



HAL
open science

Égalité et égalitarisme en anthropologie. Quête des origines ou quête des possibles ?

Judith Scheele

► **To cite this version:**

Judith Scheele. Égalité et égalitarisme en anthropologie. Quête des origines ou quête des possibles ?. La vie des idées, 2021, n.p. halshs-03815761

HAL Id: halshs-03815761

<https://shs.hal.science/halshs-03815761>

Submitted on 4 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Égalité et égalitarisme en anthropologie

Quête des origines ou quête des possibles ?

par Judith Scheele

Si l'anthropologie a souvent joué un rôle majeur dans les réflexions philosophiques et politiques sur l'égalité, les savoirs ethnographiques contemporains dépassent de loin ceux dont disposaient Hobbes, Rousseau ou Smith. Cet essai offre des clés pour se saisir de débats parfois complexes.

L'observation et l'étude des sociétés extra-européennes, avant même la formalisation des disciplines universitaires que sont l'ethnologie et l'anthropologie, ont toujours aussi servi à orienter et à proposer des réponses aux grandes questions qui animaient la pensée politique européenne. Thomas Hobbes lui-même avait été profondément marqué par les premiers rapports ethnographiques qui lui parvenaient des Amériques ; « l'état de nature » dont découle sa théorie de l'État repose certes sur un modèle philosophique aux racines européennes anciennes, mais celui-ci fut largement infléchi par l'impression – négative – qu'il avait de « l'anarchie » des Amérindiens (Moloney 2011). Jean-Jacques Rousseau élaborait toute une partie de ses arguments éthico-politiques à partir de représentations « primitivistes » qui étaient à la fois idéalisées et ancrées dans un temps et des lieux spécifiques. Adam Smith fut quant à lui le premier à catégoriser ces lieux et ce temps comme ceux des « sociétés de chasseurs-cueilleurs ». Pour ces trois penseurs majeurs de la philosophie politique européenne, « l'égalitarisme » qui marquait « les sociétés primitives » ainsi définies

découlait directement de leur pauvreté matérielle et de l'absence de droits de propriété. On avait ainsi affaire soit à une forme de vie qui précédait le social (chez Hobbes et Rousseau), soit à la forme la plus simple de la société humaine (chez Smith).

Il semble que les questionnements politiques de ce début de XXI^e siècle ont toujours autant besoin de s'ancrer dans des lieux et des époques définis comme autres (non-étatique, non-hiérarchisés, non-capitalistes, non-naturalistes), mais comme faisant néanmoins partie de nous et de notre monde (nos ancêtres, nos contemporains des sociétés dites « simples »). Toutefois, là où pour Hobbes et Smith les conditions de vie des « primitifs » n'avaient rien d'enviable, on assiste aujourd'hui à un engouement pour la préhistoire qui s'incarne dans la diffusion de régimes alimentaires et sportifs « paléos » (qui s'efforcent de reproduire autant que possible les pratiques « préhistoriques »), mais aussi dans le « surprenant retour de la grande fresque civilisationnelle comme un genre narratif » (Hadad 2020 : 293)¹. Un genre qui tente d'éclairer nos conditions de vie actuelles au prisme d'un passé ancien. Dans un contexte de désillusion profonde vis-à-vis des structures politiques et économiques contemporaines et de leurs « crises » à répétition, d'accroissement des inégalités au niveau mondial comme au niveau local, de limitation voire de disparition des possibilités de mobilité sociale pour la vaste majorité de la population mondiale, et de la reconnaissance de plus en plus consensuelle du désastre écologique en cours, ces « fresques » posent toutes, d'une manière ou d'une autre, la question du « mauvais tournant » : quel est le moment où une partie de l'humanité a dévié de sa trajectoire auparavant harmonieuse, pour nous mettre sur les rails qui nous ont menés au pétrin actuel ?

Quand, en d'autres termes, s'installèrent de manière irréversible des structures d'exploitation, de l'homme par l'homme, des femmes par les hommes, des non-humains par les humains ? Est-ce la « révolution industrielle », l'impérialisme européen, le développement des ontologies « naturalistes » de la Renaissance, la naissance du capitalisme ; l'émergence de l'État, de la domestication, du sédentarisme, de l'agriculture, autrement dit, la « révolution néolithique » ; ou bien, encore plus en amont, la « révolution cognitive » ? Toutes ces « révolutions » sont loin de faire consensus parmi les spécialistes, sans même parler de la catégorie, extrêmement problématique, des « peuples primitifs ». Mais peu importe : ce qui compte pour les chantres des grandes fresques, c'est la force rhétorique d'arguments qui répondent à des préoccupations de notre temps. Si le but de l'anthropologie est de nous renseigner

¹ Hadad (2020) cite entre autres Harari (2014), Burgat (2017), Demoule (2017) et Scott (2017).

sur ce qu'être humain veut dire, les questions d'ordre politique sont bien évidemment cruciales. Mais quel genre de réponse l'anthropologie peut-elle vraiment donner ? Et pourquoi se tourner vers nos origines lointaines, vers une « simplicité » putative, pour répondre à des questions qui sont à la fois d'une actualité brûlante et infiniment complexes ?

La présente contribution trouve son origine dans une proposition qui m'a été faite par le comité éditorial de *La vie des idées* de commenter deux débats qui ont eu lieu récemment (en 2018 et 2020) dans les pages de *L'Homme. Revue française d'anthropologie* autour des questions d'égalité et d'égalitarisme. Le premier, que je vais appeler « Débat I », s'articule autour du livre de l'historien de l'art Emmanuel Guy, *Ce que l'art préhistorique dit de nos origines* (Flammarion, 2017)². Un livre très bien accueilli par la presse grand public, mais qui n'a semble-t-il bénéficié que d'une « réception mitigée » parmi les préhistoriens eux-mêmes (Pétillon 2020). Le second (« Débat II »), est issu d'un colloque, organisé à la London School of Economics par deux anthropologues basés au Royaume-Uni, Natalia Buitron et Hans Steinmüller, qui en ont coordonné la publication. Ce débat est composé de quatre contributions précédées d'une introduction³, dont trois traitent de sociétés qui ont été longtemps définies, en anthropologie, comme à la fois « simples » et « égalitaires ».

Dans ce qui suit, je vais présenter succinctement les grandes lignes de ces débats, pour ensuite essayer de les resituer dans leurs traditions intellectuelles respectives, afin de saisir dans quelle mesure leurs dissonances, voire leurs dissidences, peuvent nous aider à esquisser de nouvelles pistes de réflexion. Avec, en arrière-plan, notre question de départ : qu'est-ce que l'anthropologie peut nous dire de la « nature politique » des humains, si tant est qu'il ne s'agisse pas d'un oxymoron ?

Débat I : Leonardo à Lascaux

Le principal argument de Guy peut être résumé comme suit : le style réaliste (le « naturalisme figuratif ») que l'on peut trouver dans quelques exemples de l'art

² Ce débat est composé de deux articles autonomes, l'un de l'anthropologue Charles Stépanoff (2018) et l'autre de l'économiste Christophe Darmangeat (2018), puis deux ans plus tard de quatre textes qui se répondent, deux des mêmes auteurs (Stépanoff 2020, Darmangeat 2020), précédés d'un texte de Guy (2020) et suivis d'une contribution du préhistorien Rémi Hadad (2020).

³ Signés par les anthropologues Nurit Bird-David, Matthew Carey, Thomas Gibson, Roberte Hamayon, ainsi que des deux coordinateurs (2020, « Les fins de l'égalitarisme », *L'Homme* 236, 5-158).

pariétal européen du Paléolithique supérieur, entre 45 000 et 12 000 ans avant notre ère, témoigne d'un certain état d'esprit (un « désir d'appropriation du réel ») également présent en Grèce athénienne et pendant la renaissance florentine, tandis que sa qualité d'exécution indique la spécialisation des artistes. Ensemble, ces deux facteurs permettent de faire l'hypothèse que des hiérarchies sociales existaient à cette époque, dans des aires où l'abondance et la saisonnalité des ressources (principalement halieutiques) auraient rendu possible – voire nécessaire – leur stockage. Ce stockage aurait à son tour entraîné l'émergence de « lignages nobles », voire d'un « paléocapitalisme » à même de financer l'art pariétal et d'entretenir une « caste » d'artistes spécialisés. Guy n'est pas le premier à postuler l'existence des hiérarchies sociales complexes au Paléolithique supérieur ; mais le lien qu'il établit entre art, représentation et inégalité est nouveau, comme l'est sa référence soutenue à l'ethnographie, et à l'œuvre de l'anthropologue Alain Testart.

Par cette référence, et par son mode de raisonnement, le livre de Guy s'inscrit directement dans la continuité d'un argument anthropologique déjà ancien. Lors de la Malinowski lecture de 1981 à Londres, l'anthropologue anglais James Woodburn (1982), se basant sur ses propres recherches de terrain parmi les Hadza en Tanzanie, proposa une distinction entre chasseurs-cueilleurs « à retour immédiat » (qui consomment ou distribuent tout ce qu'ils récoltent immédiatement) et ceux « à retour différé » (qui conservent des aliments), et postula que seuls les premiers étaient véritablement égalitaires. Le même argument fut fait par Testart (1982), qui opposa les « sociétés à stockage » aux « sociétés sans stockage ». Testart en tira à peu près les mêmes conclusions, ajoutant que les « sociétés à stockage intensif » sont aussi forcément sédentaires, ce qui ne fait qu'accroître les possibilités d'inégalités en leur sein.

Il y a pourtant une différence de taille entre ces deux auteurs : pour Woodburn, « l'égalité » était à la fois politique et économique. Les sociétés qu'il définissait comme « égalitaires » l'étaient de manière consciente et proactive : leurs membres évitaient et sanctionnaient à la fois l'accumulation des biens et toute tentative de domination politique, par la dérision, mais aussi parfois par la violence. Pour Testart, comme pour Adam Smith, l'égalité des « sociétés sans stockage » était plutôt une égalité par défaut, une égalité de sociétés qui n'avaient tout simplement pas les moyens – ni le besoin – d'établir des stocks. La question des valeurs sociales liées à ces formes d'accumulation n'apparaît que plus tard dans son œuvre, à travers sa définition de la « richesse » non plus comme une simple accumulation de biens matériels, mais comme une

accumulation de biens matériels qui « sont utiles dans les principales stratégies sociales » (2006 : 392), telles que, notamment, le mariage.

Postuler un tel argument nous incite à formuler deux commentaires. D'une part, cet argument se base sur un échantillon ethnographique extrêmement restreint. Il n'existait, au début des années 1980, que très peu de sociétés qui correspondaient au modèle des « sociétés à retour immédiat », et toutes sans exception étaient des sociétés qui avaient depuis longtemps – bien avant l'arrivée des premiers Européens – entretenus des relations intenses avec d'autres systèmes socio-économiques qui les entouraient : les San (« Bushmen ») de l'Afrique australe, par exemple, avaient l'habitude de se faire embaucher, temporairement, comme bergers et hommes à tout faire chez leurs voisins agriculteurs. Loin de représenter un état politique « original », leur égalitarisme était donc plutôt une adaptation à une niche socio-politique autant qu'écologique, voire une adaptation secondaire (un choix conscient de ne pas vouloir être comme les autres), voire même – comme le diront d'autres chercheurs quelques années plus tard – le résultat de leur incorporation comme « sous-classe » dans des systèmes plus larges⁴. Ce qui n'enlève bien évidemment rien à leur originalité politique, mais rend plus périlleuses les analogies avec la préhistoire.

D'autre part, l'argument de Woodburn et de Testart ne résiste pas à l'examen ethnographique : comme Tim Ingold le note dès 1983, toutes les sociétés pratiquent des formes de stockage, d'une manière ou d'une autre, et stockage et mobilité ne s'opposent pas (les chasseurs mobiles peuvent, par exemple, établir des caches d'aliments et les retrouver plus tard). Le stockage n'est pas uniquement une réponse aux conditions écologiques, mais peut tout simplement être une façon de mieux gérer le temps et le travail disponibles, de répondre aux envies et talents des uns et des autres, ou de préparer des fêtes. Finalement, le stockage n'implique nullement l'apparition automatique des inégalités voire des dépendances interpersonnelles tant que les stocks sont accessibles à toutes et à tous. Pour établir des inégalités il faut que le stockage devienne « social », et donc qu'interviennent d'autres mécanismes qui permettent à certains, d'une manière reconnue comme légitime, de priver d'autres de ressources jugées essentielles. Ce qu'il faut expliquer n'est donc pas l'émergence de la richesse, mais l'émergence de la pauvreté.

⁴ Ces points ont été ardemment discutés dès la fin des années 1980 au cours de ce qu'on a appelé le « Kalahari debate », qui opposa les anthropologues « traditionalistes » qui considéraient les San comme un peuple, aux tenants de la *Political economy* qui les envisageaient comme une classe sociale.

Le « paléolithiquement correct »

Dans sa critique du livre de Guy qui est à l'origine du Débat I, Stépanoff reprend l'argument d'Ingold (peut-être sans le savoir, car il ne s'y réfère pas) et l'illustre avec des éléments ethnographiques tirés de son champ d'expertise, les sociétés de chasseurs et de pasteurs de Sibérie. Il réaffirme ainsi que le stockage des aliments n'implique pas forcément une hiérarchie sociale, et que si l'inégalité peut être économique et donc observable de l'extérieur, la hiérarchie est toujours aussi idéologique et nécessite donc la prise en compte « dans sa globalité, de la philosophie d'une société » (2020 : 282). Selon lui, le livre de Guy contient « de nombreuses projections anachroniques » (Stépanoff 2018 : 132) et projette un présent capitaliste sur une préhistoire ancienne, ce qui ne peut avoir qu'un sens idéologique. Guy, dans sa réponse, lui renvoie l'accusation, dès le titre de son intervention (« Quand le 'paléolithiquement correct' s'invite dans la discussion »). Darmangeat de son côté semble surtout vouloir clarifier les positions de Testart, qu'il pense mal comprises par ses interlocuteurs, tandis que Hadad commente principalement les présupposés théoriques et méthodologiques du livre, qu'il juge dépassés.

La dimension idéologique de l'argument de Guy semble inhérente aux modalités mêmes de son élaboration. Guy émet son hypothèse historico-anthropologique à partir d'une intuition venue de son propre champ d'expertise, l'art. En l'absence d'indices archéologiques fiables permettant de l'affirmer ou de l'infirmer, il l'illustre (plutôt qu'il ne la prouve : sur cette distinction voir justement Testart 2006 : 387) par une série d'exemples ethnographiques précisément choisis ex-post parce qu'ils vont dans le sens de son intuition de départ. Stépanoff réfute l'argument de Guy en lui opposant en miroir d'autres exemples ethnographiques, sélectionnés de la même manière⁵. Des poissons fumés aux femmes à marier (seules femmes, soit dit en passant, qui figurent dans ce débat), on a finalement l'impression que les contributeurs perdent de vue le livre de Guy, pour fournir un commentaire parfois assez technique de l'œuvre de Testart.

Se dessine pourtant en filigrane une question fondamentale : l'anthropologie, par la nature du savoir qu'elle produit, est-elle à même de formuler des « lois »

⁵ On pourra d'ailleurs regretter que ces derniers soient tous tirés de descriptions ethnographiques de deuxième main, la plupart datant du début du XX^e siècle, alors que des travaux plus récents auraient également pu peser dans la balance.

sociales, comme le croyait Testart ? Guy et Darmangeat diraient sans doute oui, Stépanoff semble hésiter, parlant de « lois » entre guillemets.

Simplicité et complexité

En dépit de leurs désaccords affichés, les contributeurs au Débat I (à l'exception de Hadad) partagent un certain nombre de présupposés théoriques et méthodologiques. Sont notamment tenus pour acquis le caractère originellement égalitaire des groupes humains ; l'unidirectionnalité d'une évolution vers un monde inégalitaire vu comme plus « complexe » ; la possibilité d'associer des groupes humains avec une forme d'organisation politique précise (« égalitaire » ou « hiérarchique ») ; la valeur heuristique de la notion d'égalité, définie selon des critères externes et universels, pour classer à la fois les sociétés préhistoriques et contemporaines ; et l'utilité des exemples ethnographiques plus ou moins contemporains pour construire des hypothèses sur des temps éloignés. Autant de présupposés qui peuvent certes être défendus, pour différentes raisons, mais qui doivent également accorder une place à l'analyse critique et au doute.

Il semble par exemple prouvé désormais qu'il n'y pas de direction évolutive qui irait nécessairement du plus simple au plus complexe, ni de « l'égalitaire » au « hiérarchique », les groupes humains pouvant passer de l'un à l'autre à plusieurs reprises, à travers leur histoire ou même de manière périodique (Rowley-Conwy 2001) voire saisonnière (Wengrow et Graeber 2015). Il n'existe pas non plus de corrélation nécessaire entre simplicité et égalitarisme, ni entre complexité et stratification sociale. Faut-il rappeler que les chimpanzés vivent dans des groupes stratifiés ? Au lieu d'une simple absence de hiérarchie, l'égalitarisme peut être compris comme une hiérarchie particulière, par laquelle des hommes et des femmes, de manière consciente, choisie, et collective, ont appris à éviter la domination des un·e·s sur les autres (Boehm 1993). Des travaux récents en anthropologie biologique vont jusqu'à lier l'émergence des humains modernes caractérisés par leur capacité d'« hypercognition » aux besoins de négociation et de persuasion indispensables au maintien d'un système politique égalitaire (Gintis *et al.* 2015).

Ainsi, l'égalité n'apparaît pas comme l'état premier des sociétés humaines, un état d'innocence par défaut, mais déjà comme un projet politique ; et l'association entre « sociétés simples » voire « sociétés primitives » et « sociétés égalitaires », ainsi que

leur détermination par leur économie, se révèle être tout d'abord une fiction utile aux philosophes européens. Si l'on s'accorde sur le fait que « rien ne nous oblige à choisir entre un début égalitaire ou hiérarchique à l'histoire humaine » (Wengrow et Graeber 2015 : 613), alors ce n'est peut-être pas tant sur le « problème des conditions et des causes de l'émergence des inégalités entre les hommes » (Stépanoff 2020 : 267) qu'il nous faut nous focaliser aujourd'hui, que sur la flexibilité, l'adaptabilité et l'époustouflante diversité de nos arrangements politiques, et sur leurs historicités propres.

Débats II : égalité ou égalitarisme ?

Le Débat II déplace la discussion du terrain étique (des mesures objectives) vers un terrain émique (des perceptions internes). Natalia Buitron et Hans Steinmüller l'affirment clairement dans leur texte introductif : selon eux, les sociétés définies par Woodburn et Testart comme « égalitaires » ne le sont pas, non parce qu'on peut toujours observer des inégalités (de genre, d'âge) en leur sein – même si cela est aussi vrai –, mais parce que les gens qui les composent ne pensent pas en ces termes. Tout être humain, ou tout être, est singulier. Pour pouvoir penser l'égalité, il faut donc rapporter cette singularité à un standard unique, à un dénominateur commun : il faut rendre les personnes « commensurables ». Ce qui ne se fait tout simplement pas dans trois des quatre exemples étudiés dans ce second débat, qui sont pourtant tirées de régions très différentes du monde (la Sibérie, l'Asie du Sud-est insulaire, et l'Inde du Sud) ; des populations berbérophones du Haut Atlas marocain constituent l'exception du quatrième exemple, j'y reviens ci-après.

Tout se joue ici autour des mots et de leur possible ambiguïté. Une « société égalitaire » peut être une société où les gens sont plus ou moins « égaux » selon des critères externes (ce qui est le sens employé par Guy et ses critiques). Ou elle peut être égalitaire parce que les gens qui la composent affirment l'égalité comme une valeur politique fondamentale. Il y a d'un côté la question de l'égalité, de l'autre celle de l'égalitarisme. Pour se rendre compte que ces deux aspects peuvent exister indépendamment l'un de l'autre, il suffit de penser à nos démocraties libérales contemporaines. On pourrait même dire que la notion d'égalité comme valeur politique ne peut émerger que dans un contexte où il y a eu l'expérience de son contraire, tout comme l'idée de liberté a émergé de l'esclavage (Patterson 2018 [1982] : 340).

Or, comme le remarquent Buitron et Steinmüller, si les sociétés décrites par Woodburn et ses adeptes sont effectivement marquées par une certaine absence d'inégalités, les gens n'y sont pour autant ni « égaux » ni « égalitaristes » : ils sont tout simplement ce qu'ils sont, tou·te·s différent·e·s. Cette singularité, qui implique un haut degré d'autonomie personnelle y compris chez les femmes et les enfants, est localement encouragée, ce qui a pu donner l'impression – fausse – aux anthropologues qu'il s'agissait de « sociétés égalitaires ». Il ne s'agit d'ailleurs même pas de « sociétés », mais de groupes aux « frontières sociales fluides et extensibles » (Buitron et Steinmüller 2020 : 17) qui peuvent être élargies, pour inclure des non-humains, ou réduites, pour exclure d'autres humains. Plutôt que d'articuler nos analyses autour des notions, comme l'égalité ou même la parenté, qui ne font pas sens localement, nous ferions mieux de privilégier les valeurs internes, comme la singularité, l'autonomie ou la construction mutuelle et collective des personnes.

Là où Woodburn, Testart et les participants au Débat I opposent l'égalité à une nébuleuse qui contient des termes tels que l'inégalité, la hiérarchie et la stratification sociale, les participants au Débat II opposent ainsi le couple égalitarisme/hiérarchie – vu comme deux aspects d'une même façon de penser – à des mondes incommensurables, basés sur la reconnaissance de la singularité de tou·te·s et de chacun·e·s. « Liberté – égalité – fraternité » devient alors « autonomie – incommensurabilité – mutualité ».

Émique et étique

Affirmer que seul un groupe qui se reconnaît lui-même comme égalitaire peut être décrit de cette manière est un postulat fort en faveur d'une perspective interne, qui par définition est particulière et spécifique. Se dessine ainsi l'image d'une anthropologie qui ne produit pas de « lois » universelles, mais qui tente d'appréhender la diversité humaine dans toute sa complexité, et qui postule l'irréductibilité des mondes conceptuels différents – voire l'irréductibilité des mondes tout court. Point de « mauvais tournant » ici, ni de « fresque civilisationnelle » possible.

Cette approche nous libère des pièges téléologiques et hiérarchisant des théories évolutionnistes. Mais elle comporte ses propres dangers : ne sommes-nous pas en train de remplacer une dichotomie, entre « sociétés égalitaires » et « sociétés hiérarchiques », par une autre, entre « sociétés commensurables » et « sociétés

incommensurables » ? Ne faudrait-il pas plutôt nous défaire, autant que possible, de ces distinctions binaires qui gardent l'arrière-goût amer de la vieille opposition entre « eux » et « nous » ? D'autant que cette démarche est toujours limitée par la nature même de l'investigation anthropologique : les catégories mises en avant ne sont jamais ni uniquement ni pleinement « émiques », traduction et comparaison obligent.

Les suggestions faites par l'un des contributeurs du Débat II, Thomas Gibson, peuvent permettre de sortir de cette ornière. En s'appuyant sur les travaux de Sahlins (2017a), Gibson propose de penser en termes de « poly-ontologie » et de relations entre différents systèmes politiques et socio-économiques. L'incommensurabilité, tout comme l'égalité, n'apparaissent ainsi plus comme des lacunes – un désintérêt à mesurer ou à adopter un point de vue abstrait, un monde matériel et symbolique trop pauvre pour instaurer des inégalités – mais comme des choix délibérés, faits en connaissance d'autres mondes sociaux possibles. Cette approche permet de s'intéresser à l'articulation de plusieurs principes et valeurs socio-politiques, parfois contradictoires, et à l'interaction des catégories « étiques » et « émiques », dans des situations historiques particulières. Toute catégorie étique – comme l'égalité – étant toujours aussi émique, quelque part.

Œil pour œil

Si « l'émique jusqu'au bout » prend le risque du solipsisme, son contraire prend celui de la banalité. Reconnaître que toutes les sociétés comprennent des inégalités ne dit en effet pas grand-chose, ni sur elles ni sur la notion d'égalité. S'il ne peut y avoir de sociétés « égalitaires » dans le sens d'une société sans inégalité aucune, il peut en revanche y en avoir dans le sens où des groupes humains définissent l'égalité comme une ou la valeur politique principale. Et si les « sociétés égalitaires » de Woodburn ne le sont pas parce que ce ne sont pas des sociétés basées sur la comparaison, il importe alors de s'intéresser à des sociétés qui comparent, d'une manière ou d'une autre.

Pour ce faire, il est nécessaire de distinguer la comparaison directe entre personnes et la référence à une entité tierce ou une mesure abstraite qui servirait d'étalon. Robbins (1994) parle ainsi, en Mélanésie, de groupes égalitaires dans le sens où les gens qui les composent tentent d'établir des relations interpersonnelles d'égal à égal, par les échanges, mais aussi par des formes d'adresse, des jeux, des débats politiques – et cela sans pour autant penser à partir d'une référence abstraite (« la

société »). Il s'agit là de régions où les matchs de foot entre villages pouvaient durer plusieurs jours, jusqu'au moment où tout le monde était satisfait du fait qu'il n'y avait ni vaincu ni vainqueur (Read 1959 : 429). L'égalitarisme y constitue une modalité socio-politique parmi d'autres, la Mélanésie étant aussi connue pour ses *big men* (hommes influents), ses *rubbish men* (hommes qui ne comptent pas) et ses fortes inégalités de genre. Mais cette diversité n'enlève rien à l'importance de l'égalité en tant que valeur morale mise en avant et mise en pratique dans certains groupes, et qu'il nous faut donc prendre au sérieux autant que les acteurs le font eux-mêmes.

On pourrait aussi tourner le regard vers des sociétés qui proclament haut et fort l'égalité de leurs membres par rapport à une référence externe. Laissons de côté les grandes religions monothéistes pour s'intéresser à un thème cher à Testart et, à travers lui, aux contributeurs du premier débat : le « prix de sang ». Pour Testart, le prix de sang est nécessairement lié au « prix de la fiancée », et constitue un signe irréfutable d'inégalité et d'émergence de la richesse. Effectivement, les listes de prix du sang et d'autres amendes qui sont au cœur des premiers textes légaux que nous possédons – du code d'Hammurabi à Babylone au droit islamique en passant par le décalogue du judaïsme et les codes « barbares » de l'Europe médiévale –, ont le plus souvent été notées pour la hiérarchie qu'elles établissent (une blessure infligée à un « noble » vaut tant, à un « homme du commun » tant, etc.). Or, elles indiquent aussi une égalité profonde : au sein d'une même catégorie tout le monde a la même valeur, indépendamment de ses qualités et défauts personnels, de la couleur de ses yeux, et des circonstances. Se profile ainsi la promesse d'une certaine notion de justice, basée sur une comptabilité exacte. Notons que de tels systèmes peuvent exister et ont existé en présence et en absence d'un État centralisé.

Il en va de même des généalogies, qui informent l'historiographie traditionnelle du pourtour méditerranéen, et qui postulent que nous sommes tous frères et sœurs tout en excluant de fait ceux et celles qui n'y figurent pas (les esclaves, les étrangers). Ce jeu de relations entre hiérarchie et égalité – voire équivalence dans des domaines bien précis – informe encore aujourd'hui la vie politique de ces régions, comme le constate Matthew Carey (2020) dans la seule contribution aux deux débats qui traite d'une société, marocaine, que personne ne pourrait soupçonner de simplicité. Les mêmes analyses et remarques auraient pu être faites ailleurs dans le monde méditerranéen, avec d'autres nuances. Il ne s'agit en effet pas d'idiosyncrasies locales ni de survivances anciennes au sein de « sociétés actuelles de type néolithique » (pour reprendre les mots déroutants d'Alain Testart 2006 : 392), mais bien de l'observation

des systèmes socio-politiques complexes, historiquement enracinés, que l'on ne saurait réduire à leurs aspects matériels voire écologiques.

L'égalité n'est jamais simple

À l'instar des généalogies, tout égalitarisme pose nécessairement des problèmes de définition. Qui est, ou devrait être, égal ? Certains hommes, ou tous les hommes adultes, ou bien aussi des femmes, ou toutes les femmes, et qu'en est-il des enfants ? Et que dire des non-humains ? Définitions toujours fluctuantes qui s'incarne dans le paradoxe apparent des « sociétés égalitaires esclavagistes », de la Grèce antique aux peuples pasteurs comme les Nuer sud-soudanais au début du XXe siècle. Des sociétés qui, comme nos « démocraties libérales » d'ailleurs, tiennent l'égalité comme une valeur politique prioritaire, mais seulement pour ceux – parfois une minorité statistique – qui comptent (les « citoyens »). Ou bien des sociétés, comme le souligne Sahlins (2017b), qui, quoique égalitaires entre humains en leur sein, vivent dans des hiérarchies autrement plus complexes qui intègrent des non-humains de toute sorte, des « méta-personnes » qui imposent leur loi à coup de punitions et d'obligations de sacrifice. L'égalité est toujours aussi une question d'inclusion et d'exclusion, et une question d'échelle.

L'histoire se complique encore plus quand nous tenons compte du fait que dans la plupart des sociétés « à prix » ces derniers étaient probablement fictifs, pour des raisons, justement, de richesse. Il n'y a jamais eu assez de vaches chez les Nuer pour payer même le dixième des obligations encourues, ni suffisamment d'argent dans l'Europe occidentale médiévale pour solder les multiples compensations requises dans les « codes barbares », ni de parents assez éloignés en Islande pour justifier un calcul du partage des compensations tel qu'il existe dans les textes de droit à partir du XIIIe siècle. Les arrangements réels ont donc dû être – et sont toujours – basés sur des compromis et des dettes mutuelles qui ne seront jamais payées. C'est une chose de proclamer que les gens sont commensurables, une autre de mettre cette commensurabilité en œuvre.

Pourquoi, donc, cette prolifération de codes impraticables, et les revendications idéologiques fortes d'équivalence entre personnes qu'ils contiennent ? Pourquoi notre propre attachement idéologique à « l'égalité devant la loi », alors même que celle-ci est quotidiennement bafouée dans l'indifférence générale ? Certains, comme David

Graeber (2011), y voient surtout la main de l'État. Pourtant, les systèmes de compensation selon des équivalences fixes existent dans des groupes politiques très diversifiés, centralisés ou non, à « société » ou non, avec ou sans État, historiques et contemporains. Comme toute déclaration d'égalité, ces systèmes compensatoires peuvent véhiculer des revendications politiques très différentes, desquelles n'émerge aucune « loi », mais simplement une multitude de possibilités.

En d'autres termes, nous avons là un exemple qui, comme tant d'autres, parle de l'autonomie et de l'irréductibilité de la pensée politique. Et c'est là, peut-être, que le message « grand public » de l'anthropologie devrait se situer : non pas dans la quête des origines, mais dans la célébration de la multiplicité des possibles, de la créativité humaine, et d'une vie politique qui est toujours aussi une pratique éthique en devenir.

Ouvrages cités

- Bird-David, Nurit. 2020. Un cosmos connecté « pair à pair ». Les sociétés de chasseurs-cueilleurs au-delà de l'opposition « égalitaires/hierarchiques ». *L'Homme* 236, 77-106.
- Boehm, Christopher. 1993. Egalitarian behavior and reverse-dominance hierarchy. *Current Anthropology* 34/3, 227-54.
- Buitron, Natalia et Hans Steinmüller. 2020. Les fins de l'égalitarisme. Introduction. *L'Homme* 236, 5-44.
- Burgat, Florence. 2017. *L'humanité carnivore*. Paris : Seuil.
- Carey, Matthew. 2020. Rendre l'égalité (in)commensurable. Le cas du Haut Atlas marocain. *L'Homme* 236, 107-28.
- Darmangeat, Christophe. 2018. Art, sédentarité et inégalités. La hutte de glace au Paléolithique supérieur ? *L'Homme* 227-8, 113-22.
- —. 2020. Ce que la Sibérie nous dit de l'origine des inégalités. *L'Homme* 234-5, 255-66.
- Demoule, Jean-Paul. 2017. *Les dix millénaires oubliés*. Paris : Fayard.
- Gibson, Thomas. 2020. Valeurs politiques et assemblages ontologiques chez les Buid et les Makassar (Asie du sud-est insulaire). *L'Homme* 236, 129-58.
- Gintis, Herbert, Carel van Schaik et Christopher Boehm. 2015. Zoon politikon. The evolutionary origins of human political systems. *Current Anthropology* 56/3, 327-53.

- Graeber, David. 2011. *Debt: the first 5,000 years*. New York: Melville House.
- Guy, Emmanuel. 2020. Quand le « paléolithiquement correct » s'invite dans la discussion. *L'Homme* **234-5**, 245-54.
- Hadad, Rémi. 2020. Inactualités de la révolution néolithique. Rousseau, l'anthropocène et les nouveaux riches de la préhistoire. *L'Homme* **234-5**, 291-318.
- Hamayon, Roberte. 2020. La culture de l'autonomie héritée des « gens des forêts » du Baïkal. *L'Homme* **236**, 45-76.
- Harari, Yuval. 2014. *Sapiens. A brief history of humankind*. London: Vintage.
- Ingold, Tim. 1983. The significance of storage in hunting societies. *Man* (n.s.) **18/3**, 553-71.
- Moloney, Pat. 2011. Hobbes, savagery, and international anarchy. *American Political Science Review* **105/1**, 189-204.
- Patterson, Orlando. 2018 [1982] *Slavery and social death. A comparative study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pétilion, Jean-Marc. 2020. Compte-rendu du colloque : « Une aristocratie à l'âge de pierre ? L'égalitarisme des sociétés du Paléolithique supérieur en question ». *Bulletin de la société préhistorique française* **117/1**, 150-3.
- Read, K. E. 1959. Leadership and consensus in a New Guinea society. *American Anthropologist* **61/3**, 425-36.
- Robbins, Joel. 1994. Equality as a value: ideology in Dumont, Melanesia and the West. *Social Analysis* **36**, 21-70.
- Rowley-Conwy, Peter. 2001. Time, change and the archaeology of hunter-gatherers: how original is the 'original affluent society'? in C. Panter-Brick, R. H. Layton et P. Rowley-Conwy (éd.) *Hunter-gatherers: an interdisciplinary perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 39-72.
- Sahlins, Marshall. 2017. The cultural politics of core-periphery relations? In D. Graeber et M. Salins (éd.) *On kings*. Chicago: HAU Books, 345-76.
- —. 2017b. The original political society. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* **7/2**, 91-128.
- Scott, James. 2017. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University Press.

- Stépanoff, Charles. 2018. Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes. *L'Homme* **227-8**, 123-52.
- —. 2020. Des inégalités inégales. Richesses, hiérarchies et cosmopolitique en Asie septentrionale. *L'Homme* **234-5**, 267-90.
- Testart, Alain. 1982. The significance of food storage among hunter-gatherers: residence patterns, population densities, and social inequality. *Current Anthropology* **23/5**, 523-37.
- —. 2006. Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociale et archéologie ? À quel prix ? Et pourquoi ? *Bulletin de la société préhistorique française* **103/2**, 385-95.
- Wengrow, David et David Graeber. 2015. Farewell to the 'childhood of man': ritual, seasonality, and the origins of inequality. *Journal of the Royal Anthropological Institute* **21/3**, 597-619.
- Woodburn, James. 1982. Egalitarian societies. *Man* (n.s.) **17/3**, 431-51.

Publié dans lavedesidees.fr, le 18 juin 2021.