, au premier rang desquels le structuralisme. (...) Et ces intellectuels finirent invariablement par abandonner toute référence au marxisme. En France, le représentant le plus typique et le plus illustre de cette trajectoire fut Maurice Godelier. D'autres eurent le mérite de maintenir le drapeau du marxisme, mais ils le firent d'une manière qui les conduisit à payer cette fidélité au prix fort. Au mieux, ils contestèrent systématiquement la validité ou la pertinence des observations ethnographiques qui contredisaient les schémas hérités d'Engels ; au pire ils choisirent de les ignorer superbement.

La figure de proue de la contestation fut indubitablement Eleanor Leacock. Celle-ci s'empara du problème à bras-le-corps, argumentant avec acharnement pour établir que l'oppression des femmes observée dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs était toujours un artefact lié soit à la nature des témoignages eux-mêmes, soit au contact de ces peuples avec le monde moderne. Le travail majeur de Leacock portait sur les Indiens Naskapi-Montagnais de l'actuel Canada. (...) Leacock put démontrer que c'est le commerce des fourrures avec les Blancs qui y avait profondément transformé les rapports entre les sexes au bénéfice des hommes, en rendant ceux-ci pourvoyeurs des ressources du ménage et en reléguant les femmes aux tâches les plus pénibles et les plus ingrates, celles consistant à préparer et à transporter les peaux sans l'aide d'aucun animal de trait. Cet impact dévastateur du contact avec le marché capitaliste sur la situation des femmes a pu être constaté pour d'autres sociétés primitives.

Mais dans tous les autres exemples dont on parlera dans quelques instants, ce facteur ne peut guère être invoqué ; la plupart des sociétés concernées avaient été observées alors que le contact avec le marché capitaliste était très récent, voire inexistant, et que son influence, même indirecte, était nulle, ou très limitée. Le travail de Leacock est donc précieux ; mais il ne peut pas être brandi comme un talisman afin de renvoyer au néant tous les cas qui contredisent les affirmations d'Engels. Quant aux peuples chez lesquels préférerait nier la réalité de l'oppression des femmes, on verra plus loin le caractère spécieux de son argumentation.

On l'aura compris, l'opinion défendue ici est que ce fait ne doit être ni nié, ni ignoré, mais au contraire, qu'il doit être reconnu et expliqué à la lumière de la méthode marxiste.

Les sociétés observées alors qu'elles se situaient techniquement au stade néolithique (les stades « inférieur » et « moyen » de la Barbarie selon Morgan) sont innombrables. Pourtant, chez tous ces peuples (...) où le développement (...) de la propriété foncière privée (est) inexistant, on n'a que l'embarras du choix pour trouver des exemples où les femmes sont manifestement dominées par les hommes, parfois même de manière extrêmement brutale.

Dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée, on vit d'horticulture et, sur une échelle limitée, de l'élevage des porcs. (...) Le viol collectif, pour des raisons religieuses ou pénales, se retrouve fréquemment dans toute cette zone, Australie incluse, ainsi que dans plusieurs sociétés amazoniennes – qu'on se rappelle les Mehinaku et leur mythe. (...) En Amérique du Nord, quoique rare, le viol collectif était occasionnellement pratiqué par plusieurs tribus, dont les Cherokee ou les Cheyennes ; il avait alors pour fonction de punir les femmes convaincues d'avoir commis des adultères répétés.

Répetons que ces sociétés d'horticulteurs sont encore à mille lieues d'être structurées en authentiques classes sociales. Si la richesse y joue bel et bien un rôle, en particulier dans l'acquisition des épouses et dans celle des positions de prestige, la marchandise et la production marchande – à supposer que ces concepts aient un sens dans ces économies – y sont tout au plus embryonnaires. Or la domination masculine, comme on a pu l'apercevoir, se manifeste à la fois sur le plan des comportements, des jugements moraux, du droit coutumier et des conceptions religieuses. Elle y est systématique, au sens premier du terme : elle y forme un système autour duquel ces sociétés sont structurées. Il paraît donc extrêmement douteux qu'un édifice aussi achevé ait pu avoir comme cause essentielle un phénomène (le développement de la marchandise) encore tout à fait marginal, voire inexistant, dans ces économies.

Tournons à présent le regard vers des sociétés où les inégalités économiques ne sont pas seulement limitées, mais complètement inconnues, en commençant par les basses terres d'Amazonie. (...) (Ce) droit reconnu aux hommes de recourir légitimement à la violence contre les femmes pour leur imposer leur volonté, même s'il n'est pas absolu et que chaque peuple y pose certaines limites, est attesté dans l'ensemble du bassin amazonien. (...) Ainsi, chez les Kulina qui vivent au sud-ouest de la région. (...) Des viols collectifs en cas de refus de rapports sexuels, un « gourdin spécialement destiné à battre les épouses » : voilà qui en dit long sur le genre de relations qu'un tel peuple conçoit entre les sexes. (...) C'est à tel point que les femmes elles-mêmes ont intégré cette domination comme une chose naturelle ; pire, dans une certaine mesure, les coups infligés par l'époux finissent parfois par être interprétés pour ainsi dire comme des preuves d'amour.

En Amazonie, l'infériorisation, ou la subordination des femmes (il est difficile de trouver le mot juste) ne se manifeste pas uniquement dans les domaines de la vie sexuelle et de la violence physique. Elle comporte également des dimensions religieuses (les femmes étant exclues de certains rites fondamentaux) et économiques (les femmes étant dépendantes des hommes pour toute une partie de leur subsistance et de leurs moyens de travail). Cette dépendance est dans une certaine mesure réciproque, ce qui a fait dire à certains qu'il y avait complémentarité, mais non hiérarchie entre les sexes. (...) Constatons que les quelques témoignages livrés ici – et qui pourraient être multipliés à loisir – indiquent que la complémentarité économique n'est pas incompatible avec la domination de l'un des sexes sur l'autre, domination accompagnée de l'exercice de la violence.

Un seul contre-exemple suffirait pour infirmer la loi générale selon laquelle il aurait existé une « prédominance » universelle des femmes jusqu'à l'âge des métaux, et de tels contre-exemples se comptent par centaines. Mais pour prendre toute la mesure de la question, il nous faut à présent examiner ce qu'il en est dans certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades, elles aussi parfaitement égalitaires sur le plan économique et se situant à un niveau technique encore plus primitif que les exemples qui précèdent.

On a déjà rencontré les Selk'nam, ces chasseurs de la terre de Feu également connus sous le nom de Ona, et leurs mythes qui racontaient le renversement par les hommes du matriarcat originel (...). Les Selk'nam représentent un premier démenti flagrant à l'affirmation selon laquelle la domination masculine serait nécessairement absente chez les chasseurs-cueilleurs égalitaires.

Changeons à présent d'hémisphère, pour nous tourner vers les Inuit. Nous avons déjà mentionné le peu de cas que les hommes faisaient de l'avis de leurs épouses lorsqu'ils offraient leurs faveurs sexuelles à qui leur plaisait. Comme on peut s'en douter, les femmes mariées n'étaient pas les seules à être ainsi à la disposition des hommes (...) Pour conclure à propos des Inuit, remarquons que leur célébrité a traditionnellement posé problème à tous ceux qui niaient que l'oppression des femmes ait pu exister parmi les chasseurs-cueilleurs égalitaires. La réputation des Inuit, ne serait-ce qu'au travers de leur pratique notoire de l'infanticide des filles, faisait d'eux un contre-exemple évident. (...) Les Inuit étaient un cas extrême et (...) ils ne pouvaient pas être tenus pour significatifs de quoi que ce soit.

La fréquence et la violence des coups reçus par les femmes aborigènes était (...) une des choses qui avaient le plus frappé les premiers occupants occidentaux de l'Australie. « Surprise dans le bush, la femme était assommée d'un coup sur la tête, ramenée jusqu'au territoire du ravisseur et forcée de devenir son épouse (...) Toutes les femmes portaient la marque de la brutalité masculine sur leur crâne et ailleurs sur leur corps. » (Hiatt 1996) (...) La société australienne, en aucune circonstance, ne reconnaissait à une femme le droit de quitter son mari, quelles que soient les violences que celui-ci lui avait fait subir.

Ce qui est certain, c'est qu'Engels avait bâti ses raisonnements sur les faits qui étaient connus à son époque. Il serait absurde – et déplacé – de lui reprocher les conclusions qu'il en avait tirées ; mais il serait tout aussi erroné de refuser de remettre en question une argumentation dépassée depuis longtemps par maintes nouvelles informations.

Cela dit, et avant d'aller plus loin, il faut affirmer tout aussi nettement que dans ces sociétés égalitaires, la situation des femmes, même lorsqu'elle est clairement défavorable, ne semble pas atteindre les extrémités de certaines sociétés plus développées, où elles peuvent apparaître comme des quasi-esclaves. Il y a à cela une raison simple : chez les chasseurs-cueilleurs comme chez les horticulteurs non stockeurs, accumuler les épouses n'a jamais pour but d'accumuler le produit de leur travail, puisque celui-ci ne s'incarne pas dans des biens durables que les hommes pourraient ensuite utiliser afin d'augmenter leur puissance sociale. (...) Elles sont infériorisées, cela ne fait pas de doute ; mais elles ne sont pas économiquement exploitées, ce qui constitue une limite objective à leur oppression, aussi dure que celle-ci puisse être.

Les !Kung, que le film *Les dieux sont tombés sur la tête* rendit célèbres il y a quelques années, ne peuvent certes pas prétendre à une égalité complète entre hommes et femmes. (...) Les femmes étaient l'objet d'un certain nombre d'interdits ; elles ne pouvaient pas devenir

guérisseuses, ni chefs de bande. De même, seuls les hommes pouvaient des droits sur les trous d'eau et la végétation qui les entourait (quoiqu'apparemment, les femmes aient pu partager cette possession, à défaut de les détenir seules). Dans le domaine masculin par excellence, celui de la politique (compris dans son sens large de gestion des affaires communes), les hommes exerçaient également une prépondérance qui si elle n'était pas absolue, était néanmoins incontestable. (...) Si l'on considère le domaine sexuel et affectif, les femmes !Kung semblent avoir bénéficié d'une position sensiblement équivalente à celle des hommes. Par exemple, en ce qui concernait le choix d'un conjoint pour un enfant ou le lieu vers lequel le ménage devait se déplacer, l'avis d'une mère comptait autant que celui du père. (...) Bien que mariées très jeunes par leurs parents, les femmes pouvaient apparemment quitter librement leur mari – ce qu'elles ne se privaient pas de faire assez souvent (...).

Terminons notre tour d'horizon des chasseurs-cueilleurs égalitaires avec les pygmées Mbuti, chez lesquels là aussi, la condition des femmes apparaît sous un jour globalement favorable. Chez ce peuple, les hommes ne semblaient disposer d'aucune légitimité particulière à se faire obéir de leurs femmes et, a fortiori, à les punir. Fait très significatif, on rapporte qu'une femme frappée par un homme recevait volontiers l'appui d'autres femmes, mais aussi d'autres hommes. Sur ce point, on est donc à l'opposé du monde australien. De même, les femmes disposaient de réelles capacités de rétorsion contre les hommes qui leur déplaisaient. la hutte conjugale était construite par la femme et celle-ci pouvait légitimement la démonter en cas de conflit domestique. Les femmes Mbuti prenaient apparemment un malin plaisir à ce démontage sans se presser, offrant ainsi à leur mari la possibilité de proposer un compromis acceptable avant que l'opération soit achevée – et le mari trop stupide ou trop obstiné pour transiger n'avait plus qu'à coucher dehors. Toujours dans un ordre d'idées semblable et là encore, contrairement aux usages australiens, un mari n'avait aucun droit à obliger sa femme à revenir à la hutte conjugale si elle avait choisi de la quitter. (...) Chez les Mbuti, les femmes étaient partie prenante de la chasse, où elles jouaient le rôle de rabatteuses. (...) Néanmoins, les objets religieux les plus puissants, utilisés dans certaines cérémonies seulement, étaient un monopole masculin – tout en étant censés avoir jadis appartenu aux femmes.

Ce que nous appelons « égalité » des sexes signifie (...) en réalité leur identité, leur indifférenciation – du point de vue de la société et non de la biologie, cela va de soi. Or, et c'est un point fondamental, les sociétés primitives se situent très exactement aux antipodes de cette conception. La norme des rapports entre hommes et femmes, réglant la place qui doit échoir aux uns et aux autres, est sujette à d'innombrables variations culturelles. Mais il est un trait que ces sociétés partagent toutes, sans aucune exception : celui de voir dans les hommes et les femmes des êtres appartenant à deux mondes de nature presque totalement différente, qui doivent donc être socialement et juridiquement différenciés. (...)

L'idée que la société devrait en quelque sorte être indifférente au sexe de ses membres, cette idée n'a jamais germé chez aucun peuple précapitaliste. Il y a à cela de solides raisons. Ce sont évidemment les mêmes qui, à l'inverse, permettent d'expliquer pourquoi l'idéal de l'égalité des sexes a été un produit tout aussi nécessaire de la société moderne et d'elle seule. Ces raisons doivent bien entendu être recherchées non dans les sphères éthérées des opinions, des croyances et des préjugés, mais dans l'organisation matérielle de la société (...) Morgan et Engels avaient vu juste en cherchant du côté de l'économie une clé essentielle de la situation. Leur raisonnement exige toutefois de sérieuses corrections.

Chapitre 9

La place de l'économie

Ce qui nous préoccupe ici concerne la division sexuelle du travail et ses conséquences. la manière dont Engels aborde ces aspects se heurte aujourd'hui à quatre objections au moins. Premièrement, la présentation de la division sexuelle du travail dans les sociétés primitives y apparaît tout à fait dépassée. L'homme est censé être le pourvoyeur principal, sinon unique, de nourriture – tout d'abord par la chasse, ensuite par l'élevage. (...) Or on sait aujourd'hui que la contribution masculine à l'alimentation des peuples primitifs est extrêmement variable d'une société à l'autre et que les femmes sont très loin de se consacrer uniquement à la « direction du ménage ». Partout, elles assument une fraction du travail productif, fournissant le plus souvent une part importante, voire prépondérante, de la nourriture.

Le deuxième point est que cette importance des femmes dans l'approvisionnement en moyens de subsistance ne diminue pas forcément avec les bouleversements liés à la révolution néolithique. (...) La révolution néolithique n'a pas commencé partout, tant s'en faut, avec la domestication et l'élevage du bétail. Bien plus souvent, elle s'est essentiellement axée autour de l'horticulture, domaine dans lequel les femmes sont au premier rang en raison de leur spécialisation passée dans la cueillette – même si les hommes y jouent toujours un rôle clé, via le défrichage dont ils ont l'apanage. Ajoutons que chez bien des peuples horticoles, tels les Baruya, les femmes s'occupent également de l'élevage des animaux, e l'occurrence des porcs (...). Or, et c'est un point essentiel par rapport à l'argumentation d'Engels, cela ne les empêche pas, dans un certain nombre de cas, d'être ouvertement dominées par les hommes.

Ce lien entre la participation des femmes aux tâches productives et le développement de la polygynie a été établi statistiquement et contredit l'idée selon laquelle l'oppression des femmes proviendrait de leur exclusion du travail productif.

(...) La troisième critique qu'on peut adresser au raisonnement d'Engels est qu'il se concentre sur les instruments de travail : armes, puis bétail et esclaves. Mais il ne dit mot du principal de ces moyens : la terre elle-même. (...) Ces questions, ne le cachons pas, sont extrêmement difficiles et nous ne pourrions pas en discuter véritablement ici.

Quatrième point, et non le moindre, toute la démarche d'Engels (...) consiste à opposer le caractère public ou privé des différentes activités : c'est le passage des tâches domestiques vers la sphère privée qui est censé rendre compte de la dégradation de la position des femmes. (...) Il faut se garder de deux écueils symétriques. D'une part, celui consistant à croire que la naissance des classes et de l'Etat a toujours été accompagnée par ces formes extrêmement dures de domination masculine. Tel fut peu ou prou le cas dans le Bassin Méditerranéen et tout au long d'un axe qui traverse l'Asie jusqu'en Chine. mais même dans cette zone, l'archéologie suggère s'importantes exceptions, comme la Crète minoenne ou la civilisation étrusque. En ce qui concerne les Etats du Nouveau Monde et une partie de ceux de l'Afrique subsaharienne, on sait avec certitude que les rapports entre les sexes étaient beaucoup plus équilibrés. D'autre part, on ne saurait cependant sous-estimer la précocité avec laquelle certaines cultures ont produit des formes parfois très marquées de domination masculine (...).

Le « communisme primitif », phase bien réelle de la préhistoire humaine, était tort imaginé sous les traits d'une complète collectivisation couvrant tant, selon la formule d'Engels, la « production » que la « reproduction » sociale, tant l'approvisionnement en

ressources que l'engendrement des êtres humains. De quelque côté qu'on se tourne, il n'est pas si facile de montrer en quoi la sphère économique serait dans ces sociétés beaucoup plus « publique » que dans les sociétés ultérieures.

Ensuite, et c'est un point essentiel, il faut expliquer pourquoi partout les femmes ont été reléguées dans la sphère privée et pourquoi ce sont les hommes qui se sont arrogé l'essentiel ou la totalité de la sphère politique. (...) La réponse d'Engels à ces questions était que les femmes avaient toujours été spécialisées dans les tâches domestiques, tandis que les hommes avaient toujours été les pourvoyeurs de nourriture. Or, il apparaît que si Engels avait eu raison de chercher une clé essentielle de la situation des femmes du côté de l'économie, le scénario qu'il avait élaboré sur la base des connaissances de son époque est aujourd'hui irrecevable en l'état.

Grâce aux progrès des connaissances sur la préhistoire intervenus depuis Engels, Kollontaï pouvait à juste titre corriger celui-ci sur certains points essentiels (non-participation des femmes au travail de subsistance, antériorité de l'élevage sur l'agriculture). Néanmoins, et en raison des limites de ces mêmes connaissances, le texte de Kollontaï continuait de véhiculer des erreurs majeures. (...) Sa thèse consiste à affirmer que la situation des femmes dans l'ensemble des rapports sociaux se déduit directement de leur place dans l'économie. Kollontaï oppose ainsi les peuples ayant évolué vers la voie de l'agriculture, où les femmes furent amenées à jouer un rôle de premier rang, aux peuples éleveurs, où elles se trouvèrent reléguées au second plan et dominées. (...) Rosa Luxemburg (...), dans son Introduction à l'économie politique, avait elle aussi entrepris une ambitieuse remise à jour des raisonnements marxistes sur les sociétés primitives.

On ne connaît effectivement pas de cas où les femmes, tout en ne participant que peu, ou pas, à la production de nourriture, occuperaient une position favorable. (...) Mais, en sens inverse, on connaît maints exemples de femmes contribuant, et même largement, à l'alimentation de la famille ou du groupe, sans pour autant pouvoir se flatter d'occuper une situation enviable vis-à-vis des hommes. (...) La participation aux travaux productifs et une position sociale estimable ne sont donc pas synonymes ; entre les deux termes, la relation peut se résumer en disant que, quel que soit le type de société (avec ou sans richesse), là où les femmes ne participent pas, ou peu, aux activités productives, elles sont certaines d'être en situation subordonnée. Là où elles y participent, elles ne sont pas sûres d'accéder à une position plus favorable.

Dans les sociétés primitives, il n'existe ni marché du travail, ni salaires, ni magasins. (...) Pour dire les choses d'une autre manière, il n'existe aucun mécanisme garantissant au travailleur de disposer personnellement du produit de son travail à l'instar de l'artisan, ou de la contrepartie de la force de travail à l'instar du salarié libre. Le travail produit en revanche un ensemble de biens dont la détention ou la distribution peuvent satisfaire des besoins et donner accès à certaines positions sociales valorisées. (...) Dans une société primitive, c'est à chaque unité socio-économique, disons pour faire simple à chaque famille, de produire elle-même le pain dont elle a besoin. Bien sûr, il peut y avoir des partages, des dons, tout un système plus ou moins codifié de solidarités qui organise la circulation des biens entre les familles et les individus. mais cette circulation n'existe que sur la base d'une très faible division du travail dont le clivage principal est le sexe. (...) Ainsi, l'idée selon laquelle la participation à la production sociale serait une condition suffisante pour subvenir de manière autonome à ses besoins s'avère fausse à au moins deux titres pour les sociétés primitives.

L'idée selon laquelle la situation des femmes serait nécessairement le reflet de leur participation à la production alimentaire projette implicitement les conditions actuelles sur les sociétés du passé d'une autre manière : en postulant que dans les temps préhistoriques, les travaux masculins et féminins, pour peu qu'ils soient d'égale importance pour la société, étaient forcément valorisés par celle-ci dans la même mesure. Or une telle supposition, si elle vient naturellement à nos esprits façonnés par les mécanismes de l'économie marchande capitaliste, ne s'applique absolument pas aux sociétés primitives. C'est même exactement l'inverse : la division systématique des activités et des fonctions sociales selon les sexes, en éliminant tout mécanisme susceptible d'établir une comparaison objective entre travaux masculins et féminins, permettait au contraire à la société de valoriser ces travaux – et, par contrecoup, ceux qui les effectuaient – de manière arbitraire.

Marx remarquait déjà que la société capitaliste avait été la première dans l'histoire à faire émerger le concept de « travail » dans son sens le plus général, celui de l'activité économique humaine, abstraite de toutes ses formes particulières. Pour toutes les sociétés précapitalistes en effet, il existait différents types de travaux qui étaient d'une nature différente et qui ne pouvaient être ramenés ni dans les faits, ni dans les esprits, à aucun dénominateur commun (...).

Une femme aussi qualifiée qu'un homme percevra peut-être un salaire inférieur, mais son travail créera à coup sûr une valeur égale. (...) Du point de vue du marché, la valeur des marchandises produites resterait exactement la même. En d'autres termes, le marché réalise l'égalité des sexes pour la création de la valeur, mais pas pour la rémunération de la force de travail. (...) répétons pour finir cette vérité fondamentale : les sociétés primitives ne sont pas des sociétés marchandes.

On ne peut donc pas dater l'apparition de la subordination des femmes. Celle-ci n'est pas née avec une transformation sociale identifiée telle que la formation des classes sociales, ou même le développement des inégalités économiques. Aussi loin que l'on remonte, dans tous les types d'économie observés, y compris celles qui méritent le plus le qualificatif de « communisme primitif », on trouve des sociétés où les femmes sont clairement placées en position d'infériorité. On remarque néanmoins que l'oppression des femmes n'atteint dans aucune des sociétés égalitaires le degré qui est le sien dans bon nombre de sociétés économiquement différenciées. L'apparition des inégalités économiques, si elle n'a pas créé l'oppression des femmes, a donc pu l'aggraver, parfois considérablement.

Enfin, la participation des femmes aux travaux productifs apparaît partout comme une condition nécessaire, quoique non suffisante, d'une position sociale plus favorable pour elles ; ce que l'on peut également formuler en disant que, quel que soit le niveau de développement économique et social, la condition des femmes est invariablement défavorable lorsqu'elles participent peu aux travaux productifs.

La division sexuelle du travail est un trait universel des sociétés primitives, et elle en est un trait majeur. La répartition entre tâches masculines et féminines s'avère extrêmement fluctuante d'un peuple à l'autre. partout, sans exception, elle est néanmoins marquée par deux caractéristiques : d'une part, la prépondérance du critère du sexe sur tout autre ; d'autre part, le monopole masculin de la chasse au gros gibier et du maniement des armes les plus létales.

Le lieu de la variabilité des rapports entre les sexes, celui qui peut éventuellement constituer la base du contre-pouvoir féminin, est avant tout celui de

l'économie. Lorsqu'il est l'apanage des hommes, soit que les femmes participent peu au travail productif, soit qu'elles y participent en étant privées du contrôle de ses fruits, les hommes cumulent tous les pouvoirs. Lorsque les femmes, en revanche, contrôlent tout ou partie des produits matériels de la société, elles disposent d'un contrepoids de fait face à l'autorité de droit exercée par les hommes.

Chapitre 10

Des lances et des bâtons : la division sexuelle du travail

On ne saurait mieux toucher du doigt à quel point la division sexuelle du travail imprimait sa marque sur les sociétés primitives qu'en prenant l'exemple de l'Australie aborigène, où les hommes comme les femmes étaient désignés métaphoriquement par leur principal outil de travail : les hommes étaient ainsi appelés des « lances » et les femmes des « bâtons ». (...) On ne connaît pas un seul exemple de société primitive, si peu développée techniquement soit-elle, qui ignore la division du travail selon les sexes et surtout, pour laquelle le sexe ne soit pas le critère principal de la division du travail. (...) Certains travaux pourront être considérés comme masculins ici et féminins ailleurs : c'est typiquement le cas de la poterie, du tissage, et plus encore, du travail du cuir.

Les hommes n'ont généralement pas le même rapport aux travaux féminins que les femmes aux travaux masculins. Il est assez rare que les travaux féminins soient interdits aux hommes. Si ceux-ci ne s'y adonnent pas, c'est le plus souvent parce qu'ils jugent qu'ils ont mieux à faire. Mais si l'envie leur en prend, ou en cas de nécessité, ils peuvent tout à fait s'y livrer sans que la coutume y trouve à redire. L'inverse, en revanche, est très loin d'être vrai. Selon une règle universelle, certaines tâches sont rigoureusement et en toute circonstance interdites aux femmes et au premier chef, la chasse, ou plus exactement certaines formes de chasse. Mais aussi, et de manière plus inattendue, le travail des matières premières dures (pierre, os...), l'allumage du feu et, plus tard, la métallurgie.

(...) Ce n'est pas la chasse en général qui est interdite aux femmes, mais certaines de ses formes particulières : à quelques nuances près, celles qui concernent les plus gros animaux, ou la mise à mort se fait par écoulement du sang et qui requièrent un armement spécialisé. (...) Les peuples concernés ne mentionnent pour ainsi dire jamais des raisons pratiques. Dans l'immense majorité des cas, ils invoquent un ensemble de croyances magico-religieuses extrêmement fortes, qui tournent toutes autour du danger que représenterait le rapprochement entre le sang des femmes (en particulier leur sang menstruel) et le sang du gibier.

Traditionnellement, l'accent a été mis sur les raisons physiologiques qui étaient censées rendre compte de l'interdiction faite aux femmes de pratiquer certaines formes de chasse. (...) Commençons par la faiblesse physique des femmes. Celle-ci est apparue très relative et en tout cas incapable de justifier leur exclusion de la chasse. Si les femmes possèdent une masse musculaire en moyenne moindre que celle des hommes, cela n'empêche pas bien des femmes d'être plus fortes que certains hommes ; or, la répartition des tâches ne s'est pas faite à titre individuel, sur la base du muscle, mais à titre collectif, sur celle du sexe. De plus, la chasse demande souvent beaucoup plus de technique et d'adresse que de force musculaire (...) Inversement, chez bien des peuples, la division du travail impose aux femmes de produire des efforts physiques intenses : ce sont bien souvent elles qui effectuent les travaux de portage (...).

Au final, ce sont donc les handicaps liés à la maternité (grossesse et allaitement des enfants en bas âge) qui apparaissent comme les obstacles les plus tangibles à la pratique féminine de la chasse. Mais (ces éléments) n'expliquent pas pourquoi la séparation entre les femmes et certaines formes de chasse est une séparation permanente (...) tout au long de leur vie (ou du moins, de leur vie de reproductrices, certains peuples ne l'appliquant pas aux adolescentes impubères ou aux femmes ménopausées). (...) Ajoutons que les raisons physiologiques, si elles peinent à expliquer pourquoi les femmes ont été exclues de la chasse, sont absolument incapables de dire le moindre mot sur le fait que cette exclusion porte également sur bien d'autres activités (...) d'allumer un feu ou de travailler la pierre ?

(...) Certains chercheurs, tels Alain Testart, ou plus récemment, Robert Brightman, ont choisi de renverser totalement la perspective et d'affirmer que c'était du côté des tabous qui frappent les femmes et leur sang menstruel qu'il fallait rechercher le facteur fondamental. (...) dans cette optique, la division sexuelle du travail au paléolithique apparaît donc entièrement comme un produit de l'esprit humain, et pas du tout comme une nécessité sociale objective. (...) A vouloir mener la critique (nécessaire) d'un matérialisme trop naturaliste, certains se sont fourvoyés dans des positions franchement idéalistes. expliquer la division sexuelle du travail par les tabous ne s'avère pas plus convaincant qu'expliquer, dans un autre ordre d'idées, l'infériorité des femmes par la dévalorisation du féminin sur le plan symbolique, tautologie défendue comme on l'a vue par la principale représentante actuelle du courant structuraliste en France, Françoise Héritier.

Sur l'ensemble de l'histoire de l'humanité, la division du travail a été la clé de la progression fantastique de la productivité. Dès lors, comment un progrès de la première, si minime soit-il, aurait-il pu n'avoir aucune incidence sur la seconde ? (...) Le plus plausible est néanmoins qu'en spécialisant l'ensemble des membres de la société, même les moins doués, elle a permis une première avancée de la productivité. En tout cas, cette hypothèse apparaît beaucoup plus convaincante que celle qui fait dériver l'universalité de la division du travail d'une structure a priori et parfaitement hypothétique de l'esprit humain.

Partie d'une base objective (en particulier, probablement, la difficulté pour les femmes de se livrer à la chasse en des périodes déterminées de leur existence), la division sexuelle du travail s'est ainsi étendue selon des modalités apparemment tout à fait arbitraires. Le plus souvent, on serait bien en peine de trouver une nécessité pratique au fait qu'une tâche ait été attribuée à un sexe plutôt qu'à un autre. Mais au bout du compte, l'immense majorité des travaux se sont vus définir une attribution sexuée, généralement au nom du même ensemble de croyances, celui qui gravitait autour des dangers liés au sang féminin. Ce faisant, les raisons initiales de ces croyances devenaient de plus en plus obscures, et la nécessité objective qui se cachait derrière leur emprise universelle de plus en plus difficile à mettre à jour. Mais au travers d'une série de règles en apparence absurdes et produites par des motivations irrationnelles, s'imposait un progrès objectif : celui de la division du travail, donc de la productivité.

Par ailleurs, le monopole des armes, qui va de pair avec celui de la chasse au gros gibier, est aussi un monopole de la technique. Ainsi, dans toutes les sociétés connues, ce sont les hommes qui ont capté puis conservé les activités au plus fort contenu technique, celles qui réclament le savoir-faire et les connaissances les plus avancées : ce qui est vrai de la chasse ou, très vraisemblablement, de la taille du silex au paléolithique le sera ensuite de la métallurgie et de l'agriculture attelée. On peut ainsi citer plusieurs cas d'activités féminines

qui sont devenues des activités masculines, après que leur contenu technique s'est complexifié : le fastidieux broyage des graines au mortier, la poterie réalisée à la main ou le tissage sur métier simple sont le plus souvent des tâches féminines. Mais dans les sociétés néolithiques, les moulins, les tours de potier et les métiers mécaniques sont pour leur part toujours détenus et actionnés par des hommes. (...) C'est donc dans ce monopole de la guerre et des armes, autrement dit dans celui de la politique (extérieure ou non) que se situe le levier principal de la domination masculine.

Nous sommes souvent enclins à imaginer que l'égalité socio-économique va de pair avec le pacifisme, et que les conflits ne sont apparus qu'avec la richesse, voire avec l'Etat. C'est là une idée amplement démentie par toutes les observations ethnologiques et archéologiques. (...) Les femmes apparaissent crûment comme un moyen pour les hommes de régler leurs conflits et de sceller leurs alliances. Sur la Côte Nord-Ouest, dans des tribus très différenciées socialement : « *Les chefs de cette région possèdent une coutume qui (...) semble être principalement issue des guerres menées par les différents peuples les uns contre les autres (...) Cette coutume consiste à se prêter leurs femmes ou à se les échanger mutuellement (...) Il faut parfois une femme pour amadouer un conquérant, ou pour acheter une disposition favorable dans un traité. En fait, le privilège que détiennent les chefs, de posséder autant de femmes qu'ils le souhaitent, est peut-être né de l'expérience des enjeux politiques pour lesquels les charmes féminins pouvaient jouer un rôle, en temps de paix comme de guerre.* » (Meares 1790).

(...) Par leur monopole sur les armes et sur la guerre, les hommes s'assuraient partout d'une position décisive. C'est à partir d'elle qu'ils ont fréquemment été en mesure d'utiliser les femmes dans leurs stratégies, en particulier dans leurs stratégies matrimoniales ou diplomatiques (les deux tendant, comme on vient de le voir, à se confondre) ; et, à son tour, l'existence de telles stratégies a contribué à renforcer l'asymétrie des sexes. Les anthropologues ont depuis longtemps remarqué que, chez le plupart des peuples, tout se passe comme si les femmes étaient les objets des alliances mettant aux prises des hommes, ou des groupes d'hommes. L'anthropologue Claude Lévi-Strauss l'avait résumé dans une formule célèbre : « *partout, ce sont les hommes qui échangent les femmes* ». La phrase a été contestée, à juste titre. Car si les femmes sont souvent l'objet des stratégies masculines, elles ne le sont pas partout, et c'est abusivement que ces stratégies peuvent être toutes qualifiées d'échanges. Enfin, et peut-être surtout, il est bien difficile de suivre Lévi-Strauss lorsqu'il fait de cet « échange » et de son corollaire, l'exogamie, l'élément décisif du passage de la Nature à la Culture.

Cette mainmise universelle des hommes sur la sphère politique et militaire, dont seul le degré varie d'un peuple à l'autre, explique aussi pourquoi, même dans les sociétés les plus proches du « matriarcat », les rapports entre les sexes ne vont jamais au-delà d'un certain équilibre et ne basculent jamais vers une domination féminine qui serait, à un degré ou à un autre, le miroir inversé des sociétés patriarcales.

De là à dire que la division du travail ne devrait donc pas être vue comme la cause de la domination masculine, mais bien plutôt comme sa conséquence, il n'y a qu'un pas. C'est très exactement celui que franchissait Maurice Godelier lorsqu'il écrivait dans une formule souvent citée : « La division du travail chez les Baruya ne peut donc expliquer la domination sociale des hommes puisqu'elle la présuppose ». (...) Elle revient à expliquer la domination masculine par elle-même (...). Cette thèse ne constitue pas seulement une atteinte à la logique. Elle vise le matérialisme en général et le marxisme en particulier. Car si la domination

masculine ne provient pas de la division sexuelle du travail, c'est qu'elle vient d'ailleurs : de la culture, des idées, des a priori de l'esprit humain, des hormones... bref, de tout ce qu'on voudra sauf d'un fait économique objectif. Godelier ne tire pas lui-même explicitement cette conclusion ; comme souvent en pareil cas, il louvoie, se contentant de suggérer l'invalidité des postulats du marxisme sans l'affirmer ouvertement. Il n'empêche que ce raisonnement, si on l'accepte, mène donc tout droit à l'idéalisme le plus complet.

La racine de cette domination masculine se trouve dans le monopole masculin des armes, de la guerre et des relations extérieures, monopole qui découle lui-même de celui de la chasse. Ainsi, pour reprendre l'ensemble de la chaîne causale depuis le début, l'origine du mécanisme se trouve bel et bien dans la division sexuelle du travail, qui pour les raisons que nous avons vues précédemment, a fait de la chasse une activité essentiellement, pour ne pas dire exclusivement, masculine. C'est cette activité qui a réservé par contre-coup aux hommes la mainmise exclusive sur les armes létales, la gestion de la guerre et de la politique extérieure et qui a provoqué l'exclusion symétrique des femmes de ces domaines. Et c'est ce monopole qui, à son tour, dans la mesure où aucun autre facteur ne venait contrecarrer ses effets, a assuré aux hommes une position dominante. C'est enfin cette position dominante qui a ensuite permis aux hommes de modeler les détails de la division du travail à leur avantage, y compris dans les aspects où aucune justification physiologique ou économique ne pouvait être invoquée ; c'est aussi elle qui leur a permis d'élaborer, dans certaines cultures, une hiérarchie de valeurs infériorisant tout ce qui touchait aux activités et à la condition féminines.

Dans ce jeu d'interactions mutuelles où chaque facteur finit par être aussi bien une cause qu'un effet, l'impulsion initiale provient bel et bien des contraintes économiques et physiologiques qui pesaient sur l'humanité primitive. Et si ces contraintes ont pris la forme d'une stricte division sexuée du travail dont les raisons objectives étaient enfouies sous des constructions idéologiques mythifiées, c'est bien raison du faible développement des forces productives, qui n'ouvrait guère d'autres alternatives. Bien des millénaires plus tard, c'est ce même développement des forces productives, sous la forme de l'organisation capitaliste, qui met à l'ordre du jour la suppression complète de toute division sexuée du travail et des hiérarchies morales qui ont pu l'accompagner.

Chapitre 11

Evolutions, pouvoirs et contre-pouvoirs

Comme on l'a déjà dit (...), une rupture essentielle du point de vue des rapports sociaux s'est produite au moment où les sociétés se sont mises à accepter que leurs membres puissent s'acquitter de certaines obligations en fournissant des biens matériels. Cette innovation considérable, sur laquelle Alain Testart a insisté à juste titre tout au long de son œuvre, n'est rien d'autre que l'invention de la richesse ; elle est consécutive au bouleversement technico-économique représenté par l'apparition du stockage. Un trait essentiel des sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades était que les paiements n'existaient pas : on ne pouvait s'y libérer de ses principales obligations personnelles, quelle que soit la manière dont elles avaient été contractées, qu'en payant de sa personne ou de son travail.

L'idée que des biens pouvaient servir d'équivalent à autre chose qu'à d'autres biens, et qu'ils pouvaient permettre de solder des dettes ou des engagements personnels, n'a été admise que tardivement par les sociétés humaines. Pour que cette idée germe et s'impose, il fallait préalablement que le travail humain s'incarne dorénavant de manière régulière, si ce n'est

quotidienne, dans des réalisations durables ; que certains objets représentent aux yeux de tous le fruit d'un travail de plusieurs semaines, mois ou années. Bref, il fallait que, du point de vue technique, la société ait franchi le pas décisif du stockage, inconnu des chasseurs-cueilleurs nomades, stockage qui allait de pair avec des réalisations permanentes (habitations, monuments, défrichages, terrassements, canaux d'irrigation, etc.)

Pour illustrer ces généralités un peu abstraites, on peut revenir sur deux questions (...). D'une part, la coutume connue sous le nom de « prix de la fiancée » ; c'est-à-dire l'obligation pour un homme de payer la parenté de la femme qu'il souhaite épouser ; d'autre part, celle du *wergeld*, ce « prix du sang » versé à titre de dédommagement à la parenté de la victime en cas de blessure ou de meurtre. L'une comme l'autre de ces institutions est inconnue des chasseurs-cueilleurs nomades ; chez ceux-ci, on peut par exemple acquérir une épouse en fournissant une autre épouse en contrepartie – c'est le fameux « change de sœurs » bien connu de l'anthropologie. (...) Les sociétés de chasseurs-cueilleurs possèdent un droit pénal, non écrit mais bien réel. Toute transgression des règles est susceptible d'être sanctionnée de manière légitime, même s'il n'existe pas, comme dans les sociétés étatiques, d'appareil spécial destiné à formuler et à exécuter cette punition. Les sanctions, dans les sociétés qui ignorent la richesse, peuvent être extrêmement variées : depuis un simple blâme public jusqu'à la mort, en passant par les châtiments corporels. (...) Mais là encore, quelle que soit la société et quelle que soit la faute, le rachat ne fait jamais intervenir de biens matériels. L'amende, tout comme les « dommages et intérêts » sont des notions inconnues.

Lorsque le stockage fait son apparition et que la richesse est inventée, tout cela change. Dorénavant, on peut racheter un crime en versant une compensation matérielle, tout comme on peut – et le plus souvent, on doit – se procurer une épouse en fournissant des biens. (...) Les règles du jeu social se trouvent bouleversées de fond en comble par rapport à l'époque des sociétés sans richesse. Le stockage rend l'accumulation de biens matériels possible, la richesse la rend souhaitable. Les biens ne sont plus uniquement désirés pour eux-mêmes, pour leur valeur d'usage, et ils ne le sont que marginalement pour leur valeur d'échange (peu de biens étant alors échangés) ; ils sont désirés, en revanche, pour les possibilités qu'ils offrent dans les relations avec les autres.

Etre riche, dans de telles sociétés, ce n'est pas uniquement être assuré de manger à sa faim – là n'est même pas tellement la question, les pauvres de ces sociétés sans classes étant généralement eux aussi à peu près assurés de pouvoir satisfaire leurs besoins quotidiens. C'est en revanche avoir les moyens de faire des dons à des individus ou à la collectivité, d'organiser des fêtes, des cérémonies coûteuses, de le faire aux yeux de tous et de gagner en retour le respect, l'ascendant et le pouvoir de fait qui sont la marque des hommes d'influence, les « Big Men » de certains peuples. C'est avoir les moyens de réunir les biens nécessaires à l'acquisition de certains titres religieux, politiques ou honorifiques, qui forment la hiérarchie de nombreuses sociétés. Etre riche, c'est aussi pouvoir prêter, par exemple à ceux qui ne disposent pas des sommes nécessaires pour se marier, et s'en faire au mieux des obligés, au pire des dépendants. C'est avoir les moyens de payer le *wergeld*, donc d'éliminer un gêneur en y mettant le prix. C'est aussi pouvoir acquérir des esclaves. Car c'est à ce moment du développement social, c'est-à-dire dès le « stade inférieur de la Barbarie » de Morgan (dans lequel il faudrait inclure les chasseurs-cueilleurs stockeurs), que l'esclavage fait son apparition. L'esclavage est une richesse – il est peut-être même la richesse par excellence, celle dont le travail pourra servir à produire d'autres richesses. Avec le stockage, richesse et puissance sociale se renforcent donc mutuellement.

Traditionnellement, au terme de richesse, la littérature marxiste a préféré celui de propriété privée. (...) Pour commencer, et contrairement à ce qu'on l'on a longtemps pensé, aussi loin qu'aient pu porter les observations (disons jusqu'à des sociétés se situant techniquement au paléolithique supérieur) on a pu constater que celles-ci connaissaient certaines formes de propriété privée – on se souvient de la remarque caricaturale de Lowie selon laquelle ce fait interdisait de parler de communisme primitif. Contrairement à la richesse, la propriété privée n'est donc pas « apparue » - tout au moins pas dans un horizon observable. Elle a, aussi loin qu'on puisse regarder, toujours existé. Même les aborigènes australiens possèdent en propre certains objets, comme leurs propulseurs et leurs lances.

Tout cela n'est nullement contredit par le fait que beaucoup de ces sociétés font l'éloge du don et de la générosité. On ne peut donner que ce qu'on possède ; la valorisation du don montre que la propriété privée n'est pas l'axe autour duquel gravite la vie sociale. Elle montre aussi, et surtout, qu'il n'est ni possible, si souhaitable d'accumuler des biens détenus en propriété privée. Mais elle montre également qu'une telle propriété existe bel et bien.

(...) Cette propriété privée ne portait jamais sur des moyens de production – en ce qui concerne le cas un peu particulier des arbres fruitiers, elle n'était que temporaire, n'excédait jamais les besoins d'un individu, et n'interdisait jamais à quiconque l'accès à d'autres arbres. (...) Quels que soient les biens qu'elle concernait, cette propriété ne fonctionnait pas comme une richesse : posséder certains biens n'ouvrait pas de possibilité particulière et socialement reconnue dans les relations avec autrui : tout au plus le chasseur habile et généreux retirait-il un certain prestige de ses distributions. Voilà pourquoi l'attitude des chasseurs-cueilleurs égalitaires vis-à-vis de la propriété a souvent été décrite comme désinvolte, les biens passant de main en main et les nombreux emprunts ne revenant pas toujours à leurs propriétaires sans que ceux-ci y prêtent particulièrement attention.

Il est clair qu'avec l'avènement de la propriété privée de la terre, les classes sociales sont (...) définitivement constituées. Mais d'une part, les classes sociales peuvent exister sans qu'il y ait pour autant une authentique propriété privée de la terre – c'est même vraisemblablement la situation la plus fréquente, ne serait-ce que sous la forme classique du « mode de production asiatique ». Ensuite, parce que les inégalités se sont formées bien avant que n'apparaissent d'authentiques classes (en Europe, par exemple, les deux phénomènes sont séparés de plusieurs millénaires).

Avec l'apparition de la richesse, tout change (...). Lorsque les femmes s'obtiennent contre des biens, plus rien, hormis les capacités financières d'un individu, ne vient limiter le nombre d'épouses qu'il pourra accumuler. Dans l'autre sens, cette même transaction financière représente dorénavant une incitation à accumuler les femmes. D'abord, parce que celles-ci enfanteront à leur tour des filles, dont le « prix de la fiancée » pourra éventuellement permettre au père de rentabiliser son investissement. (...) Ensuite, parce qu'en régime patrilinéaire, les enfants sont rattachés au lignage du mari, ce qui est synonyme d'un accroissement de la puissance sociale du chef de lignage. Enfin, et sans doute surtout, davantage encore que par leur progéniture, c'est par leur travail que les femmes peuvent représenter un investissement rentable. (...) Et dans ces sociétés où la terre ne manque pas, où elle est allouée en fonction du nombre de membres de la famille (et d'esclaves) capables de la travailler, tout rend l'accumulation des femmes économiquement et socialement désirable.

(...) Certains peuples qui perçoivent cette proximité entre le prix de la fiancée et l'achat d'un esclave, mettent tout en œuvre pour éviter ce rapprochement infamant. (...) Les

Huau (..) ont (..) recours à une solution largement répandue de par le monde, qui consiste à retourner au mari des biens équivalents à ceux qu'il a été obligé de fournir, afin d'annuler en quelque sorte l'opération. Aux yeux des sociétés qui le pratiquent, ce va-et-vient étrange de biens possède tous les avantages : il permet aux familles des femmes épousables de n'accorder leur main qu'aux hommes suffisamment riches (...) La possibilité pour le mari de capter et d'accumuler le produit du travail des épouses, le prix de la fiancée, la patrilinéarité et la patrilocalité concourent ensemble ou séparément à aggraver la situation des femmes.

En quelque sorte, la fracture ne s'effectue que le long de fissures préexistantes. Si les femmes ont compté parmi les premières victimes de l'apparition, puis de l'élargissement des inégalités économiques, c'est parce que leur position sociale antérieure les y préparait.

Une dernière précision s'impose. Le tableau que l'on vient de dresser des sociétés à économie néolithique (...). Voici des sociétés sans classes, nous dit-on, mais qui possèdent des esclaves, et où, dans certaines d'entre elles au moins, les femmes sont exploitées. C'est là une question aussi intéressante que difficile, qui ne saurait être épuisée en quelques lignes. Disons simplement qu'entre les sociétés sans richesse (où toute inégalité matérielle est inconnue) et les sociétés de classes (qui sont structurées autour de relations économiques d'exploitation), les sociétés à économie néolithique font figure d'intermédiaires, empruntant des caractéristiques à la fois aux unes et aux autres. L'inégalité y existe ; l'exploitation aussi. Mais, et c'est ce qui permet d'affirmer que les classes n'y ont pas fait leur apparition, cette exploitation reste marginale, ou limitée. Marginale, car ses victimes les plus évidentes sont les esclaves. Or, par définition, l'esclavage reste minoritaire dans ces sociétés, certaines d'entre elles l'ignoraient d'ailleurs totalement. (...) Son extension en tant que source principale de surtravail entraînait en effet en contradiction avec le fondement de ces sociétés sans classe, à savoir que chacun de leurs membres (libres) devaient disposer d'un accès aux moyens de production, c'est-à-dire à la terre. La disparition de cet accès libre à la terre apparaît comme une condition nécessaire pour que l'esclavage devienne ultérieurement, dans certaines sociétés de classes, la base principale de la société.

Un des intérêts d'avoir mis sous cette forme de tels textes, est qu'une recherche par mot-clé permet de trouver très facilement les idées discutées, (« esclave », par exemple), puis de retrouver éventuellement les pages développées dans le livre. Les recherches sont facilitées par l'informatique.

Quand on pense aux fonctions politiques dans les sociétés non étatiques (...), la première image qui vient à l'esprit est cette figure universelle, que l'on retrouve des sociétés les plus primitives aux plus développées, et des plus démocratiques aux plus autoritaires : celle du « chef ». Malheureusement, ce mot recouvre d'un cas à l'autre des réalités très différentes, et le « chef » peut tout aussi bien rassembler entre ses mains tous les pouvoirs que n'en posséder aucun. Cela dit, il est symptomatique que, quelles que soient les fonctions effectivement attribuées au « chef », assez peu de sociétés admettent qu'une femme puisse occuper ce poste et aucune ne l'impose.

Contrairement à une idée trop répandue, la guerre n'a pas attendu la richesse pour exister – même si les guerres des chasseurs-cueilleurs égalitaires avaient d'autres motifs que le pillage et qu'elles impliquaient des effectifs très réduits dans l'absolu. Le fait guerrier est donc commun à toutes les sociétés, et permet de vérifier qu'à de rares exceptions près, seuls les hommes se battent, et eux seuls ont accès aux armes – en tout cas aux plus sophistiquées et meurtrières d'entre elles.

(...) En Afrique de l'Ouest, plusieurs peuples sont connus pour une large participation de leurs femmes à la sphère politique. Commençons par une société non étatisée, celle des Igbo qui vivaient dans le Sud-Est de l'actuel Nigeria. Les femmes Igbo, en plus de participer à la vie politique commune, possédaient leurs propres assemblées, qui étaient souveraines dans leur domaine de compétence. C'est dans ces assemblées, les *mikiri*, que se réglaient les questions strictement féminines, telles que celles qui touchaient aux activités économiques des femmes. Mais les *mikiri* pouvaient également donner lieu à des décisions de rétorsion face aux hommes, que ce soit à titre individuel ou collectif. Pour circonvenir un mari au comportement jugé indigne, l'arme principale des femmes était de « s'asseoir sur l'homme », selon leur expression. L'opération consistait à se rassembler devant la demeure du coupable en chantant à tue-tête des chansons faisant état des griefs retenus contre lui, à mettre explicitement en doute sa virilité, voire à jeter des pignons contre sa hutte ou à la couvrir de boue. La scène pouvait se poursuivre tard dans la nuit, jusqu'à ce que l'homme fasse amende honorable. (...) Mais « très peu de femmes pouvaient accéder aux titres les plus élevés, source majeure de prestige. » Car la source ultime de la richesse des hommes, c'était leur appartenance au groupe de parenté patrilinéaire, qui leur attribuait tout à la fois les cultures les plus rentables (l'huile de palme) et le prix de la fiancée, sans compter les quelques cadeaux dont bénéficiaient les chefs de lignages.

On retrouve, avec des variantes mineures, les traits généraux de cette configuration chez les Yoruba, un autre peuple de la région. A la différence des Igbo, les Yoruba connaissaient l'Etat. (...) Chaque village ou ville yoruba comprenait une hiérarchie de chefs de sexe féminin, chargée d'administrer et de diriger tout ce qui relevait de l'activité féminine. Les femmes pouvaient accéder à des postes de commandement qui concernaient aussi les hommes, et l'on pourrait citer par douzaines celles qui furent gouverneurs, régentes ou reines, certaines étant même réputées avoir fondé une dynastie.

D'autres Etats africains avaient quant à eux élaboré un système où, d'une manière ou d'une autre, les femmes étaient organisées au sein d'une hiérarchie parallèle à celle des hommes. C'est en particulier le cas du royaume du Dahomey.

Dans un ordre d'idées un peu différent, l'exemple du royaume du Buganda, qui s'était édifié dans l'Afrique des Grands Lacs, montre comment la situation des femmes interfère avec d'autres hiérarchies sociales, produisant un tableau contrasté. Dans cette société, les femmes étaient très clairement traitées en mineures, socialement inférieures en tout point aux hommes. Elles ne pouvaient pas hériter, et étaient obligatoirement placées sous la tutelle légale d'un « gardien » (père, frère ou mari). Lui seul pouvait plaider leur cause en justice, lui seul était juridiquement responsable de leurs actes. Si une femme était reconnue coupable, c'est ce tuteur qui devait payer l'amende. (...) Pourtant, sur les trois personnages royaux que comptait l'Etat, deux étaient des femmes : la reine mère et la reine sœur. Leur pouvoir était bien réel (...). Ce paradoxe apparent s'explique très facilement, selon une combinaison (...). La société du Buganda était simplement structurée par deux grands principes hiérarchiques. L'un situait les hommes au-dessus des femmes, l'autre situait l'aristocratie au-dessus des gens du commun. Le résultat provenait de l'action conjointe de ces deux principes, la hiérarchie aristocratique prenant en l'occurrence le pas sur la hiérarchie des sexes. Alors qu'une aristocrate restait inférieure à un aristocrate de même rang et que toute paysanne était placée sous la tutelle d'un homme, une aristocrate était vue en revanche comme supérieure à la plupart des hommes.

Le cas du Buganda possède une portée générale au moins à deux titres. D'une part, il permet de rappeler que la hiérarchie sexuelle, si elle existe, n'a aucune raison d'être la seule à l'œuvre (...). Il ne fait aucun doute qu'une fois mise de côté la structuration de cette société en aristocrates et paysans, les femmes apparaissent globalement placées sous la tutelle des hommes. Il en va très exactement de même à Athènes ou à Rome, où une femme libre commandait aux esclaves mâles, si elle en possédait, ou dans le capitalisme moderne où une directrice d'usine a autorité sur ses salariés, fussent-ils masculins. Cela n'empêchait nullement les Romaines d'être sous la fêrule de leurs pères ou de leurs maris, et les femmes contemporaines d'être globalement victimes de nombre de contraintes, de discriminations et d'un rapport de force défavorable.

Du point de vue de la participation des femmes à la gestion des affaires publiques, la naissance des Etats n'a pas forcément constitué la rupture qu'Engels avait cru pouvoir mettre en évidence en opposant au cas des Iroquois ceux d'Athènes ou de Rome.

Rome et Athènes incarnent eux aussi un type extrême – quoique fréquent dans la zone qui s'étend de la Méditerranée à la Chine – où l'activité politique des femmes est une chose totalement proscrite. L'exemple du Buganda, comme ceux du Dahomey ou des Yoruba, montre qu'il ne s'agit pas d'une loi universelle. A ces exemples, on pourrait en ajouter d'autres provenant de l'Afrique Noire, tels les royaumes Ashanti ou Swazi. Mais on peut également penser à l'Amérique précolombienne. Dans l'Empire Inca, par exemple, de multiples indices laissent penser que la participation des femmes à la vie politique en général, et aux rouages de l'Etat en particulier, y compris au plus haut niveau, était loin d'être négligeable (...).

Mais il nous faut à présent insister sur le fait que les sociétés dans lesquelles les hommes excluent les femmes des responsabilités politiques représentent l'énorme majorité et que celles où les femmes y ont accès sur un pied de quasi-égalité sont extrêmement rares. Pour cela, l'Ethnographic Atlas nous sera une fois de plus une aide précieuse. (...) La première chose qui saute aux yeux est la proportion écrasante des sociétés dans lesquelles les hommes s'arrogent un monopole absolu des fonctions dirigeantes – 60 sur 69 si l'on considère les fonctions politiques, 49 sur 58 pour la direction des groupes familiaux. Celles qui reconnaissent aux femmes le droit d'exercer ces fonctions dirigeantes, même de manière minoritaire, sont donc très peu nombreuses (par soustraction, 9 sur 69 et 9 sur 58). Quant à celles qui acceptent que les femmes occupent ces fonctions à égalité avec les hommes, elles apparaissent comme des exceptions (respectivement, 2 sur 60 et 4 sur 58).

Il n'existe pas de détermination de la participation des femmes à la sphère politique par le mode de production, dans le sens où les proportions ne sont pas différentes selon qu'on considère des chasseurs-cueilleurs, des horticulteurs, des pasteurs ou des agriculteurs. Cela ne veut pas dire que la place des femmes dans la sphère politique n'est pas déterminée par la structure économique des sociétés ; mais simplement, que cette détermination s'exerce à un autre niveau.

Comme on l'a vu, ce sont les modalités de la division sexuelle du travail qui expliquent, au départ, que la guerre et par contre-coup, la politique, soient devenues le fait des hommes. C'est en ce sens que cette mainmise des hommes sur la politique est un produit – indirect – de la faiblesse des forces productives de l'humanité productive. Par la suite, si ce monopole a peu ou prou perduré jusqu'à nos jours, c'est parce qu'aucun mode de production n'a provoqué sa remise en cause – et comme on le verra, certaines évolutions ont même pu le renforcer. La

division sexuelle du travail et, par ricochet, de la plupart des fonctions sociales, qui a assuré aux hommes leur suprématie politique, apparaît ainsi comme un legs extrêmement lointain, dont aucun de tous les modes de production précapitalistes n'est venu depuis lors saper les fondements.

On peut à présent revenir sur une remarque qu'on avait faite en discutant des différents « matriarcats », étudiés en ethnologie. On avait vu que si, au sens strict, il était impossible de parler d'égalité entre les sexes, on pouvait néanmoins parler d'un relatif équilibre des pouvoirs. Le point important est que ces pouvoirs sont toujours de nature différente. Quelle que soit son étendue, le pouvoir des hommes, même s'il ne se limite pas à cela, est toujours un pouvoir sur les personnes : c'est un pouvoir politique. Inversement, le pouvoir que donne aux femmes leur position économique est un pouvoir de fait, un pouvoir sur les choses, qui ne permet de circonvenir les hommes qu'indirectement.

Morgan, puis Engels, étaient convaincus que la subordination des femmes par les hommes était un produit relativement tardif de l'histoire sociale ; ils en situaient la naissance à l'apparition de la métallurgie, c'est-à-dire au stade de l'évolution sociale qui précédait immédiatement la formation des classes et de l'Etat. (...) On est en droit de se demander si l'apparition (...) des classes sociales a représenté un nouveau changement qualitatif ou si, du point de vue des rapports entre les sexes, les choses étaient en quelque sorte déjà jouées depuis longtemps au moment où les sociétés sont entrées dans ce qu'il est convenu d'appeler la civilisation.

Il nous faut revenir brièvement sur une idée déjà développée, à savoir que l'apparition de la richesse, la naissance des inégalités économiques et la captation du travail d'autrui ne doivent pas en soi être confondues avec la formation d'authentiques classes sociales. Chronologiquement, elles ont pu la précéder de plusieurs milliers d'années : dans le plus vieux foyer de civilisation qu'est le Moyen-Orient, il s'est écoulé plus de temps entre l'apparition des inégalités et celle des classes qu'entre l'apparition des classes et notre propre époque. Car si les classes sociales supposent la richesse et l'inégalité, l'inverse n'est pas vrai. Les sociétés qu'on a ici, faute de mieux, qualifiées de « néolithiques », sont inégalitaires. (...) L'esclave n'est pas seulement l'ennemi vaincu : dans bien des sociétés néolithiques, c'est aussi le débiteur insolvable. (...) De telles sociétés n'ont rien de doux pour les pauvres et ceux-ci peuvent y être avilis et méprisés autant que dans les sociétés de classes.

Dans toutes ces sociétés néolithiques, l'exploitation, si elle existe, n'est pas le rapport économique principal et obligé. Au cours de sa vie, un paysan aura sans doute à verser des biens à des puissants pour obtenir une faveur, ou pour honorer tel ou tel paiement obligatoire. Mais pour travailler une terre et subvenir à ses besoins quotidiens, il ne sera tenu de verser ni rente foncière, ni impôt. Là est le point fondamental. Quant aux esclaves, ils existent dans la majorité des cas mais, pour les mêmes raisons, ils ne sont que marginalement employés aux tâches productives.

Morgan n'a pas vu – ou n'a pas voulu voir – que la société iroquoise était elle-même une de ces sociétés inégalitaires. En conséquence, les développements d'Engels sur l'économie dite « domestique communiste », censée ignorer l'esclavage et les inégalités, apparaissent dépassés au vu des connaissances actuelles. Mais ce qui est vrai des Iroquois l'est pour ainsi dire de toute la « Barbarie », même la plus « inférieure » : à partir du moment où la société pratique le stockage, elle présente un visage beaucoup plus différencié et beaucoup moins égalitaire que ne le pensaient Morgan et Engels.

Si l'on doit trouver dans (ces) transformations un élément décisif pour la situation des femmes, il faut vraisemblablement moins chercher du côté de la naissance des classes et de l'Etat que de l'apparition de l'agriculture intensive, c'est-à-dire de la charrue ou de l'irrigation. Bien souvent, là où une intensification de la culture a eu lieu, on a pu constater que les femmes avaient eu tendance à être exclues du travail productif.

« L'agriculture à la charrue et l'horticulture intensive, que Stewart appelait à juste titre "agriculture embryonnaire" sont partout presque exclusivement masculines, et le travail de la terre par les femmes s'évanouit à l'échelle mondiale là où s'instaure la pratique consistant à labourer des champs permanents. Comme le remarque Boserup (1970), le statut des femmes tend alors à décliner sur le long terme, à mesure que leur contribution domestique diminue. La polygynie recule ainsi que le prix de la fiancée, probablement en partie en raison d'un moindre désir de compenser la perte d'une femme. Au lieu de cela, la parenté de la femme tend à offrir une dot, les fillettes sont moins estimées qu'auparavant, les épouses sont davantage dépendantes de leurs maris et la valeur d'une femme, de soutien dans l'approvisionnement, tend à se réduire au seul rôle de gouvernante et de mère. A différents degrés, telle a été la situation générale dans les régions du Bassin Méditerranéen, de l'Arabie, de l'Inde et de la Chine. » (Lancaster 1976)

Chapitre 12

Les témoignages du passé

Tous les développements qui précèdent seront peut-être passés pour un exercice certes savant, mais un peu vain. En quoi, en effet, tous les témoignages recueillis par l'ethnologie nous apprendraient-ils quoi que ce soit sur les sociétés passées ? De quel droit pourrait-on inférer que les sociétés primitives, telles qu'elles ont été observées au moment du contact, seraient représentatives de celles de la préhistoire, au moins sur le plan des rapports entre les sexes ?

Globalement, on peut dire que depuis deux siècles, deux attitudes extrêmes se sont opposées. La première, celle de Morgan, consiste à penser que les sociétés primitives actuelles représentent des images fidèles des sociétés disparues. Ainsi, en sociologie comme en astronomie, regarder loin serait aussi regarder tôt dans le passé. L'autre attitude, strictement inverse, part du postulat que les sociétés contemporaines sont toutes par définition le produit d'une évolution aussi longue. Ainsi, il n'en est pas qui puissent être légitimement qualifiées de « primitives », et ce, quelles que soient leurs structures. Autrement dit, l'observation des sociétés du présent ne peut être d'aucun secours pour connaître leurs aïeules disparues.

Sans entrer dans le détail de cette polémique, on peut dire sans prendre de grands risques que la vérité se situe quelque part entre ces deux pôles.