David Graeber
& David Wengrow

AU COMMENCEMENT ÉTAIT…



Une nouvelle histoire de l'humanité

LLL
LES LIENS QUI LIBÈRENT

Au commencement était…

David Graeber et David Wengrow

Au commencement était…

Une nouvelle histoire de l'humanité

Traduit de l'anglais (Grande-Bretagne)
par Élise Roy

Éditions Les Liens qui libèrent

OUVRAGE ÉDITÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

Titre original : *The Dawn of everything: A New History of Humanity*
© 2021 by David Graeber et David Wengrow

Tous droits réservés y compris les droits de reproduction
tout ou partie, sous quelque forme que ce soit.

ISBN : 979-10-209-1032-5
© Les Liens qui libèrent pour la traduction française, 2021

Avant-propos
par David Wengrow

David Rolfe Graeber est mort le 2 septembre 2020 à l'âge de 59 ans. Un peu plus de trois semaines auparavant, nous avions achevé la rédaction de ce livre, qui nous avait occupés pendant plus de dix ans.

Le projet avait commencé comme une sorte de récréation au milieu de nos charges universitaires plus « sérieuses » – une expérience quasi ludique où lui, anthropologue, et moi, archéologue, tentions de reproduire le genre de grand débat historique qui avait longtemps dominé nos disciplines, mais en nous appuyant sur des données récentes. Nous n'avions ni règles ni échéances. Nous écrivions comme cela nous plaisait et quand cela nous plaisait, ce qui signifiait, de plus en plus, quotidiennement. Les dernières années, tandis que nos recherches prenaient de l'élan, il n'était pas rare que nous nous parlions deux ou trois fois par jour. Bien souvent, nous ne savions plus lequel de nous deux avait avancé telle ou telle idée, proposé tel ou tel exemple ; tout était versé dans les « archives », dont nous comprîmes vite qu'elles contenaient la matière de plus d'un seul volume.

Le résultat n'est pas un patchwork, mais une véritable synthèse. Progressivement, nous avons senti que nos manières de penser et nos styles respectifs se rejoignaient en un flot unique. Peu pressés de mettre fin au voyage intellectuel dans lequel nous nous étions embarqués et conscients que beaucoup des concepts introduits dans

ces pages méritaient de plus amples développements et illustrations, nous avions l'intention d'écrire des suites – pas moins de trois.

Mais il fallait bien que ce premier volume s'arrête quelque part. Jusqu'au point final, nous avons continué de dialoguer, de nous renvoyer l'un à l'autre des versions successives, de lire, partager et commenter nos sources, souvent jusqu'aux petites heures du matin. Et puis, le 6 août 2020, à 21 h 18, avec son sens inimitable de la formule (et en citant librement Jim Morrison), David Graeber a annoncé sur Twitter que nous avions fini : *« My brain feels bruised with numb surprise »* (« Mon cerveau est tout endolori de stupéfaction engourdie »).

David était bien plus qu'un anthropologue. C'était un militant, un intellectuel public de renommée internationale qui essayait de mettre en pratique sa conception de la justice sociale et de la libération, redonnant ainsi espoir aux opprimés. Son exemple a inspiré d'innombrables personnes à travers le monde. C'est avec toute mon affection que je dédie ce livre à la mémoire de David Graeber (1961-2020), ainsi qu'à celle de ses parents, Ruth Rubinstein Graeber (1917-2006) et Kenneth Graeber (1914-1996), comme il le souhaitait. Qu'ils reposent ensemble en paix.

Remerciements

par David Wengrow

Cela me rend très triste d'être obligé de rédiger cette page de remerciements en l'absence de David Graeber. J'ai d'abord une pensée pour sa femme Nika. Le décès de David a suscité un extraordinaire déferlement de chagrin qui a transcendé les continents, les classes sociales et les frontières idéologiques. Bien que nous ayons passé dix longues années à écrire et réfléchir ensemble, j'ignore à qui il aurait aimé dire sa gratitude à l'occasion de cette publication, mais je ne doute pas que ses compagnons sur les chemins qui ont mené à ce livre se reconnaîtront et sauront combien leur soutien, leur attention et leurs conseils lui allaient droit au cœur.

Il est une chose dont je suis certain, c'est que cet ouvrage n'aurait pu voir le jour – en tout cas, pas sous cette forme – sans l'influence et l'énergie de Melissa Flashman, notre sage conseillère de toujours en matière littéraire. Nous avons bénéficié d'une formidable équipe éditoriale en la personne d'Eric Chinski, de Farrar, Straus and Giroux, et de Thomas Penn, de Penguin UK, en qui nous avons trouvé de véritables complices intellectuels. Nous voulons adresser nos plus sincères remerciements à Debbie Bookchin, Alpa Shah, Erhard Schüttpelz et Andrea Luka Zimmerman pour avoir soutenu et nourri notre réflexion pendant tant d'années, ainsi qu'à Élise Roy pour son remarquable travail sur cette version française. De nombreuses personnes ont généreusement offert leur expertise sur différents aspects de cet ouvrage : un grand merci à Manuel Arroyo-Kalin, Elizabeth Baquedano, Nora

Bateson, Stephen Berquist, Nurit Bird-David, Maurice Bloch, David Carballo, John Chapman, Luiz Costa, Philippe Descola, Aleksandr Diachenko, Kevan Edinborough, Dorian Fuller, Bisserka Gaydarska, Colin Grier, Thomas Grisaffi, Chris Hann, Wendy James, Megan Laws, Patricia McAnany, Barbara Alice Mann, Simon Martin, Jens Notroff, José R. Oliver, Mike Parker Pearson, Timothy Pauketat, Matthew Pope, Karen Radner, Natasha Reynolds, Marshall Sahlins, James C. Scott, Stephen Shennan et Michele Wollstonecroft.

Certains des arguments développés ici ont déjà fait l'objet de conférences ou de publications dans des revues spécialisées. Une version préliminaire du chapitre 2 a paru en français sous le titre « La sagesse de Kandiaronk : la critique indigène, le mythe du progrès et la naissance de la Gauche » (*La Revue du MAUSS*). Des passages du chapitre 3 ont été présentés lors d'une conférence Henry Myers en 2014 sous le titre « Farewell to the childhood of man: Ritual, seasonality, and the origins of inequality » (*Journal of the Royal Anthropological Institute*). Des extraits du chapitre 4 ont été publiés sous le titre « Many seasons ago: Slavery and its rejection among foragers on the Pacific Coast of North America » (*American Anthropologist*). Enfin, une partie du chapitre 8 a été présentée lors d'une conférence Jack Goody en 2015 sous le titre « Cities before the State in early Eurasia » (Max Planck Institute for Social Anthropology). Nous remercions les instituts et groupes de recherche qui nous ont accueillis pour débattre de divers sujets abordés dans ce livre, et tout particulièrement Enzo Rossi et Philippe Descola pour les mémorables discussions qui se sont tenues à l'université d'Amsterdam et au Collège de France. Merci également à James Thomson, ancien rédacteur en chef d'*Eurozine*, qui fut le premier à nous permettre de porter nos idées à la connaissance du grand public en acceptant avec enthousiasme – quand d'autres revues bottaient en touche – de publier notre article « How to change the course of human history (at least, the part that's already happened)* » ; aux nombreux traducteurs de cet article qui ont permis d'élargir le cercle de ses lecteurs ; et à Kelly Burdick, du magazine *Lapham's Quarterly*, pour nous avoir invités à contribuer à

* Une version traduite en français par Valentine Dervaux a paru dans *La Revue du crieur* en octobre 2018 sous le titre : « Comment changer le cours de l'histoire (ou au moins du passé) ». (NdT.)

un numéro spécial consacré à la démocratie, dans lequel nous avons pu développer quelques-unes des idées exposées ici au chapitre 9.

Dès le début, David et moi avons mêlé à nos enseignements les recherches que nous menions pour les besoins de ce livre – lui au sein du département d'anthropologie de la London School of Economics (LSE), moi au sein de l'Institut d'archéologie de l'University College de Londres (UCL). Aussi, en notre nom à tous les deux, je tiens à remercier les étudiants qui ont suivi nos cours ces dix dernières années pour toutes les réflexions dont ils nous ont fait part.

Martin, Judy, Abigail et Jack Wengrow se sont tenus à mes côtés à chaque étape de ce long parcours. Je veux enfin remercier du fond du cœur ma compagne, Ewa Domaradzka, qui m'offre les critiques les plus sensées et le soutien le plus dévoué qu'un conjoint puisse souhaiter. Tu es entrée dans ma vie comme l'ont fait David et ce projet : *« Rain riding suddenly out of the air / Battering the bare walls of the sun […] Rain, rain on dry ground!* »*

* Extrait de la pièce du dramaturge britannique Christopher Fry (1907-2005) *The Boy With a Cart*, parue en 1945. (NdT.)

CHAPITRE I

L'adieu à l'enfance de l'humanité

(ou pourquoi ceci n'est pas un livre sur les origines de l'inégalité)

> Cet esprit se fait partout sentir, dans la vie politique, sociale, aussi bien que philosophique. Nous vivons précisément à l'époque de la « Métamorphose des Dieux », c'est-à-dire de la métamorphose des principes et des symboles de base.
>
> Carl Jung, *Présent et avenir* (1962)

L'essentiel de notre histoire nous est inconnu et le restera à tout jamais. Notre espèce, *Homo sapiens*, est apparue sur terre il y a au moins deux cent mille ans. Pourtant, nul ne peut dire ce qu'elle a vécu pendant la majeure partie de cette période. Par exemple, les peintures et gravures réalisées entre environ vingt-cinq et quinze mille ans avant notre ère sur les parois de la grotte d'Altamira, dans le nord de l'Espagne, nous laissent imaginer dix millénaires riches en événements sensationnels. Mais lesquels ? Il nous est impossible de le savoir.

Pour beaucoup de gens, cela n'a guère d'importance. Après tout, rares sont ceux qui ont vraiment des raisons de penser à l'histoire de l'humanité sur le temps long. Si l'occasion s'en présente, c'est généralement pour essayer d'expliquer les causes des désordres mondiaux actuels ou de la cruauté des êtres humains les uns envers les autres – en somme, pour réfléchir aux origines de la guerre, de la cupidité, de l'exploitation et de l'indifférence systématique aux souffrances d'autrui.

Nous sommes-nous toujours comportés de la sorte, ou se pourrait-il que l'histoire, à un moment donné, ait complètement déraillé ?

Au fond, c'est un débat qui n'est ni plus ni moins que théologique et dont l'interrogation centrale pourrait se résumer ainsi : l'homme est-il naturellement bon ou mauvais ? Posée en ces termes, la question n'a pas vraiment de sens, puisque « bien » et « mal » sont des concepts que nous avons forgés de toutes pièces afin de pouvoir nous comparer entre nous. S'inquiète-t-on de savoir si un poisson ou un arbre est bon ou mauvais ? Se le demander à propos des humains est tout aussi absurde que de se demander s'ils sont par essence plutôt gros ou plutôt minces.

Pourtant, c'est presque toujours à des considérations théologiques de cet ordre qu'on en revient lorsqu'on tente de tirer des leçons de la préhistoire. L'interprétation chrétienne est bien connue : l'homme, créé dans un état d'innocence, a été corrompu par le péché originel ; il a été puni pour s'être voulu l'égal de Dieu ; depuis, l'humanité déchue en est réduite à espérer sa rédemption future. Dans ses versions contemporaines courantes, ce récit prend le plus souvent la forme de variations autour du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (ou « second *Discours* »), publié par Jean-Jacques Rousseau en 1754. En voici la trame générale. Il fut un temps où les hommes, aussi innocents qu'au premier jour, vivaient de chasse et de cueillette au sein de tout petits groupes – des groupes qui pouvaient être égalitaires justement parce qu'ils étaient si petits. Cet âge d'or prit fin avec l'apparition de l'agriculture, et surtout avec le développement des premières villes. Celles-ci marquèrent l'avènement de la « civilisation » et de l'« État », donnant naissance à l'écriture, à la science et à la philosophie, mais aussi à presque tous les mauvais côtés de l'existence humaine – le patriarcat, les armées de métier, les exterminations de masse, sans oublier les casse-pieds de bureaucrates qui nous noient sous la paperasse tout au long de notre vie.

Il va de soi que nous simplifions à outrance. Mais on a bien l'impression que c'est ce scénario de base qui refait surface chaque fois que quelqu'un (psychologue du travail ou penseur d'avant-garde, peu importe) déclare : « Voyons, c'est évident : pendant l'essentiel de notre évolution, les groupes humains comptaient tout au plus une dizaine ou vingtaine d'individus. » Ou encore : « L'agriculture a peut-être été la plus grave erreur de l'humanité. » Comme nous le verrons, de

nombreux auteurs très populaires développent explicitement ce type d'argument. Et pour ceux qui espéraient trouver une vision de l'histoire moins déprimante, ce n'est pas de chance, car ils ne tarderont pas à s'apercevoir non seulement qu'il n'en existe qu'une autre en rayon, mais qu'elle est encore pire : si ce n'est pas Rousseau, alors c'est Hobbes.

À bien des égards, le *Léviathan* de Thomas Hobbes, publié en 1651, fait figure de texte fondateur de la théorie politique moderne. Hobbes y soutient que, les hommes étant ce qu'ils sont – des êtres égoïstes –, l'état de nature originel devait être tout le contraire d'un état d'innocence. On y menait certainement une existence « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève ». En d'autres termes, c'était la guerre – une guerre de tous contre tous. Pour les tenants de cette théorie, ce n'est qu'aux dispositifs répressifs dont Rousseau déplore justement l'existence (gouvernements, tribunaux, administrations, forces de police) que nous devrions d'avoir été arrachés à cette condition de profonde ignorance, en admettant que nous en soyons sortis. La longévité de cette interprétation n'a rien à envier à celle de la vision rousseauiste. Ce n'est pas un hasard si, dans la langue anglaise comme dans la langue française, les mots « politique », « politesse » et « police » sont si proches : leur racine commune est le mot grec *polis*, qui signifie « cité ». Son équivalent latin, *civitas*, a également donné « civilité » et « civique », ainsi que « civilisation » dans son acception moderne.

En vertu de cette conception, la société humaine repose sur la répression collective de nos plus bas instincts, un impératif qui se fait plus urgent à mesure que les populations se rassemblent en plus grand nombre au même endroit. Certes, disent les hobbesiens contemporains, les êtres humains ont passé l'essentiel de leur histoire évolutive dans des groupes de taille modeste, et, certes, ils y vivaient en bonne entente parce qu'ils avaient un intérêt commun à assurer la survie de leur progéniture (c'est ce que les biologistes de l'évolution appellent l'« investissement parental »). Toutefois, même au sein de ces petites communautés, le fondement de la vie collective n'était aucunement égalitaire. Il s'y trouvait toujours un « mâle alpha » qui prenait les commandes. Les sociétés humaines n'auraient donc jamais fonctionné selon d'autres principes que la hiérarchie, la domination et l'égoïsme cynique qui les accompagne. Seulement, leurs membres auraient fini par comprendre qu'il était plus avantageux pour eux de

faire passer leurs intérêts de long terme avant leurs instincts immédiats – ou, mieux encore, d'élaborer des lois les obligeant à cantonner leurs pires pulsions à des domaines qui revêtent une certaine utilité sociale, comme l'économie, et à les bannir de toutes les autres sphères de leur existence.

À notre ton, le lecteur aura sans doute deviné que l'alternative existante ne nous plaît guère. Ni la version rousseauiste ni la version hobbesienne ne nous paraissent satisfaisantes pour rendre compte de la trajectoire générale de l'humanité, et ce pour trois raisons principales : 1) elles sont tout simplement fausses ; 2) elles ont de terribles conséquences politiques ; 3) elles donnent du passé une image inutilement ennuyeuse.

Dans ce livre, nous voulons tenter d'ébaucher un autre récit, plus optimiste, plus captivant et plus cohérent avec ce que nous ont appris les dernières décennies de recherches scientifiques. Cela passe d'abord par un effort de collecte des données qui se sont accumulées en archéologie, anthropologie et autres disciplines voisines. Dans leur écrasante majorité, elles vont à rebours du roman traditionnel et brossent un tableau totalement neuf de l'évolution des sociétés humaines au cours des trente mille ans écoulés. Voici un petit aperçu de sa radicale nouveauté.

Il est désormais acquis que les sociétés humaines préagricoles ne se résumaient pas à de petits clans égalitaires. Au contraire, le monde des chasseurs-cueilleurs avant l'apparition de l'agriculture était un monde d'expérimentations sociales audacieuses, beaucoup plus proche d'un carnaval des formes politiques que des mornes abstractions suggérées par la théorie évolutionniste. L'agriculture, elle, n'a pas entraîné l'avènement de la propriété privée, pas plus qu'elle n'a marqué une étape irréversible dans la marche vers l'inégalité. En réalité, dans bien des communautés où l'on commençait à cultiver la terre, les hiérarchies sociales étaient pour ainsi dire inexistantes. Quant aux toutes premières villes, loin d'avoir gravé dans le marbre les différences de classe, elles étaient étonnamment nombreuses à fonctionner selon des principes résolument égalitaires, sans faire appel à de quelconques despotes, politiciens-guerriers bourrés d'ambition ou même petits chefs autoritaires.

Aujourd'hui, les données relatives à ces questions affluent des quatre coins de la planète, encourageant les chercheurs à réexaminer sous un

jour nouveau les éléments ethnographiques et historiques dont ils disposent. Toutes les pièces sont donc réunies pour récrire l'histoire du monde. Le hic, c'est que les découvertes les plus remarquables restent trop souvent confinées aux publications scientifiques. Beaucoup de spécialistes eux-mêmes rechignent à lever le nez de leur petit coin du tableau, à sortir de leur silo et à confronter leurs conclusions à celles d'autres collègues. Notre ambition dans ce livre est de commencer à reconstituer le puzzle, en ayant bien conscience que nul ne possède encore un jeu complet. La tâche est immense, l'enjeu monumental, et il faudra de nombreuses années de recherches et de débats pour ne serait-ce qu'effleurer la signification concrète de la fresque qui se dévoile à nous. Mais il est essentiel de mettre en route la machine. Ce faisant, une évidence va très rapidement s'imposer : la « grande histoire » de l'humanité que narre le récit dominant – celui auquel adhèrent aussi bien les tenants de Hobbes que ceux de Rousseau – n'a quasiment aucun rapport avec la réalité.

Compiler et passer au crible d'immenses quantités de données ne suffit pas pour décrypter ce qu'elles révèlent. Un changement conceptuel est également nécessaire. Il nous faut revenir sur nos pas et questionner la conception moderne de l'évolution des sociétés humaines, à commencer par l'idée selon laquelle elles devraient être classées en fonction de stades de développement définis par des technologies et des modes d'organisation spécifiques : les chasseurs-cueilleurs, les cultivateurs, les sociétés urbaines industrialisées, etc. Comme nous le verrons, cette idée plonge ses racines dans la violente réaction conservatrice qu'a provoquée, au début du XVIII^e^ siècle, la montée des critiques contre la civilisation européenne – des critiques qui émanaient non pas des philosophes des Lumières (bien qu'ils les aient d'abord accueillies avec enthousiasme et souvent reprises à leur compte), mais de commentateurs et observateurs indigènes, à l'instar de Kandiaronk, un chef politique wendat (huron) avec lequel nous ferons plus ample connaissance au chapitre suivant.

Revisiter cette « critique indigène », ainsi que nous la nommerons, suppose de prendre au sérieux les contributions à la pensée sociale qui ne s'inscrivent pas dans le canon européen, notamment lorsqu'elles viennent de ces peuples autochtones que les philosophes occidentaux aiment à enfermer alternativement dans le rôle d'anges ou de démons de l'histoire. Idéaliser et diaboliser son interlocuteur sont

deux manières d'exclure toute possibilité réelle d'échange intellectuel, et même de dialogue : dans le premier cas, on prête une profondeur insondable à la moindre de ses paroles ; dans le second, on juge toutes ses interventions totalement hors sujet.

La plupart des individus dont il est question dans ce livre sont morts depuis longtemps. Entrer en discussion avec eux n'est plus possible. Pourtant, nous avons décidé d'écrire la préhistoire comme si ses protagonistes étaient des gens avec qui, de leur vivant, nous aurions pu converser – des gens qui ne soient pas uniquement vus comme des idéaux-types, des spécimens, des pantins, ni les jouets de quelque implacable loi historique. Bien sûr, l'histoire est traversée par des tendances, des courants parfois si puissants qu'il est difficile de nager contre (même si, apparemment, quelques-uns y parviennent toujours). Mais il n'est de « lois » que celles que nous fabriquons.

Ce qui nous amène à notre deuxième critique.

Hobbes, Rousseau : deux visions de l'histoire aux conséquences politiques désastreuses

Les implications politiques du modèle hobbesien sont relativement simples à exposer. Au fondement de notre système économique se trouve l'idée que l'être humain a un mauvais fond. Nous serions tous des créatures égoïstes basant nos décisions sur des calculs cyniques et intéressés plutôt que sur des considérations altruistes ou une volonté de coopérer. Dans ces conditions, le seul horizon possible serait l'instauration de mécanismes de contrôle internes et externes toujours plus raffinés pour tenir en laisse notre tendance innée (ou supposée telle) à l'accumulation et à l'autoglorification. Par comparaison, la version de Rousseau paraît follement optimiste : au moins envisage-t-il une situation plus réjouissante – un état originel d'innocence égalitaire – comme point de départ de notre chute vers l'inégalité. Mais cette vision est surtout mise en avant aujourd'hui par ceux qui veulent nous convaincre que, si injuste que puisse être notre système, il est inutile d'espérer mieux que quelques retouches à la marge.

L'usage même du mot « inégalité » en dit long. Depuis le krach financier de 2008 et les secousses ressenties dans son sillage, les inégalités et leur histoire profonde sont plus que jamais au cœur des débats. Dans les cercles intellectuels et même, jusqu'à un certain point, les

cercles politiques, presque tout le monde s'accorde à dire que les inégalités ont atteint des niveaux ingérables et que ce gouffre croissant entre riches et pauvres est à l'origine, directement ou non, de la plupart de nos maux actuels. Certes, en affirmant cela, on incrimine les structures mondiales de pouvoir, mais on le fait en prenant soin de ne pas inquiéter ceux à qui elles profitent, puisque le sous-entendu est que le problème n'a pas et n'aura jamais de solution véritable.

Il y a cinquante ou cent ans, par exemple, on aurait exposé la situation d'une autre manière, en parlant de concentration du capital, de régime oligopolistique ou encore de pouvoir de classe. Comparé à ces formulations, un terme comme « inégalités » paraît idéalement forgé pour appeler les demi-mesures et les compromis. Renverser le capitalisme, mettre à bas le pouvoir étatique, ce sont des choses que l'on peut se représenter concrètement. « Éliminer les inégalités », en revanche, on ne voit pas très bien ce que cela veut dire. D'abord, de quelles inégalités parle-t-on ? Les inégalités de richesses ? De chances ? Et à partir de quel niveau d'égalitarisme exactement peut-on considérer qu'elles ont été « éliminées » ? C'est en cela que le mot « inégalités » convient si bien à notre époque, dominée par des réformateurs technocrates qui écartent d'emblée toute idée de transformation sociale.

En axant le débat sur les inégalités, on peut bricoler les chiffres, se quereller à coups de coefficients de Gini ou de « seuils de dysfonctionnement », ajuster les régimes fiscaux ou les dispositifs d'aide sociale, voire scandaliser l'opinion en brandissant des pourcentages qui témoignent de la gravité des choses (« 1 % des habitants de la planète détiennent 44 % de la richesse mondiale : vous vous rendez compte ? »), tout en ne faisant strictement rien pour remédier aux aspects les plus révoltants de ces situations sociales « inégalitaires » – comme la manière dont certains parviennent à transformer leur fortune en instrument de pouvoir, ou dont d'autres s'entendent dire que leurs besoins n'ont aucune importance ou que leur existence ne vaut rien. Tout cela, ce serait la faute des inégalités – celles-ci étant le résultat inévitable du fait de vivre dans des sociétés étendues, complexes, urbanisées et technologiquement évoluées. Et, nous dit-on, il en sera vraisemblablement toujours ainsi, à un degré ou à un autre.

Aujourd'hui, les travaux sur ce sujet sont en plein essor, et depuis 2011 le thème des « inégalités planétaires » s'invite régulièrement dans les débats du Forum économique mondial de Davos. On ne compte

plus les indices de mesure des inégalités, les instituts de recherche spécialisés dans les inégalités, ni même les études s'employant à analyser l'âge de pierre à travers le prisme de notre obsession contemporaine pour la répartition des biens matériels. Certains chercheurs sont allés jusqu'à tenter de calculer les niveaux de revenu et les coefficients de Gini des chasseurs de mammouths du Paléolithique (obtenant d'ailleurs des chiffres très faibles)[1]. C'est comme si nous nous sentions obligés d'inventer des formules mathématiques pour pouvoir dire des habitants de ces sociétés qu'« ils étaient tous égaux dans la pauvreté » – une expression déjà très répandue du temps de Rousseau.

En définitive, le terme d'« inégalité », de même que tous ces récits dépeignant un état primordial d'innocence et d'égalitarisme, n'a d'autre effet que de valider comme du simple bon sens la vision pessimiste et nostalgique de la condition humaine que l'on ne peut manquer de se forger en contemplant notre histoire sur le temps long. Oui, vivre dans une société authentiquement égalitaire est éventuellement possible si vous êtes un Pygmée ou un San du Kalahari. En

1. L'un d'eux est Ian Morris. Dans *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels* (2015), il se fixe un objectif ambitieux : trouver une mesure uniforme de l'inégalité susceptible de s'appliquer à toutes les époques de l'histoire. Pour cela, Morris entreprend de traduire les « valeurs » des chasseurs-cueilleurs du Pléistocène et des cultivateurs du Néolithique en des termes parlants pour les économistes d'aujourd'hui, puis d'en faire une base pour calculer des coefficients de Gini, c'est-à-dire des taux d'inégalité standardisés. L'effort est louable, mais on se rend vite compte qu'il débouche sur des conclusions très étranges. Ainsi, dans un article publié en 2015 par le *New York Times*, Morris évalue le revenu d'un chasseur-cueilleur du Paléolithique à 1,10 dollar par jour (en dollars américains de 1990). D'où sort ce chiffre ? Sans doute est-il lié à la teneur calorique d'une ration alimentaire quotidienne. Cependant, si l'on veut pouvoir le comparer au revenu journalier actuel, ne faudrait-il pas intégrer au calcul tout ce qui représente un coût pour nous mais dont les cueilleurs de ce temps-là jouissaient gratuitement ? Cela inclurait la sécurité, la résolution des conflits, l'enseignement primaire, la prise en charge des aînés, la médication, sans oublier les spectacles, la musique, la transmission d'histoires orales, les offices religieux… En ce qui concerne l'alimentation, ne devrions-nous pas tenir compte de sa qualité ? Car nous parlons tout de même de fruits et légumes 100 % bio, d'une bonne viande de plein air et de la plus pure des eaux de source naturelles. On sait par ailleurs que les ménages consacrent aujourd'hui l'essentiel de leurs revenus à un prêt hypothécaire ou à un loyer. Or nos ancêtres du Paléolithique ne campaient-ils pas à l'œil sur des sites de tout premier choix au bord de la Dordogne ou de la Vézère ? Que dire encore des cours haut de gamme qu'ils pouvaient suivre en peinture rupestre naturaliste ou en sculpture sur ivoire ? Et de toutes ces fourrures animales ? Non, vraiment, il serait impensable de s'offrir tout cela de nos jours avec un revenu quotidien de 1,10 dollar. Ce n'est pas pour rien que les anthropologues ont parlé de « première société d'abondance » à propos des cueilleurs, comme nous le verrons au chapitre 4. D'accord, nous jouons un peu les idiots. Mais c'est justement là où nous voulons en venir : quand on réduit l'histoire du monde à des coefficients de Gini, il en découle nécessairement des âneries.

revanche, si vous aspirez à créer une telle société aujourd'hui, vous allez devoir vous débrouiller pour renouer avec le mode de vie des cueilleurs, c'est-à-dire vous répartir en petits clans et dire plus ou moins adieu à la propriété privée. De plus, comme la cueillette en tant qu'activité de subsistance nécessite l'accès à d'assez vastes territoires, il faudra aussi envisager une réduction de la population mondiale de l'ordre de 99,9 %. Sinon, le mieux que vous puissiez espérer, c'est réussir à moduler la taille de la botte qui va vous piétiner pour l'éternité, ou peut-être grappiller çà et là quelques centimètres carrés d'espace pour vous écarter momentanément de son chemin.

*

Si l'on veut aller vers une représentation plus exacte et plus optimiste de l'histoire du monde, le premier pas consiste sans doute à abandonner une fois pour toutes le Jardin d'Éden et à en finir avec l'idée selon laquelle l'ensemble des peuples de la Terre auraient choisi une seule et unique forme idyllique d'organisation sociale pendant des centaines de milliers d'années. Étrangement, cette démarche est souvent qualifiée de réactionnaire : « Mais alors, vous prétendez que le monde n'a jamais vraiment connu l'égalité ? Et donc que c'est un objectif inatteignable ? » Il nous semble que ces objections sont aussi contre-productives que totalement irréalistes.

Premièrement, comment croire que, pendant les quelque dix mille années (vingt mille selon certains) qui ont vu les parois de la grotte d'Altamira se couvrir de fresques, aucun être humain – ni à Altamira, ni ailleurs – n'a eu la curiosité d'essayer un autre mode de société ? Ce serait pour le moins surprenant. Deuxièmement, cette faculté d'expérimentation sociale et d'autocréation – cette liberté, en somme – n'est-elle pas justement ce qui nous rend fondamentalement humains ? Comme cet ouvrage le démontrera, l'histoire de l'humanité est moins déterminée par l'égal accès aux ressources matérielles (terres, calories, moyens de production…), si cruciales soient-elles, que par l'égale capacité à prendre part aux décisions touchant à la vie collective – la condition préalable étant évidemment que l'organisation de celle-ci soit ouverte à la discussion.

Si, comme beaucoup le pensent aujourd'hui, l'avenir de notre espèce dépend de notre aptitude à inventer *autre chose* – par exemple,

un système où être riche ne donnerait pas automatiquement le pouvoir et où personne ne s'entendrait dire que ses besoins ou son existence même ne valent rien –, alors la question centrale est de savoir si nous pouvons redécouvrir les libertés qui nous rendent intrinsèquement humains. En 1936, l'archéologue V. Gordon Childe a publié un livre intitulé *Man Makes Himself** – que l'on pourrait traduire par « L'homme se crée ». Le sexisme implicite en moins – puisqu'il n'y a aucune raison de limiter ce constat à la population masculine –, c'est exactement l'esprit dans lequel nous nous inscrivons. Nous sommes tous des projets, des chantiers d'autocréation collective. Et si nous décidions désormais d'aborder le passé de l'humanité sous cet angle, c'est-à-dire de considérer tous les humains, par principe, comme des êtres imaginatifs, intelligents, espiègles et dignes d'être appréhendés comme tels ? Et si, au lieu de raconter comment notre espèce aurait chuté du haut d'un prétendu paradis égalitaire, nous nous demandions plutôt comment nous nous sommes retrouvés prisonniers d'un carcan conceptuel si étroit que nous ne parvenons plus à concevoir la possibilité même de nous réinventer ?

De quelques exemples démontrant que les versions conventionnelles de l'histoire profonde de l'humanité sont fausses (ou l'éternel retour de Jean-Jacques Rousseau)

En nous attelant à ce projet, notre idée était d'apporter de nouvelles réponses au problème des origines de l'inégalité sociale. Très vite, nous nous sommes aperçus que ce n'était pas un bon point de départ. Envisager l'histoire de l'humanité à travers ce prisme revenait nécessairement à postuler l'existence d'une période idyllique et d'un moment précis à partir duquel tout aurait commencé à aller de travers, ce qui, au bout du compte, nous empêchait de poser les questions que nous jugions vraiment importantes. Et il nous semblait que tout le monde, ou presque, était enfermé dans ce piège. Les chercheurs spécialisés refusaient d'extrapoler sur la base de leurs découvertes, et les rares qui acceptaient de se mouiller finissaient immanquablement par proposer une énième variante de la fable rousseauiste.

---

* La traduction française, publiée chez Gonthier en 1963, portait un titre différent : *La Naissance de la civilisation*. (NdT.)

Examinons l'un de ces récits généralistes, choisi assez arbitrairement : *Le Début de l'histoire*, de Francis Fukuyama (2012). Voici comment Fukuyama décrit les premières sociétés humaines, avec, semble-t-il, la conviction que cela relève du sens commun : « À son stade initial, l'organisation politique humaine est semblable à celles des bandes observées chez les primates supérieurs comme les chimpanzés » – lesquelles, selon lui, pourrait passer pour « la forme d'organisation sociale par défaut ». Rousseau, poursuit-il, avait en grande partie raison lorsqu'il notait que l'origine de l'inégalité politique était liée au développement de l'agriculture. Puisque (toujours selon Fukuyama) les sociétés de chasseurs-cueilleurs ne connaissent pas la notion de propriété privée, rien ne les incite à délimiter des territoires et à déclarer : « Ceci m'appartient. » Par conséquent, conclut-il, de telles « sociétés en bandes » sont « fortement égalitaires[2] ».

De son côté, dans *Le Monde jusqu'à hier* (2013), Jared Diamond suggère que les « bandes » en question (dans lesquelles il estime que les hommes vivaient encore « il y a onze mille ans ») ne comptaient « que quelques dizaines d'individus », généralement apparentés. Ces petits groupes menaient une existence assez frugale, « chassant et […] cueillant ce qui peut vivre sur un arpent de forêt, animaux et plantes sauvages ». Quant à leur organisation sociale, elle était d'une enviable simplicité : les décisions se prenaient par le biais de « discussions en face à face », « il n'exist[ait] guère de biens personnels », et l'on ne trouvait « pas de direction politique formelle ni de spécialisation économique marquée[3] ». Malheureusement, conclut Diamond, il n'est qu'au sein de groupements primitifs de ce genre que les hommes ont pu approcher de près l'égalité sociale.

Pour Diamond et Fukuyama – de même que pour Rousseau quelques siècles plus tôt –, c'est l'invention de l'agriculture qui a sonné le glas de cette organisation égalitaire, sur toute la planète et à tout jamais. L'accumulation d'excédents alimentaires a encouragé la croissance démographique ; les « groupes » sont devenus des « tribus », certaines se transformant en sociétés hiérarchisées appelées « chefferies ». Fukuyama décrit cette transition avec des accents quasi bibliques, comme si ce qu'*Homo sapiens* avait laissé derrière lui n'était ni plus ni

2. Fukuyama, 2012, p. 62, 72.
3. Diamond, 2013 (e-book).

moins que l'Éden : « Au fur et à mesure que les petits groupes d'êtres humains émigraient et s'adaptaient à des environnements différents, ils entamaient leur sortie de l'état de nature en créant de nouvelles institutions sociales[4]. » Bientôt, les hommes ont commencé à se faire la guerre pour accéder aux ressources. De toute évidence, il allait y avoir du grabuge.

Semblables à des adolescents dégingandés, ces sociétés prépubères n'avaient pas de forme bien définie. Il était temps qu'elles deviennent adultes et se dotent d'un leadership digne de ce nom. C'est alors que les divisions hiérarchiques ont fait leur apparition. Toute résistance était inutile, puisque (selon Diamond et Fukuyama) aucun groupement humain un tant soit peu étendu et complexe ne saurait fonctionner sans elles. Il ne put jamais être question de revenir en arrière, même quand les nouveaux dirigeants se mirent à sérieusement déraper, accaparant une partie des excédents agricoles pour en faire profiter leurs laquais et leurs proches, convertissant leur mandat en statut héréditaire à vie, collectionnant des crânes en guise de trophées, capturant des jeunes filles pour remplir leurs harems, arrachant le cœur de leurs ennemis avec des couteaux d'obsidienne… Rapidement, ces chefs réussirent à convaincre le reste de la population qu'ils devaient être appelés « rois », et même « empereurs ».

Diamond nous l'explique posément :

> Les populations importantes ne peuvent fonctionner sans dirigeants pour prendre des décisions, sans exécutifs pour les faire appliquer ni bureaucrates pour mettre en œuvre ces décisions et ces lois. Hélas pour ceux d'entre vous, lecteurs, qui, anarchistes, rêvent de vivre sans gouvernement étatique, voici les raisons pour lesquelles ce rêve est chimérique : il vous faudra trouver une petite bande ou une tribu disposée à vous accepter, où personne n'est un inconnu et où monarques, présidents et bureaucrates sont inutiles[5].

C'est une conclusion bien triste – pas seulement pour les anarchistes, mais pour quiconque s'est un jour demandé s'il n'existait pas une alternative viable au statu quo actuel. Le plus incroyable, c'est que ces proclamations assénées avec tant d'assurance ne reposent sur

4. Fukuyama, 2012, p. 66.
5. Diamond, 2013 (e-book).

aucune preuve scientifique. En effet, comme nous allons bientôt le découvrir, rien ne permet de penser que les petites communautés sont particulièrement enclines à l'égalitarisme, ni, inversement, que les plus grandes doivent fatalement avoir des rois, des présidents ou même des bureaucraties. De telles déclarations ne sont que des *a priori* déguisés en faits, voire en lois historiques[6].

Sur la poursuite du bonheur

Comme nous l'avons noté, tout cela n'est que l'éternelle répétition d'une histoire racontée pour la première fois par Rousseau en 1754. Bien sûr, il ne va pas manquer d'intellectuels pour affirmer de but en blanc que l'exactitude de cette vision a été prouvée. Si c'est le cas, il s'agit d'une extraordinaire coïncidence, car Rousseau lui-même n'a jamais prétendu qu'un tel état d'innocence originel avait réellement existé. Au contraire, il spécifiait bien que sa réflexion était une expérience mentale : « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine[7]. »

De cet état de nature anéanti par l'invention de l'agriculture, le philosophe ne faisait aucunement la base d'une succession de stades

6. Encore Francis Fukuyama et Jared Diamond ne sont-ils pas des spécialistes des disciplines concernées : le premier est politologue, le second a un doctorat sur la physiologie de la vésicule biliaire. Mais même les anthropologues, archéologues ou historiens qui s'essaient à raconter la « grande histoire » de l'humanité ont une curieuse tendance à retomber dans les ornières d'un récit à la Rousseau. Dans leur ouvrage *The Creation of Inequality* (2012), Kent Flannery et Joyce Marcus proposent toutes sortes d'analyses intéressantes sur la façon dont les inégalités sociales ont pu se développer, mais ils le font à l'intérieur d'un cadre historique général qui reste explicitement rivé au second *Discours* de Rousseau. À leurs yeux, le meilleur moyen pour l'humanité de se garantir un futur plus égalitaire serait de « placer les chasseurs-cueilleurs aux commandes ». Si son essai *The Great Leveller* (2017) est plus solide sur le plan économique, l'historien Walter Scheidel n'en offre pas moins une conclusion tout aussi sombre. Selon lui, il n'est vraiment rien que nous puissions faire pour remédier aux inégalités. Quoi qu'il arrive, le mouvement de civilisation finit par installer au pouvoir une élite minoritaire qui s'arroge une part croissante du gâteau et que seules jusqu'à présent sont parvenues à déloger les calamités de type guerre, épidémie, conscription généralisée et autres ravages à grande échelle. Les demi-mesures se révèlent toujours inefficaces. Autrement dit, à moins que vous ne préfériez retourner vivre dans les cavernes ou mourir à la suite d'une catastrophe nucléaire (dont les survivants se réfugieraient probablement dans des cavernes, de toute façon), vous allez devoir vous résigner à ce qu'il existe des Warren Buffett et des Bill Gates.

7. Rousseau, 1754 (e-book).

de l'évolution à l'image de ce que représentaient la « sauvagerie » et la « barbarie » pour ses confrères écossais, comme Adam Smith, Adam Ferguson ou John Millar (suivis plus tard par l'Américain Lewis Henry Morgan). Ces divers états ne constituaient pas dans son esprit des niveaux de développement social et moral correspondant au changement historique des modes de production – de la cueillette à l'industrialisation, en passant par le pastoralisme et l'agriculture. Rousseau entendait plutôt proposer une parabole pour tenter d'expliquer un paradoxe fondamental de la politique humaine : le fait que notre pulsion naturelle vers la liberté nous entraîne pourtant sans cesse dans une « marche spontanée vers l'inégalité[8] ».

Voici comment il décrivait le processus menant de la découverte de l'agriculture à la propriété privée, laquelle créait ensuite le besoin d'un gouvernement civil chargé de la protéger : « Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers[9] […]. » Son état de nature fictif lui servait avant tout à illustrer ce cheminement. D'ailleurs, Rousseau n'était pas l'inventeur du concept. Cela faisait déjà un siècle que l'état de nature était utilisé comme procédé rhétorique par les philosophes européens, en particulier les théoriciens du droit naturel. Il permettait à tout penseur désireux de réfléchir aux origines du gouvernement (à l'instar de Locke, de Grotius et d'autres) de jouer au Créateur, d'imaginer sa propre version de la condition humaine primordiale et, à partir de là, d'échafauder des hypothèses.

Hobbes ne disait guère autre chose lorsqu'il écrivait, dans *Léviathan*, que les premières sociétés humaines avaient nécessairement connu un état de « guerre de tous contre tous » (*bellum omnium contra omnes*) dont seul l'avènement d'un pouvoir souverain et absolu avait permis de sortir. Pour autant, il n'affirmait pas que cet état avait réellement concerné un jour tous les peuples de la Terre. Certains pensent qu'il le voyait surtout comme une allégorie de son Angleterre natale, alors déchirée par la guerre civile et que lui, auteur royaliste, contemplait depuis son exil parisien. Quoi qu'il en soit, le plus proche qu'il ait jamais été de postuler la réalité de l'état de nature fut peut-être en

8. Pour reprendre les termes de Judith Shklar (1964), célèbre politologue de Harvard.
9. Rousseau, 1754 (e-book).

remarquant que les rois, seuls à n'être placés sous l'autorité d'aucune instance supérieure, semblaient se faire la guerre en permanence.

Malgré tout, de nombreux auteurs contemporains continuent de lire *Léviathan* comme d'autres lisent le second *Discours* de Rousseau, c'est-à-dire comme des écrits jetant les bases d'une approche évolutionniste de l'histoire – avec des points de départ totalement opposés, mais un résultat étonnamment analogue[10].

*

« Quand Hobbes et Rousseau s'exprimaient au sujet de la violence parmi les peuples pré-étatiques, lit-on sous la plume du psychologue Steven Pinker, c'étaient essentiellement des paroles en l'air, vu que ni l'un ni l'autre n'avaient la moindre idée de ce à quoi ressemblait la vie humaine avant la civilisation. » Sur ce point, Pinker a parfaitement raison. Le problème, c'est qu'il nous demande de croire simultanément que Hobbes, apparemment, parlait « en l'air », et que, écrivant en 1651, il avait vu juste par on ne sait trop quel miracle et était parvenu à élaborer « une analyse des facteurs incitant à la violence qui n'est pas moins pertinente que tout ce qui s'écrit de nos jours[11] ». Si elle était fondée, cette affirmation serait un verdict stupéfiant – et accablant – qui balaierait des siècles entiers de recherches empiriques. Nous verrons bientôt qu'elle ne contient pas une once de vérité[12].

---

10. En réalité, contrairement à Hobbes, Rousseau n'est pas un fataliste. Pour Hobbes, tous les aspects de l'histoire, des plus anecdotiques aux plus importants, résultent du déploiement de forces mises en action par Dieu et sur lesquelles les hommes n'ont, en définitive, aucun contrôle (voir Hunter, 1989). Il n'est pas jusqu'au tailleur fabriquant un vêtement qui ne plonge dès son premier coup d'aiguille dans un flot d'événements historiques entremêlés auquel il ne peut résister et dont il n'a pratiquement pas conscience. Chacune de ses actions représente un minuscule maillon dans la gigantesque chaîne de causalité qui forme le tissu même de l'histoire de l'humanité. Dans cette métaphysique de l'enchevêtrement assez poussée, suggérer que notre tailleur aurait pu agir d'une autre manière reviendrait à nier le cours général et irréversible de la destinée du monde. Aux yeux de Rousseau, en revanche, les hommes pouvaient toujours défaire ce qu'ils avaient fait, ou au moins le faire différemment. Ils avaient la faculté de se libérer des entraves qui les retenaient prisonniers ; seulement, cela promettait d'être une tâche difficile. Pour une discussion désormais classique de cet aspect de la pensée rousseauiste, voir, de nouveau, Shklar, 1964.

11. Pinker, 2017 (e-book).

12. Si le lecteur décèle un soupçon d'agacement dans notre ton, c'est parce qu'il nous semble que trop d'auteurs contemporains aiment à se prendre pour des incarnations des grands philosophes des Lumières – des Hobbes ou des Rousseau modernes qui interpréteraient le même dialogue grandiose, mais en choisissant mieux leurs personnages et en pui-

À nos yeux, Pinker représente le parangon du hobbesien moderne. Dans son grand œuvre *La Part d'ange en nous* (2017), puis dans des livres ultérieurs comme *Le Triomphe des Lumières* (2018), il nous explique que le monde actuel est, dans l'ensemble, infiniment moins violent et moins cruel que tout ce que nos ancêtres ont pu connaître[13]. Si vous faites partie des gens qui regardent régulièrement les informations ou qui connaissent un peu l'histoire du XX^e^ siècle, ce constat ira probablement à l'encontre de vos intuitions. Pourtant, Pinker est sûr de lui : n'importe quelle analyse statistique objective et dépassionnée montrera que nous traversons une ère de paix et de sécurité sans précédent. C'est là, précise-t-il, une conséquence logique du fait de vivre dans des États souverains qui détiennent le monopole de la violence légitime à l'intérieur de leurs frontières, par opposition aux « sociétés anarchiques » (*sic*) de notre lointain passé évolutif, où l'existence était en effet, pour beaucoup, « dangereuse, animale et brève », comme le disait Hobbes.

À l'instar de ce dernier, Pinker s'intéresse aux origines de l'État. Pour lui, le point de bascule se situe non pas dans l'invention de l'agriculture, mais dans l'émergence des villes : « Les archéologues nous apprennent que l'être humain a vécu dans un état d'anarchie jusqu'à l'émergence de la civilisation, il y a environ cinq mille ans, lorsque des cultivateurs sédentarisés ont commencé à s'organiser en villes et en États et ont élaboré de premières formes de gouvernement[14]. » À partir de là, pour le dire sans ménagement, notre psychologue se met à fabuler. On aurait pu s'attendre à ce qu'un défenseur aussi acharné de la science aborde le sujet de manière rigoureuse, en procédant à un examen exhaustif des preuves disponibles. Mais non : c'est précisément l'approche de la préhistoire humaine que Pinker paraît trouver la moins séduisante. Il préfère s'appuyer sur des anecdotes, des images marquantes et des découvertes sensationnelles isolées, comme celle d'Ötzi, « l'Homme des glaces » mis au jour dans le Tyrol, qui fit les gros titres en 1991.

---

sant dans les découvertes effectuées sur le terrain par des spécialistes des sciences sociales, notamment des archéologues et des anthropologues comme nous. En réalité, ils proposent des généralisations empiriques qui ne valent guère mieux que celles de leurs illustres modèles – quand elles ne sont pas pires à certains égards. Vient un moment où il faut dire : stop, les enfants ont assez joué.

13. Pinker, 2017 (e-book) ; 2018.

14. Pinker, 2017 (e-book).

« Quelle est cette curieuse manière des Anciens de ne pas laisser un cadavre intéressant à la postérité sans qu'un acte criminel puisse lui être associé ? » demande Pinker à un moment donné. En réponse, une autre question nous vient immédiatement à l'esprit : cela ne tiendrait-il pas plutôt au type de dépouille que l'on juge « intéressant » ? C'est vrai, il y a un peu plus de cinq mille ans, dans les Alpes, un individu a quitté le monde des vivants l'épaule transpercée d'une flèche. Pour autant, il n'y a pas de raison particulière de faire d'Ötzi un emblème des conditions de vie originelles de l'humanité – hormis, pour Pinker, le fait qu'il sert commodément son propos. Si l'idée est de « faire son marché » parmi les squelettes disponibles, on pourrait tout aussi bien retenir la sépulture beaucoup plus récente de Romito 2, du nom de la grotte où elle a été découverte, dans la région italienne de la Calabre. Quelles conséquences un tel choix entraînerait-il ? Réfléchissons-y un court instant.

Datée de dix mille ans, Romito 2 contient les restes d'un adolescent affligé d'une maladie génétique rare, la dysplasie acromésomélique. Cette forme sévère de nanisme est à l'origine de malformations qui devaient le distinguer de ses pairs et, probablement, le rendre inapte à participer aux activités de chasse en haute altitude dont dépendait la survie du groupe. Des études pathologiques ont montré que sa communauté, malgré une alimentation et un état de santé général qui laissaient à désirer, s'est donné énormément de mal pour lui venir en aide tout au long de son enfance et jusqu'au début de sa vie d'adulte. Non seulement il recevait la même quantité de viande que tout le monde, mais il fut enterré avec grand soin dans un endroit abrité[15].

Et Romito 2 n'est pas un cas isolé. Quand ils procèdent à des évaluations objectives des sépultures de chasseurs-cueilleurs du Paléolithique, les archéologues relèvent de nombreux cas d'infirmités ou d'incapacités liées à des problèmes de santé. Mais ils s'émerveillent aussi de voir combien les individus concernés étaient traités avec prévenance jusqu'à leur mort (et même au-delà, puisque certains avaient droit à des obsèques d'un faste remarquable[16]). Si nous devions déterminer le mode d'organisation des premières sociétés humaines sur la base du nombre de dépouilles préhistoriques qui présentent des signes

15. Tilley, 2015.
16. Formicola, 2007.

de santé dégradée, notre conclusion serait donc tout l'inverse de celle de Hobbes (et de Pinker) : nous affirmerions que, dès son origine, notre espèce s'est montrée apte à prendre soin de ses membres les plus vulnérables, et qu'il n'y avait aucune fatalité à ce que l'existence fût « dangereuse, animale et brève ».

Soyons bien clairs : ce n'est pas ce que nous prétendons. Comme nous le verrons, beaucoup d'éléments laissent à penser que, au Paléolithique, la pratique même de l'inhumation ne concernait que certains individus atypiques, les autres n'étant pas enterrés du tout. Nous tenons simplement à montrer combien il serait aisé – sans être franchement instructif – de faire dire aux indices disponibles exactement le contraire de ce que leur fait dire Pinker[17]. Lorsqu'on commence à mieux comprendre ce que racontent les preuves archéologiques, force est de constater que la vie sociale des premiers humains était infiniment plus complexe et plus excitante que ne l'imaginerait n'importe quel théoricien moderne de l'état de nature.

*

Lorsqu'il s'agit de faire son marché parmi les études de cas anthropologiques et de présenter tel ou tel peuple comme notre « ancêtre contemporain » – c'est-à-dire une illustration de l'hypothétique état de nature dans lequel auraient vécu les premiers hommes –, les rousseauistes penchent généralement pour des cueilleurs africains tels que les Hadzas, les pygmées ou les !Kungs, tandis que les hobbesiens préfèrent les Yanomamis.

Peuplade indigène de la forêt pluviale amazonienne, leur territoire traditionnel étant à cheval sur la frontière vénézuélo-brésilienne, les Yanomamis vivent essentiellement de la culture de la banane plantain et du manioc. Depuis les années 1970, ils sont considérés comme l'archétype des « mauvais sauvages », ce qui paraît parfaitement injuste au vu des données statistiques disponibles. En effet, comparé à celui

17. C'est ce qu'a fait par exemple l'anthropologue Margaret Mead en suggérant que les premiers signes de « civilisation » dans l'histoire de l'humanité n'étaient pas les traces de l'utilisation d'outils, mais un squelette daté de quinze mille ans qui semblait avoir guéri d'une fracture de l'os du fémur. Comme elle le notait, il faut six semaines pour se remettre de ce genre de blessure ; la plupart des animaux finissent tout simplement par en mourir, abandonnés par leurs congénères. L'un des traits qui distinguent notre espèce est précisément que, dans de telles situations, nous savons nous occuper les uns des autres.

d'autres groupes amérindiens, leur taux d'homicide est plutôt dans la moyenne, voire inférieur[18]. Mais, on l'a vu, les statistiques objectives pèsent souvent moins lourd que les images et les anecdotes spectaculaires. La raison pour laquelle les Yanomamis sont si connus et jouissent d'une réputation si haute en couleur n'est autre que Napoleon Chagnon, un anthropologue américain qui leur a consacré toute sa carrière. Son livre *Yanomamö. The Fierce People* (Yanomamis : le peuple féroce), publié en 1968 et vendu à des millions d'exemplaires, mais aussi la série de films qu'il a réalisés avec Tim Asch – dont *The Ax Fight* (Le Combat à la hache), qui offrait au spectateur un aperçu saisissant des guerres tribales –, lui ont un temps valu une notoriété mondiale. Ils ont aussi fait des Yanomamis un cas d'école tristement célèbre illustrant la violence des origines, ainsi qu'un objet d'étude incontournable pour la toute jeune discipline de la sociobiologie.

Reconnaissons à la décharge de Chagnon (ce que tout le monde ne fait pas) qu'il n'a jamais explicitement présenté les Yanomamis comme des vestiges vivants de l'âge de pierre ; il rappelait même souvent qu'ils ne l'étaient évidemment pas. Toutefois, son approche, assez inhabituelle pour un anthropologue, revenait peu ou prou au même – c'est-à-dire à en faire des primitifs archétypiques –, puisqu'elle consistait à les définir par ce qu'ils n'avaient pas (une langue écrite, des forces de maintien de l'ordre, un système judiciaire formalisé) plutôt que par les aspects positifs de leur culture[19]. La thèse principale de Chagnon était la suivante : chez les Yanomamis, les hommes adultes se procurent un avantage autant culturel que reproductif en s'éliminant les uns les autres. D'après lui, une telle corrélation entre violence et valeur adaptative biologique pouvait avoir eu des conséquences évolutives sur

18. Voir *infra*, note 21, p. 32. Certains ont attiré l'attention sur l'habitude qu'ont les Yanomamis de dormir à six, voire dix, dans le même lit, ce qui suppose des capacités d'adaptation et de tolérance mutuelle qu'on ne trouverait probablement pas chez beaucoup de scientifiques contemporains. Si les Yanomamis ressemblaient vraiment si peu que ce soit aux « féroces sauvages » que dépeignent ces caricatures dignes d'étudiants de première année, il n'en resterait plus un seul représentant vivant aujourd'hui : cela fait longtemps qu'ils se seraient tous entretués pour cause de ronflements intempestifs.

19. À la vérité, loin d'incarner une « condition humaine ancestrale » restée intacte, les Yanomamis que Chagnon a étudiés sur le terrain entre les années 1960 et les années 1980 avaient déjà été exposés à des décennies d'incursions européennes, lesquelles s'intensifièrent lorsque de l'or fut découvert sur leurs terres. Au cours de cette période, leurs populations furent décimées par des épidémies de maladies infectieuses introduites par les missionnaires, les orpailleurs, les anthropologues et les agents du gouvernement. Voir Kopenawa et Albert, 2013, p. 2-3.

l'ensemble de notre espèce – *si* elle constituait bien une caractéristique de notre condition primitive[20].

Or ce n'était pas un gros *si* ; c'était un énorme *si*. Les demandes d'explication se mirent à pleuvoir sur l'anthropologue, formulées sur un ton pas toujours très amical[21]. Il y eut des allégations de faute professionnelle (tournant essentiellement autour des normes éthiques en vigueur au sein de la discipline), et chacun choisit son camp. Certaines accusations paraissaient sans fondement, mais les partisans de Chagnon prirent sa défense avec tant d'ardeur, le dépeignant comme le représentant ultime d'une anthropologie scientifique et rigoureuse, que quiconque osait mettre en cause sa personne ou sa vision social-darwiniste s'exposait – comme le rappelle Clifford Geertz, un autre grand anthropologue – à « être taxé de "marxiste", de "menteur", d'"anthropologue culturaliste de gauche", d'"ayatollah" ou de "bonne âme adepte du politiquement correct"[22] ». Aujourd'hui encore, le plus sûr moyen d'amener des anthropologues à se crêper le chignon et à se traiter d'extrémistes est de prononcer le nom de Napoleon Chagnon.

Ce qui importe pour notre propos, c'est que les Yanomamis, peuple « sans État », sont censés illustrer ce que Pinker appelle le « piège hobbesien », c'est-à-dire le fait que les membres de sociétés tribales deviennent prisonniers de cycles perpétuels de razzias et de guerres, se condamnant par là à une vie d'angoisse et d'incertitude dans laquelle

20. Chagnon, 1988.

21. Plusieurs de ces critiques portaient sur les chiffres avancés par Chagnon, ainsi que sur sa thèse selon laquelle les hommes *unokai*, c'est-à-dire ayant accédé à un état de pureté rituelle, avaient plus d'épouses et plus d'enfants que les autres. Le problème central, sur lequel Chagnon ne fit jamais toute la lumière, était que le statut d'*unokai* n'était pas réservé aux hommes auteurs de meurtre. On pouvait également l'atteindre en tirant une flèche dans le corps d'un ennemi déjà mort, par exemple, ou même en provoquant un décès par des procédés autres que physiques, comme la sorcellerie. Un autre argument faisait valoir que la plupart des *unokai* étaient plutôt âgés et que certains occupaient la fonction de chef de village – deux attributs qui pouvaient expliquer la présence d'une descendance plus nombreuse sans qu'il y ait de lien direct avec un quelconque acte de guerre. Enfin, certains mettaient en avant une faille logique dans le raisonnement de Chagnon lorsqu'il affirmait que le rite d'homicide dissuadait de perpétrer d'autres meurtres (l'*unokai* s'étant déjà taillé une réputation de cruauté), mais entretenait aussi un cycle de représailles, une sorte de « guerre de tous contre tous » dans laquelle d'autres hommes de la communauté, par amertume, en venaient à tuer à leur tour. Pour les critiques de Chagnon, voir Albert, 1989 ; Ferguson, 1989. Pour la réponse, voir Chagnon, 1990.

22. Geertz, 2001. Les chercheurs sont très souvent sujets à un phénomène appelé « schismogenèse », que nous explorerons plus longuement à différentes reprises dans ce livre.

une mort violente peut toujours les attendre au tournant, qu'elle soit administrée par la pointe d'une arme tranchante ou la puissance d'un gourdin vengeur. Tel serait, selon Pinker, le sinistre destin que l'évolution aurait réservé à notre espèce. Nous n'aurions réussi à y échapper qu'en acceptant, d'une part, de nous placer sous la protection conjointe des États-nations, des tribunaux et de la police, et, d'autre part, d'embrasser les vertus du débat rationnel et de la maîtrise de soi – deux traits que Pinker considère comme le legs exclusif du « procès de civilisation » européen ayant donné naissance au siècle des Lumières. (Pour le dire autrement : n'étaient Voltaire et l'invention de la police, les intellectuels qui se chamaillent à propos des thèses de Chagnon en viendraient aux mains.)

Cette argumentation pose un certain nombre de problèmes. Commençons par le plus flagrant : Voltaire et ses contemporains auraient été les premiers surpris d'entendre qualifier de « produits de la tradition occidentale » nos idéaux modernes de liberté, d'égalité et de démocratie. Comme nous le verrons bientôt, les philosophes des Lumières qui ont introduit ces principes les mettaient presque systématiquement dans la bouche d'étrangers, dont des « sauvages » comme les Yanomamis. Et cela n'a rien de surprenant quand on sait que presque tous les penseurs de cette tradition, de Platon à Marc Aurèle en passant par Érasme, disaient très clairement être opposés à de telles idées. Bien que le mot « démocratie » ait été inventé en Europe (si tant est que l'on puisse considérer comme européenne la Grèce de cette époque, culturellement beaucoup plus proche de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient que, par exemple, de l'Angleterre), le régime qu'il désignait fut abhorré jusqu'au XIXe siècle par la quasi-totalité des auteurs européens[23].

Pour des raisons évidentes, les politiciens de droite se rallient généralement à la vision de Hobbes, et leurs homologues de gauche à celle de Rousseau. Pinker, lui, se pose en « centriste rationnel » et réprouve

23. Rappelons que les rédacteurs de la Constitution des États-Unis étaient ouvertement hostiles à la démocratie. Dans leurs déclarations publiques, ils expliquaient sans détour avoir imaginé le gouvernement fédéral comme un rempart contre le développement d'un risque de « démocratie » dans les anciennes colonies (la Pennsylvanie les inquiétait tout particulièrement). À cette époque, cela faisait déjà des milliers d'années que diverses régions d'Afrique ou d'Amazonie, ainsi d'ailleurs que les assemblées paysannes russes et françaises, recouraient régulièrement à d'authentiques pratiques de démocratie directe. Voir Graeber, 2007b.

ceux qu'il regarde comme les radicaux des deux camps. Dans ce cas, pourquoi soutient-il que les principales manifestations du progrès humain antérieures au XX^e^ siècle sont à mettre au crédit d'un seul et unique groupe, celui qui se désignait autrefois sous le nom de « race blanche » et qui préfère désormais utiliser l'équivalent plus acceptable de « civilisation occidentale » ? On ne comprend pas ce qui justifie une telle position. Il serait tout aussi aisé (plus, en fait) d'identifier d'abord en différents endroits du globe ce qui peut être interprété comme les premiers frémissements du rationalisme, du droit, de la démocratie délibérative, etc., puis d'expliquer comment ils se sont unis pour former le système planétaire que nous connaissons aujourd'hui[24].

À l'inverse, répéter que l'Europe est à la source de tous les aspects louables et positifs de notre monde garantit d'être lu comme un apologiste rétrospectif du génocide. De fait, pour Pinker, les innombrables fléaux que les puissances européennes ont fait s'abattre sur le reste du monde – asservissement, viols, massacres, destruction de civilisations entières – semblent être une simple illustration de la façon dont les hommes ont toujours agi. Rien d'inhabituel là-dedans. L'essentiel à ses yeux est que ces calamités aient permis de diffuser ce qu'il tient pour des idées « purement » européennes : la liberté, l'égalité devant la loi, les droits de l'homme (pour ceux qui auront survécu).

Le passé n'est peut-être pas beau à voir, assure Pinker, mais la trajectoire générale suivie par notre espèce donne toutes les raisons de se réjouir. Naturellement, admet-il, il reste encore beaucoup à faire sur le plan de la réduction de la pauvreté, des inégalités de revenu ou même de la paix et de la sécurité. Mais en dernière analyse – et surtout rapporté au nombre d'habitants sur la planète –, le monde actuel est ce que l'homme a fait de mieux jusqu'à présent (sauf peut-être si vous êtes noir ou si vous vivez en Syrie, par exemple). Pour Pinker, la vie moderne surpasse en tout ou presque ce qui l'a précédée. Et de brandir à l'appui de sa démonstration des statistiques

24. Cela éviterait de perdre son temps à échafauder des justifications alambiquées pour expliquer par exemple pourquoi l'on refuse de considérer comme de la « vraie » démocratie des processus de décision qui en ont toutes les apparences, mais qui ont le malheur de se dérouler hors d'Europe, ou comme de la « vraie » science des débats philosophiques sur la nature qui suivent pourtant une logique rigoureuse, etc.

détaillées prétendant prouver que, oui, les choses vont de mieux en mieux de jour en jour à tous les niveaux possibles et imaginables – santé, sécurité, éducation, aisance matérielle, etc.

Argumenter face à des chiffres est difficile ; pourtant, n'importe quel statisticien vous dira que ces derniers n'ont de valeur que celle des prémisses sur lesquelles ils sont fondés. Est-il vrai que la « civilisation occidentale » a amélioré la vie de tous ? Répondre à cette question exigerait de pouvoir mesurer le bonheur humain, une tâche notoirement ardue. Pour déterminer si un mode de vie est effectivement préférable à un autre – plus satisfaisant, plus épanouissant, plus agréable… –, on ne connaît qu'une seule méthode vraiment fiable : laisser les individus décider, c'est-à-dire leur permettre d'explorer les deux possibilités et attendre de voir où va leur préférence. Si Pinker disait vrai, alors aucune personne saine d'esprit n'hésiterait une seconde en se voyant offrir le choix entre (a) le mode de vie « tribal » caractérisé par le chaos, la violence et la misère, et (b) la sécurité et la prospérité relatives garanties par la civilisation occidentale[25].

Il se trouve que, sur ce point, les données empiriques existent. Et elles suggèrent que les conclusions de Pinker sont totalement à côté de la plaque.

Au cours des derniers siècles, de nombreux individus se sont justement retrouvés en position de prendre une telle décision, et aucun ou presque n'a fait le choix qu'aurait prédit Pinker. Certains nous ont même laissé des exposés lucides et circonstanciés expliquant leurs raisons.

Intéressons-nous au cas d'Helena Valero, une Brésilienne née dans une famille d'origine espagnole – Pinker la décrit comme une « jeune fille blanche » – enlevée par les Yanomamis à l'âge de onze ans, en 1932, tandis qu'elle voyageait avec ses parents le long du Rio Dimití. Pendant une vingtaine d'années, Valero vécut avec diverses familles

25. Chagnon (1988, p. 990) avait choisi de refermer son célèbre article de *Science* sur une anecdote qui allait exactement dans ce sens : « En 1987, un jeune Yanomami me fournit un aperçu particulièrement éclatant de la force de la loi comme moyen de juguler les meurtres par vengeance. Ayant appris l'espagnol auprès de missionnaires, il avait été envoyé dans la capitale du territoire pour y recevoir une formation d'infirmier auxiliaire. Là, il découvrit la police et le droit. Tout excité, il me raconta comment il était allé voir le plus important *pata* (gouverneur territorial) de la ville en le pressant d'apporter la police et le droit à son peuple afin que les siens puissent mettre un terme à leurs guerres de vengeance et n'aient plus à vivre perpétuellement dans la peur. »

yanomamies, se maria à deux reprises et finit par occuper au sein de sa communauté une position relativement importante. Pinker cite brièvement un passage de son autobiographie dans lequel elle décrit la brutalité d'un raid yanomami[26]. En revanche, il omet de préciser que, en 1956, quand Valero décida de quitter les Yanomamis pour partir à la recherche de sa famille biologique et rejoindre la « civilisation occidentale », elle n'y trouva que la tristesse, la solitude et parfois la faim. Au bout de quelque temps, disposant cette fois de toutes les informations nécessaires pour faire son choix, elle préféra retourner vivre parmi les Yanomamis[27].

Le destin d'Helena Valero n'est pas un cas isolé. L'histoire du continent américain fourmille de témoignages de colons capturés ou adoptés par des groupes indigènes et qui, s'étant vu plus tard inviter à décider de leur lieu de vie, choisirent presque systématiquement de rester auprès de ces derniers[28]. Cela concernait même les enfants : mis en présence de leurs parents biologiques, la plupart couraient se réfugier auprès de leur famille adoptive[29]. On observait le mouvement inverse chez les Amérindiens qui s'étaient intégrés dans la société européenne à la suite d'une adoption ou d'un mariage. Presque tous décidaient de la quitter – y compris lorsque, contrairement à la malheureuse Helena Valero, ils y jouissaient d'une situation matérielle et culturelle enviable –, soit en s'enfuyant à la première occasion, soit, après de vains efforts pour s'adapter, en retournant finir leurs jours auprès des indigènes.

C'est peut-être une lettre privée adressée par Benjamin Franklin à l'un de ses amis en 1753 qui nous offre l'une des meilleures descriptions de ce phénomène :

---

26. Pinker, 2017 (e-book).

27. Témoignage d'Helena Valero recueilli par Ettore Biocca, 2012.

28. Voir les exemples compilés dans la thèse de Heard, 1977.

29. Dans *Lettres d'un cultivateur américain*, J. Hector St. John de Crèvecœur raconte la visite de parents européens dans un village indien pour y récupérer leurs enfants, enlevés au cours de la guerre qui venait de prendre fin : « Mais quel fut leur chagrin et quelle fut leur surprise ? Ils les trouvèrent si parfaitement *indiennisés* que la plupart ne reconnurent plus leurs parents, et que ceux dont l'âge plus avancé leur en retraçait encore les traits refusèrent absolument de les suivre, et se réfugièrent sous la protection de leurs nouveaux amis pour se soustraire aux effusions de l'amour paternel » (1787, p. 340). Crèvecœur conclut : « Il y a donc dans leur système social [celui des Indiens] quelque chose de singulièrement attrayant, quelque chose de supérieur aux charmes de nos mœurs et de nos coutumes » (*ibid.*, p. 342).

> Qu'un enfant indien soit élevé parmi nous, qu'il apprenne notre langage, qu'il s'habitue à nos usages, il suffira d'une visite à ses parents, d'une course indienne avec eux, pour qu'il ne veuille jamais revenir parmi nous. Et que cela leur soit naturel, non pas seulement comme Indiens, mais comme hommes, on en a facilement la preuve. Lorsque des Blancs, de l'un ou de l'autre sexe, sont pris par les Indiens et vivent quelque temps avec eux, en vain leurs amis les rachètent, et les traitent avec toute la tendresse imaginable pour les décider à rester parmi les Anglais, ils sont bientôt dégoûtés de notre manière de vivre, des soins et des peines nécessaires pour subsister ; à la première occasion ils s'échappent pour retourner dans les bois, et il est impossible de les en faire revenir. On m'a parlé d'un Blanc qu'on avait ainsi ramené chez les siens pour y jouir d'une belle fortune ; il trouva que pour l'administrer il fallait trop de soins, la laissa à un frère cadet, et ne garda pour lui qu'un fusil et une couverture, avec quoi il reprit le chemin du désert[30].

Beaucoup de ceux qui se sont trouvés mêlés à de tels « concours de civilisations », si l'on peut les nommer ainsi, ont très clairement détaillé les raisons pour lesquelles ils avaient préféré demeurer chez leurs anciens ravisseurs. Certains ont mis en avant la liberté offerte par les sociétés amérindiennes – non seulement sur le plan sexuel, mais aussi dans le sens où ils ne se voyaient plus obligés de suer sang et eau leur vie durant pour acquérir des terres et des biens[31]. D'autres ont souligné la répugnance qu'avaient les « Indiens » à laisser quiconque s'enfoncer dans la pauvreté, la famine ou le dénuement – moins par crainte de connaître eux-mêmes cette situation que parce qu'ils jugeaient la vie infiniment plus agréable dans une société dont

30. Franklin, 1866, p. 368-369.

31. « Hélas ! hélas ! se lamentait James Willard Schultz, jeune homme qui, issu d'une famille new-yorkaise aisée, s'était marié avec une femme de la Confédération des Pieds-Noirs à l'âge de dix-huit ans et était resté vivre parmi eux jusqu'à ce qu'ils fussent parqués dans une réserve. Pourquoi a-t-il fallu que cette existence si simple prenne fin ? Pourquoi […] des essaims de colons sont-ils venus envahir ce merveilleux pays, détroussant ses chefs et pillant tout ce qui rendait la vie digne d'être vécue ? [Les Indiens] ne connaissaient ni les soucis, ni la faim, ni les besoins d'aucune sorte. Ici, par la fenêtre, j'entends le rugissement de la grande ville, je vois les foules se presser […], comme "attachées à la roue" avant le supplice, et je sais qu'il n'y a d'autre issue que la mort. Alors, voilà ce que serait la civilisation ! Pour ma part, je soutiens qu'il est impossible […] d'y trouver le bonheur. Seuls les Indiens des Plaines […] savaient ce que signifient le pur contentement et la félicité, dont on nous dit qu'ils devraient être le but ultime des hommes – être libéré des besoins, de l'inquiétude, des soucis. Jamais la civilisation ne pourra procurer cela à quiconque, à l'exception d'une toute petite minorité » (Schultz, 1935, p. 46). Voir aussi Heard, 1977, p. 42.

tous les membres étaient à l'abri de la misère. (On pourrait faire ici un parallèle avec Oscar Wilde, qui disait défendre le socialisme pour la simple raison qu'il n'aimait pas voir des pauvres ni être contraint de les écouter raconter leurs histoires.) Pour toute personne qui, ayant grandi dans une métropole, s'est accoutumée à croiser quotidiennement des SDF et des mendiants hirsutes – et nous sommes nombreux dans ce cas –, découvrir que cette situation ne résulte d'aucune espèce de fatalité est toujours un peu déconcertant.

D'autres encore ont parlé de la facilité avec laquelle, en tant qu'étrangers, ils avaient été acceptés par ces sociétés « indiennes », au point parfois d'y occuper des positions éminentes, soit après avoir intégré une famille haut placée, soit en devenant chefs eux-mêmes[32]. De toute évidence, l'« égalité des chances » dont les propagandistes occidentaux nous rebattent les oreilles n'était pas un vain mot dans ces sociétés. Mais la raison le plus fréquemment avancée, et de loin, par ces « pièces rapportées » était la force des liens sociaux qu'ils avaient noués dans les communautés amérindiennes, avec une dimension d'entraide, d'amour et surtout de bonheur qui s'était révélée impossible à reproduire dans le contexte européen où ils étaient retournés vivre. La notion de sécurité peut recouvrir des réalités bien différentes. Il y a la sécurité de savoir que, statistiquement, vous avez moins de chances de recevoir une flèche en plein cœur. Et puis il y a celle de savoir que, si jamais cela vous arrive, vous serez entouré de personnes compatissantes.

Un récit des origines qui n'est pas seulement faux, mais inutilement ennuyeux

Pour le dire crûment, on sent bien que vivre parmi les indigènes était beaucoup moins barbant que de vivre en « Occident », dans une ville ou un village où l'existence se résumait à de longues heures d'activités monotones, répétitives et vides de sens. Le fait qu'il nous soit si difficile de voir en quoi cet autre mode de vie pouvait être séduisant et passionnant en dit peut-être moins long sur ses caractéristiques que sur les limites de notre imagination.

L'un des principaux effets pervers des récits conventionnels de l'histoire de l'humanité est précisément qu'ils assèchent tout. En réduisant

32. Voir Heard, 1977, p. 44, pour les sources.

les individus à des stéréotypes sans vie et en simplifiant les problèmes à outrance (par exemple avec des questions comme : sommes-nous par nature égoïstes et violents, ou bienveillants et coopératifs ?), ils finissent par éroder, et même annihiler, notre capacité à embrasser le champ des possibles. Au bout du compte, parler de « bons sauvages » est tout aussi rasoir que parler de « sauvages » tout court. D'autant plus que aucune de ces catégories n'existe dans les faits. Helena Valero était catégorique sur ce point : les Yanomamis n'étaient ni des anges, ni des démons, juste des humains comme nous tous.

Il est important de préciser que, dans le domaine des sciences sociales, toute réflexion suppose une forme de simplification. Quand on fait de la théorie sociale, on joue à faire semblant de croire, pour les besoins du raisonnement, qu'il ne se passe qu'une seule chose à la fois, alors que pratiquement toutes les actions humaines peuvent être vues comme multidimensionnelles (une dimension politique, une dimension économique, une dimension psycho-sexuelle, etc.). Au fond, cela revient à tout réduire à une sorte de croquis permettant de repérer les grandes tendances qui, sans cela, resteraient invisibles. En ce sens, on peut dire que les sciences sociales n'ont jamais avancé que parce que certains ont eu le courage d'énoncer des propositions finalement un peu ridicules – un talent plus développé chez Karl Marx, Sigmund Freud ou Claude Lévi-Strauss que chez d'autres. Simplifier le monde pour le comprendre et en découvrir de nouveaux aspects est donc une étape naturelle. C'est quand la simplification se prolonge au-delà de la découverte qu'elle n'est plus acceptable.

Hobbes et Rousseau ont révélé à leurs contemporains des choses profondes et surprenantes qui ont ouvert les portes de leur imagination. Aujourd'hui, leurs idées ne sont plus que du bon sens rebattu ; elles ne contiennent rien qui justifie que l'on continue à schématiser les problèmes humains. Si certains chercheurs en sciences sociales persistent à faire de nos ancêtres des caricatures simplistes et binaires, ce n'est pas pour mettre en évidence quoi que ce soit d'original, mais parce qu'ils croient que cela leur donne un vernis « scientifique ». À l'appauvrissement de l'histoire qui en découle s'ajoute un rétrécissement de notre perception du champ des possibles. Pour terminer cette introduction générale, et avant d'en venir au cœur de notre sujet, essayons d'illustrer ce phénomène.

*

Depuis Adam Smith, on mobilise la notion de « commerce primitif » lorsqu'on veut tenter de démontrer que les modes d'échange contemporains sur des marchés compétitifs sont profondément ancrés dans la nature humaine. Il y a des dizaines de milliers d'années de cela, on le sait, certains objets parcouraient des distances prodigieuses. Bien souvent, il s'agissait de pierres et de coquillages précieux ou d'autres types de parures qui, comme l'ont montré les anthropologues, feraient plus tard office de « monnaie primitive » aux quatre coins du monde. Cela doit bien prouver que le capitalisme a toujours existé sous une forme ou une autre, non ?

On ne saurait concevoir de raisonnement plus circulaire. Ainsi, pour que des objets de valeur franchissent de si longues distances, il faudrait forcément qu'il y ait eu des « échanges » ; et, si échanges il y avait, ils devaient nécessairement être de nature commerciale. Que l'ambre de la Baltique se soit retrouvé en Méditerranée ou que des coquillages du golfe du Mexique aient fini dans l'Ohio trois mille ans avant l'ère commune serait la preuve qu'il existait alors une forme embryonnaire d'économie de marché. Les marchés sont universels, donc il devait bien s'agir de marchés, donc les marchés sont universels. CQFD.

Les auteurs qui développent ce genre d'analyse trahissent surtout leur propre incapacité à imaginer d'autres raisons justifiant que des objets précieux changent de mains. Or, manquer d'imagination n'est pas un argument en soi. C'est à croire qu'ils ont peur d'avancer des idées un tant soit peu originales – ou alors qu'ils se sentent obligés, lorsqu'ils évoquent certaines réalités inexplicables à première vue, de le faire dans un langage vaguement scientifique (« sphères d'interaction transrégionales », « réseaux d'échanges multi-échelle ») pour éviter d'émettre des hypothèses sur ce qu'elles pourraient recouvrir.

En fait, la recherche anthropologique regorge d'exemples de biens précieux parcourant de très longues distances en l'absence de toute économie de marché ou de quoi que ce soit d'approchant. Dans *Les Argonautes du Pacifique occidental*, texte fondateur de l'ethnographie moderne paru en 1922, Bronisław Malinowski décrit le fonctionnement de la « kula », un système d'échanges symboliques qui avait cours dans l'aire Massim, au large de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Les hommes de ces îles avaient coutume d'entreprendre de

courageuses expéditions, naviguant à bord de pirogues à balancier sur des mers redoutables dans le seul but de s'échanger des bracelets et des colliers ancestraux en coquillages dont les plus précieux avaient reçu un nom en propre et portaient l'histoire de leurs précédents possesseurs. Ces trésors inestimables n'étaient conservés que très peu de temps, après quoi ils repartaient pour un nouveau voyage au départ d'une autre île. Ainsi circulaient-ils indéfiniment d'île en île en une chaîne qui s'étendait sur des centaines de kilomètres, les bracelets voguant dans une direction, les colliers dans la direction opposée. Vu de l'extérieur, cela ne rimait à rien. Pour les habitants de ces archipels, en revanche, c'était l'aventure suprême. Savoir que l'écho de leur nom atteignait des contrées où ils n'avaient jamais mis les pieds comptait plus que tout au monde.

Peut-on parler ici de « commerce » ? Peut-être, mais alors dans un sens qui n'aurait rien à voir avec celui que l'on donne habituellement à ce mot. Il existe une abondante littérature ethnographique sur le fonctionnement de ces échanges longue distance dans des sociétés dépourvues de marchés. On voit apparaître le troc, et avec lui la spécialisation, qui permet de se procurer ce que l'on ne sait pas produire soi-même : tel groupe se fera connaître pour ses objets en plumes, tel autre fournira du sel ; dans un autre encore, toutes les femmes fabriqueront des poteries. Certains groupes se spécialiseront même dans le transport des biens et des personnes. Mais il est très fréquent aussi que le développement de ce type de réseaux régionaux soit simplement un prétexte pour tisser des relations d'amitié ou se rendre mutuellement visite de temps en temps[33].

33. C'est le cas par exemple au XVII^e siècle dans les tribus wendates (huronnes) du nord-est de l'Amérique du Nord, que nous étudierons plus en détail au chapitre suivant. Bruce Trigger écrit à leur propos : « Ce souci constant de réciprocité matérielle dans le but de créer des liens d'amitié réciproques s'étendait au-delà des limites de la Confédération huronne et se traduisait par des contrats commerciaux. Durant la période historique, le commerce, en plus de faciliter l'acquisition de biens abondants, servait avant tout à obtenir des vivres et des vêtements pour une population qui avait déjà épuisé les ressources des territoires de chasse environnants. Malgré l'importance de ces besoins, le commerce des Hurons avec l'étranger dépassait la simple activité économique. Il était au centre d'un réseau de relations sociales qui, fondamentalement, *prolongeait le système d'amitié* sur lequel était fondée leur confédération » (1991, p. 62 ; nous soulignons). Pour une étude anthropologique globale du « commerce primitif », la source classique demeure Servet, 1981 ; 1982. Bien qu'ils connaissent tous ces travaux, la plupart des archéologues contemporains ont tendance à s'enliser dans des débats sur la différence entre « commerce » et « économie du don », tout en postulant que les indi-

Et il existe quantité d'autres explications qui n'ont rien à voir avec le « commerce ». Pour que le lecteur se représente plus concrètement ce que pouvaient bien fabriquer nos ancêtres au sein de ces « sphères d'interaction transrégionales », nous allons en énumérer quelques-unes, toutes relatives au nord de l'Amérique.

1. Les rêves ou quêtes de vision

Chez les peuples de langues iroquoiennes du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, réaliser ses rêves, au sens littéral, était considéré comme primordial. Les observateurs européens s'émerveillaient souvent de voir des individus entreprendre des voyages de plusieurs jours pour rapporter avec eux des objets qu'ils avaient toujours rêvé de se procurer – trophées, cristaux ou même animaux (notamment des chiens). Quand une personne convoitait un bien appartenant à un voisin ou à un parent, il était parfaitement normal qu'elle le réclame, et c'est ainsi que de tels objets (marmites, bibelots, masques, etc.) passaient de village en village. Dans les Grandes Plaines, il n'était pas rare que les quêtes de vision incluent des expéditions lointaines pour partir à la recherche d'objets rares ou exotiques[34].

2. Les guérisseurs et comédiens itinérants

Lorsque en 1528 l'explorateur espagnol Álvar Núñez Cabeza de Vaca, après avoir fait naufrage, se rendit de la Floride au Mexique *via* ce qui correspond aujourd'hui au Texas, il s'aperçut qu'il pouvait aisément passer d'un village à l'autre en proposant ses services en tant que magicien et guérisseur (y compris quand les villages en question étaient en guerre). Dans une vaste portion du continent nord-américain, les guérisseurs, qui étaient aussi des amuseurs publics, finissaient par s'entourer d'une suite nombreuse. Les spectateurs qui pensaient avoir eu la vie sauve grâce à une représentation offraient souvent la totalité de leurs possessions matérielles à la troupe, qui se les répartissait[35]. De

vidus pratiqueraient et l'un, et l'autre dans le but ultime de rehausser leur statut, que ce soit par le profit, le prestige ou les deux. La majorité de ces spécialistes reconnaissent également aux voyages, à l'expérience de contrées lointaines ou à l'acquisition de matériaux exotiques une valeur inhérente, et même une importance cosmologique. Pourtant, ils ont tendance à réduire tout cela à des questions de statut ou de prestige, comme si les interactions humaines sur de longues distances ne pouvaient répondre à d'autres motivations. Pour une discussion approfondie de ces questions, voir Wengrow, 2010b.

34. Sur les « économies des rêves » chez les Iroquois, voir Graeber, 2001, p. 145-149.

35. Selon l'interprétation que donne Charles Hudson (1976, p. 89-91) du témoignage de Cabeza de Vaca.

cette manière, les objets précieux parcouraient parfois de très longues distances.

3. L'addiction féminine au jeu

Dans de nombreuses sociétés indigènes d'Amérique du Nord, les femmes étaient des joueuses invétérées. Elles se retrouvaient entre habitantes de villages voisins pour jouer aux dés ou à un jeu qui faisait intervenir une gamelle et des noyaux de prune. En général, la mise consistait en perles de coquillage et autres bijoux. Selon Warren DeBoer – un archéologue féru de littérature ethnographique –, la plupart des coquillages et objets exotiques découverts à l'autre bout du continent sont arrivés là parce qu'ils ont été misés et perdus pendant des dizaines ou des centaines d'années au cours de tournois de ce genre[36].

On pourrait multiplier les exemples à l'infini, mais le lecteur aura sans doute saisi l'idée générale. Lorsqu'on émet des suppositions sur ce que les êtres humains d'autres temps et d'autres lieux pouvaient bien faire de leurs journées, les hypothèses sont presque toujours beaucoup moins intéressantes ou beaucoup moins excentriques – en un mot, beaucoup moins *humaines* – que ne l'était probablement la réalité.

Sur ce que l'on s'apprête à lire

Dans cet ouvrage, notre objectif n'est pas seulement de présenter une version revisitée de l'histoire de notre espèce. Nous voulons introduire le lecteur à une nouvelle science historique qui restituerait à nos ancêtres leur pleine humanité. Plutôt que de chercher à comprendre ce qui a pu rendre nos sociétés si inégales, nous allons nous demander pourquoi le problème des « inégalités » lui-même a acquis une telle importance, avant de développer progressivement un récit différent, plus conforme à l'état actuel de nos connaissances. Si les humains n'ont pas vécu 95 % de leur passé évolutif organisés en tout petits groupes de chasseurs-cueilleurs, qu'ont-ils fait pendant tout ce temps ? Si l'invention de l'agriculture et la naissance des villes n'ont pas marqué une plongée dans un monde de hiérarchies et de domination, quelles ont été leurs conséquences ? Que s'est-il passé exactement au cours des périodes que nous avons coutume d'associer à

36. DeBoer, 2001.

l'émergence de l'« État » ? Les réponses à toutes ces questions, souvent surprenantes, dessinent une trajectoire historique infiniment moins fixe et immuable, infiniment plus riche en possibilités ludiques, que nous n'avons tendance à le penser.

En un sens, donc, ce livre entend simplement jeter les bases d'une nouvelle histoire de l'humanité, un peu comme l'a fait V. Gordon Childe dans les années 1930 en inventant les concepts de « révolution néolithique » et de « révolution urbaine ». Pour cette raison même, il emprunte un chemin nécessairement accidenté et fragmentaire. Mais il propose aussi autre chose : le compte rendu de notre voyage à la recherche des bonnes questions. Si la plus importante question à poser à notre histoire n'est pas celle des origines de l'inégalité, quelle est-elle ? Les récits d'anciens captifs fuyant la société occidentale pour retourner vivre dans les bois ne laissent planer aucun doute : *quelque chose* s'est bel et bien perdu au cours de notre évolution. Rousseau l'avait pressenti, mais il en donnait une interprétation très personnelle (et finalement fausse). Comment définir ce *quelque chose* ? Est-il vraiment perdu à tout jamais ? Quelles conclusions en tirer quant aux possibilités actuelles de transformation sociale ?

Nous avons passé plus de dix ans à échanger à bâtons rompus sur tous ces sujets, ce qui explique la structure quelque peu inhabituelle de notre ouvrage. Pour commencer, nous allons explorer les racines historiques de la question des « origines de l'inégalité » en remontant au XVII^e^ siècle et aux rencontres entre colons européens et intellectuels amérindiens. Celles-ci ont eu un impact à la fois plus subtil et plus profond qu'on ne veut généralement l'admettre sur ce qu'on appelle les Lumières, et finalement sur notre conception même de l'histoire de l'humanité. Nous avons découvert que le fait de les revisiter éclaire notre passé d'un jour nouveau et surprenant, y compris pour ce qui touche aux origines de l'agriculture, de la propriété, des villes, de la démocratie, de l'esclavage et de la civilisation elle-même.

Nous avons choisi d'écrire un livre qui refléterait au moins en partie le cheminement de notre propre réflexion. Le véritable tournant dans nos discussions fut le moment où nous avons décidé de délaisser Rousseau et les autres philosophes européens pour nous intéresser à ce que racontaient ceux dont, au bout du compte, ces derniers tiraient leur inspiration : les penseurs indigènes. Ce sera donc la première étape de notre voyage.

CHAPITRE 2

« Blâmable liberté »

La critique indigène et le mythe du progrès

Jean-Jacques Rousseau nous a légué un récit des origines de l'inégalité qui n'a cessé depuis d'être repris et répété en d'infinies variantes. Il raconte l'innocence originelle de l'homme et la façon dont il a dû, contre son gré, quitter cet état de pure simplicité pour embarquer dans une aventure de découvertes technologiques qui allait signer à la fois son entrée dans la « complexité » et son asservissement. Comment cette histoire en demi-teinte de la civilisation a-t-elle vu le jour ?

Les historiens des idées restent fondamentalement attachés à la théorie du grand homme. Ils ont tendance à attribuer tous les concepts marquants d'une époque à tel ou tel personnage extraordinaire – Platon, Confucius, Adam Smith, Karl Marx… –, sans voir que ces auteurs n'ont fait que proposer des contributions particulièrement brillantes à des débats qui avaient déjà cours dans les tavernes, les dîners mondains, les jardins publics ou même les salles de conférence, mais qui n'auraient jamais été couchés sur le papier sans eux. C'est un peu comme si l'on prétendait que William Shakespeare est l'inventeur de la langue anglaise. En réalité, un grand nombre de ses tournures les plus flamboyantes étaient d'usage courant à l'époque élisabéthaine, et n'importe quel sujet de Sa Majesté aurait pu les lancer de manière informelle dans une conversation. Leur paternité demeure aussi mystérieuse que celle des blagues « Toc toc toc ! Qui est là ? ».

Mais il faut reconnaître que, sans Shakespeare, elles auraient probablement passé de mode et seraient tombées aux oubliettes.

Il en va de même dans le cas de Rousseau. Certains historiens des idées laissent entendre que c'est à lui et à son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, paru en 1754, que le débat sur les inégalités devrait d'avoir été ouvert. La réalité est tout autre : Rousseau a écrit cet essai dans le cadre d'un concours de dissertation qui avait cette question pour sujet.

Où l'on montre comment les critiques de l'eurocentrisme peuvent faire long feu et transformer les penseurs aborigènes en « pantins »

En mars 1754, l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon annonce la tenue d'un concours national de dissertation dont le gagnant se verra décerner le « prix de morale ». L'intitulé est le suivant : « Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ? » Nous voulons d'abord tenter de comprendre pourquoi, dans la France d'Ancien Régime, une société savante a jugé que c'était là un sujet de dissertation approprié. En effet, telle qu'elle était formulée, la question supposait que l'inégalité sociale avait bien une origine ; elle tenait pour acquis qu'à une certaine époque les êtres humains avaient vécu égaux, puis qu'un événement indéterminé était venu rebattre les cartes.

Pour les sujets d'une monarchie absolutiste comme celle de Louis XV, c'était une supposition pour le moins surprenante. Après tout, aucun d'eux avait-il jamais fait directement l'expérience de ce qu'était une société égalitaire ? Dans cette France-là, presque tous les aspects des interactions humaines – repas, vie professionnelle, relations sociales… – étaient régis par des hiérarchies élaborées et des rituels exprimant la déférence. Les participants au concours de l'Académie étaient tous des hommes dont les moindres besoins avaient été pris en charge par des domestiques dès leur naissance. Ils vivaient de la protection de ducs ou d'archevêques, connaissaient sur le bout des doigts l'ordre d'importance des personnes présentes où qu'ils aillent, et n'effleuraient le problème de l'égalité que lorsqu'il s'agissait de partager équitablement un gâteau dans un dîner en ville. Rousseau était l'un d'eux, un jeune philosophe ambitieux dont la grande entreprise du moment était de coucher pour se faire une place à la cour.

Pourtant, il semblait communément admis qu'il n'en avait pas toujours été ainsi et que la situation était quelque peu anormale. Pour mieux comprendre, nous devons élargir le champ et replacer la France au sein du vaste monde.

*

Au tout début du XVIII^e siècle, la fascination pour le thème de l'inégalité était encore relativement neuve. Elle découlait dans une large mesure du choc et de la confusion produits par l'intégration brutale de l'Europe dans l'économie mondiale, où elle n'avait joué jusqu'alors qu'un rôle très secondaire.

De fait, au Moyen Âge, l'Europe du Nord représentait pour les autres sociétés de la planète – du moins, celles qui avaient entendu parler d'elle – une région reculée, hostile, enveloppée de ténèbres et peuplée de fanatiques religieux qui n'avaient pour ainsi dire aucun poids dans les échanges internationaux ni dans la conduite des affaires mondiales, hormis par le biais d'attaques occasionnelles contre leurs voisins (à l'image des Croisades)[1]. De leur côté, les penseurs européens de ce temps-là, qui venaient juste de redécouvrir Aristote et l'Ancien Monde, ignoraient à peu près tout des idées et débats qui agitaient le reste du globe. La rupture intervint à la fin du XV^e siècle, lorsque des flottes portugaises commencèrent à contourner l'Afrique pour déboucher dans l'océan Indien, et plus encore avec la conquête espagnole des Amériques. Du jour au lendemain, quelques-uns des plus puissants royaumes d'Europe se retrouvèrent maîtres d'immenses territoires. Les philosophes européens, eux, furent subitement exposés aux civilisations chinoise et indienne, ainsi qu'à une multitude de conceptions sociales, scientifiques et politiques dont ils n'avaient jamais soupçonné l'existence. De ce flot d'idées nouvelles naquit ce qu'il est désormais convenu d'appeler les « Lumières ».

Évidemment, la plupart des historiens des idées ont une manière toute différente de présenter les choses. On nous apprend ainsi que l'histoire intellectuelle est majoritairement le fait de quelques « grands

1. Dans son livre *Europe Through Arab Eyes, 1578-1727* (2009), Nabil Matar étudie le relatif désintérêt des auteurs musulmans du Moyen Âge pour l'Europe franque et les raisons qui pourraient l'expliquer (voir en particulier p. 6-18).

penseurs » ayant écrit de « grands livres » ou conçu de « grandes idées », et ce de manière presque exclusivement autoréférentielle. Qu'importe si plusieurs philosophes de cette époque clamaient haut et fort que leurs théories étaient d'inspiration étrangère (ainsi du philosophe allemand Gottfried Wilhelm Leibniz, qui pressait ses compatriotes d'imiter les modèles de gouvernance chinois). Aux yeux de beaucoup d'historiens contemporains, ils n'étaient pas tout à fait sérieux, ou alors les concepts qu'ils prétendaient tenir des Chinois, des Persans ou des Amérindiens étaient juste des idées à eux dont ils attribuaient la paternité à ces « Autres » exotiques[2].

Ces suppositions dénotent une incroyable suffisance. La « pensée occidentale » (comme on en viendrait à la nommer) aurait ainsi constitué un corpus intellectuel si solide et si monolithique que nul étranger n'aurait pu y contribuer d'une quelconque manière ? En plus d'être arrogantes, ces suppositions sont évidemment fausses. L'exemple de Leibniz est éclairant à cet égard. Tout au long du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle, on a vu les dirigeants européens se rallier progressivement à l'idée qu'un gouvernement souverain digne de ce nom doit administrer une population partageant une langue et une culture essentiellement identiques, et s'appuyer sur une bureaucratie composée de lettrés ayant passé avec succès les concours idoines. Cela peut surprendre, dans la mesure où rien de tel n'avait jamais existé dans l'histoire européenne. En revanche, cela correspondait trait pour trait au système qui prévalait en Chine depuis des siècles. Devrions-nous vraiment croire que la défense du modèle chinois par Leibniz, ses partisans et ses disciples n'a joué *aucun* rôle dans la décision des gouvernements européens d'adopter des formes institutionnelles qui en étaient si proches ? Ce qui rend le cas de Leibniz particulièrement étonnant, c'est que lui-même ne faisait pas mystère de ses influences intellectuelles. Or, à cette époque, quiconque avait l'audace d'affirmer la supériorité de certaines habitudes non chrétiennes se voyait accusé d'athéisme, ce qui n'était ni plus ni moins qu'un crime de lèse-majesté dans une Europe où les autorités ecclésiastiques exerçaient encore une grande part du pouvoir[3].

2. David Allen Harvey, dans son livre *The French Enlightenment and its Others* (2012), propose et commente une large sélection d'exemples illustrant ce type d'interprétation.

3. Le destin de Christian Wolff – le plus connu des philosophes allemands pendant la période qui sépare Leibniz de Kant – en offre une célèbre illustration. Lui aussi sinophile, il

On observe le même genre de phénomène autour du thème de l'inégalité. Tenter de comprendre pourquoi l'Académie de Dijon, en 1754, a jugé opportun de poser la question des origines de l'inégalité (c'est-à-dire s'interroger sur *les origines de la question sur les origines de l'inégalité*) nous plonge dans la longue histoire des débats intra-européens sur la nature des sociétés du bout du monde – en l'occurrence, celles des forêts de l'est de l'Amérique du Nord*. Nombre de ces conversations renvoyaient d'ailleurs à des échanges entre Européens et Amérindiens à propos de la liberté, de l'égalité, de la rationalité ou encore des religions révélées – des sujets dont beaucoup deviendraient centraux dans la philosophie politique des Lumières.

En fait, quantité de penseurs influents admettaient sans hésiter avoir directement emprunté aux Amérindiens certaines de leurs théories. Bien des historiens restent néanmoins sceptiques. Les peuples indigènes étant supposés évoluer dans un univers radicalement différent, et même vivre une réalité totalement autre, ce que les Européens racontaient les concernant ne pouvait relever que du théâtre d'ombres, d'une projection de leur fantasme du « bon sauvage », lui-même puisé à la tradition européenne[4].

Naturellement, ces mêmes historiens ont tendance à faire passer leur interprétation pour une critique de l'arrogance occidentale (« comment pouvez-vous prétendre que ces impérialistes génocidaires écoutaient réellement les peuples qu'ils étaient en train d'éradiquer ? »), mais elle pourrait tout aussi bien être vue, à l'inverse, comme une manifestation de cette arrogance. Personne ne niera que les marchands, missionnaires et colons européens qui débarquèrent sur les côtes de ce qu'ils appelaient le Nouveau Monde eurent des conversations nourries avec ceux qu'ils y rencontrèrent, allant souvent jusqu'à vivre parmi eux pendant de longues périodes – tout en conspirant pour les détruire. On sait également que, sur le Vieux

enseignait à ses étudiants la supériorité du modèle de gouvernance chinois. C'est ainsi qu'il finit par s'attirer la jalousie d'un collègue qui le dénonça aux autorités. Un mandat d'arrêt fut délivré contre lui, et il ne dut son salut qu'à sa fuite.

* L'aire culturelle des forêts de l'est de l'Amérique du Nord (Eastern Woodlands) correspond à une immense zone qui s'étend approximativement du fleuve Mississippi aux côtes atlantiques, et de la région des Grands Lacs au golfe du Mexique. (NdT.)

4. Pour des exemples classiques de ce genre de déclarations, en particulier à propos de l'Amérique du Nord, voir Chinard, 1913 ; Healy, 1958 ; Berkhofer, 1978a ; 1978b ; Dickason, 1993 ; McGregor, 1988 ; Cro, 1990 ; Pagden, 1993 ; Sayre, 1997 ; Franks, 2002.

Continent, beaucoup de ceux qui épousaient les principes de liberté et d'égalité (apparus dans leurs propres sociétés quelques générations plus tôt à peine) affirmaient avoir été profondément influencés par les relations de ces rencontres d'outre-Atlantique. Refuser de croire qu'ils disaient vrai, ce n'est ni plus ni moins que dénier aux peuples indigènes la faculté d'avoir un véritable impact sur les événements. C'est infantiliser l'ensemble des non-Occidentaux – la position même que ces historiens prétendent dénoncer.

Ces dernières années, un nombre croissant de chercheurs américains, dont beaucoup d'origine amérindienne, ont remis en cause toutes ces hypothèses[5]. Nous marchons ici dans leurs pas. Notre ambition est de raconter cette histoire autrement, en partant du principe que ces dialogues étaient des conversations entre adultes et que les colons européens et leurs interlocuteurs indigènes allaient parfois jusqu'à s'écouter mutuellement. Envisagés sous cet angle, des faits que nous pensions bien connaître prennent soudain une connotation différente. Nous allons ainsi découvrir que, au contact de ces étranges étrangers, les Amérindiens ont élaboré une critique propre et remarquablement cohérente des institutions européennes. Mieux encore : celle-ci n'a pas tardé à être prise très au sérieux sur le Vieux Continent.

Quand nous disons « très au sérieux », ce n'est pas une exagération. La critique indigène ébranla profondément le système en dévoilant aux publics européens des possibilités d'émancipation humaine qui, une fois connues, ne pouvaient plus être ignorées. Les idées qu'elle véhiculait semblaient tellement menacer le tissu social européen que tout un corpus théorique fut spécifiquement créé pour les réfuter. C'est même en grande partie pour neutraliser cette menace que fut mise au point la version de l'histoire que nous avons résumée au

5. Voir par exemple Grinde, 1977 ; Johansen, 1982 ; 1998 ; Sioui, 1992 ; Levy, 1996 ; Tooker, 1988 ; 1990 ; et Graeber, 2007b. Reste que la littérature scientifique se préoccupe essentiellement de l'impact des idées indigènes sur les colons américains. De plus, elle s'est enlisée dans une querelle autour de l'« influence » spécifique qu'a eue la Confédération haudenosaunee (iroquoise) sur la Constitution américaine, alors que le débat initial était beaucoup plus vaste – son argument central était en effet que les colons européens des Amériques n'avaient commencé à se penser comme américains (et non plus comme anglais, français ou néerlandais) qu'après avoir adopté certains aspects des règles et des préférences indigènes, qu'il s'agisse de l'attitude conciliante envers les enfants ou des idéaux d'autogouvernance républicaine.