

LES CONDITIONS DOMESTIQUES



Le loup et le chien, J. de La Fontaine, illustration Granville, gravure sur bois, 1847

Carnet réalisé par

Samia Bouchemal, Nathan Bouligand, Anna Luz Castiglioni,
Gilliane Coudrey, Catherine Debas, Raphaël Jobic,
Mischa Leclercq, Verónica Manavella, Tiffany Matela,
Louis Perilleux, Carolina Ruiz Santos, Guillaume Sibertin-Blanc
Loïse Tachon, Joséphine Assia Ngom Zita

Table des matières

<i>Avant-propos</i>	6
<i>Contributeurs et contributrices</i>	7

PREMIER DOMAINE DOMESTICATION ET DOMINATION (INTERSECTIONS)

1) La domestication comme paradigme de domination écologioraciale (lecture de Ghassan Hage)	9
(G. Sibertin-Blanc, séances du 28 janvier et 4 février 2021)	
<i>a/ Crise raciale et crise environnementale : quel rapport pour quelle causalité ?</i>	11
<i>b/ Domination et domestication, racialisation et animalisation : analogies et/ou identifications</i>	13
<i>c/ Prendre au sérieux les métaphores animalières dans les discours racistes</i>	18
Traduction : Val Plumwood, « Féminisme et écoféminisme »	24
Traduit de l'anglais par Samia Bouchemal, Tiffany Matela et Loïse Tachon	
Note de lecture : Leçon de crocodile : sur <i>The Eye of the crocodile</i> de Val Plumwood	42
Par Gilliane Coudrey	
2) Un ou plusieurs loups ?	46
(G. Sibertin-Blanc, séances des 11 et 18 février 2021)	
<i>a/ La lycologie souveraine : loup, frontières, détour par Derrida</i>	49
<i>b/ Capitalisme autodomesticateur et accumulation sauvage</i>	52
<i>c/ Indomesticable loup : la crise de la domestication généralisée comme mode dominant d'habitation du monde</i>	57
<i>d/ Changement de scène, anthropologie des modes d'existence : domestication, mutualisme, réciprocité</i>	62
Traduction : Carolyn Merchant, « Ferme, marais et forêt. L'écologie européenne en transition »	67
Traduit de l'anglais par Mischa Leclercq et Joséphine Ngom Zita	

DEUXIÈME DOMAINE LA *DOMUS* COMME FAIT SOCIAL TOTAL (TECHNOLOGIES ET ANTHROPOLOGIES DE LA DOMESTICATION)

1) Premières excursions en anthropologie de la domestication	89
(G. Sibertin-Blanc, séances du 25 février et du 4 mars 2021)	
<i>a/ Quelques questions à Ghassan Hage</i>	89

<i>b/ Relance anthropologique, bifurcation des programmes : Homo domesticus ou Homo modernis ?</i>	97
2) Refondation d'un paradigme de domestication généralisée : James C. Scott	111
(G. Sibertin-Blanc, séance des 11 et 18 mars 2021)	
<i>a/ Programme général de Homo domesticus</i>	<i>111</i>
<i>b/ Le complexe de la domus : concentration, domestication réciproque, le grain et le virus</i>	<i>115</i>
<i>c/ De la domestication à l'Etat : oscillation, latence, émergence</i>	<i>119</i>
Intervention : De la domus à l'origine de l'État : lire J. C. Scott avec Clastres	124
Par Catherine Debas	
Intervention : L'humain devenu « outil »	140
Par Raphaël Jobic	
3) Déconstruction du paradigme de la domestication généralisée : Ph. Descola	146
(G. Sibertin-Blanc, séances du 25 mars, 1 ^{er} et 8 avril 2021)	
<i>a/ Provincialiser le partage domestique/sauvage : leçon de relativisme</i>	<i>149</i>
<i>b/ Des modes d'identification aux modes de relation : leçon de Haudricourt</i>	<i>151</i>
<i>c/ La domestication en variation : leçon d'une « histoire de structure »</i>	
<i>d/ Après-coup. De la domestication à la domination de la nature (ou l'inverse) : métaphysique néolithique ou histoire de Modernes ? (Charles Stépanoff lecteur critique de Baptiste Morizot lecteur critique de Ghassan Hage)</i>	
<i>e) Retour sur le loup, approches d'anthropologie environnementale et de philosophie politique</i>	
<i>Appendice sur « l'Etat moderne » : prédateur, échangiste, donateur, protecteur, transmetteur, producteur...</i>	
Note analytique : Sur le chapitre XV de Par delà Nature et Culture de Ph. Descola	160
Par Nathan Bouligand	
Intervention : « Le lieu de l'action : une île inhabitée » : une lecture de la tempête de William Shakespeare pour penser la cosmologie des modernes	167
Par Louis Perilleux	
Transitions. Et la domestication des « naturalistes » ? Trouble dans le grand futoir relationnel des modernes	180
(G. Sibertin-Blanc, séance du 22 avril 2021)	

TROISIÈME DOMAINE
LE RAPPORT DOMESTIQUE
(APPROCHES FEMINISTES-MARXISTES
DE LA REPRODUCTION SOCIALE)

Introduction	192
(G. Sibertin-Blanc, séance du 28 septembre 2021)	
<i>a/ Domus, domestication, domination. Rappels, relance, déplacement</i>	192
<i>b/ Eléments de problématisation : la reproduction chez Marx et ailleurs ; équivocité du concept</i>	197
1) Rapport domestique, reproduction et politique du salariat (lecture de Silvia Federici)	207
(G. Sibertin-Blanc, séances des 5 et 12 octobre 2021)	
<i>a/ La campagne Wages for Housework ; éléments de contextualisation ; critiques et défense du mot d'ordre du salaire pour le travail ménager</i>	209
<i>b/ De la reproduction de la force de travail au travail de reproduction ; retour sur la théorie du salaire chez Marx</i>	217
2) Premier cycle de réhistoricisation du rapport domestique : révolution industrielle, crise de reproduction, institution familiale et biopolitique	233
(G. Sibertin-Blanc, séances des 19 et 26 octobre, et du 2 novembre 2021)	
<i>a/ Problème de départ : révolution industrielle et crise de reproduction (d'un capitalisme sans biopolitique)</i>	233
<i>b/ Premier détour par Foucault (1976) : capital et biopouvoir</i>	241
<i>c/ Second retour au Capital I : les luttes pour la limitation de la journée de travail, leur surdétermination ; domestication du travail reproductif et passage de la survaleur absolue à la survaleur relative</i>	267
<i>d/ Du compromis fordiste à l'Etat national-social : salaire et citoyenneté</i>	278
3) Deuxième cycle de réhistoricisation du rapport domestique : accumulation initiale, offensive néolibérale, mondialisation de l'exploitation du travail reproductif	282
(G. Sibertin-Blanc, séances des 9 et 16 novembre 2021)	
<i>a/ L'accumulation initiale revisitée (Caliban et la sorcière)</i>	282
<i>b/ Deuxième détour par Foucault (1972) : forme-salaire, forme-prison, forme-famille</i>	283
<i>c/ L'interminable néo-archaïsme du capitalisme : accumulation initiale accumulation initiale, néolibéralisme et nouvelle crise de reproduction</i>	287
Intervention : Les féminicides de Ciudad Juarez comme expression paradigmatique de la violence néolibérale	288
Par Anna Luz Castiglioni	
Traduction : Rita Segato, « Patriarcat : des bords au centre. disciplinement, territorialité et cruauté dans la phase apocalyptique du capital »	296
Traduit de l'espagnol par Carolina Ruiz Santos et Verónica Manavella	

4) Détour par l'anthropologie marxiste : impérialisme et « mode de production domestique » (lecture de Claude Meillassoux)	309
(G. Sibertin-Blanc, séances des 23 et 30 novembre 2021)	
<i>a/ Les critiques de Meillassoux envers les économistes bourgeois et les marxistes du sous-développement</i>	310
<i>b/ Les deux tendances de « l'accumulation soi-disant primitive »</i>	315
<i>c/ Eléments de structure du « mode de production domestique »</i>	317
<i>e/ Migrations tournantes, dédoublement de la structure d'exploitation et du marché du travail</i>	319
<i>f) Forme-réserve – et derechef forme-famille et forme-prison</i>	323

**QUATRIÈME DOMAINE
LA REPRODUCTION DANS SES LIMITES
(ALTER-ANTHROPOLOGIES, CONDITIONS DOMESTIQUES
ET ECOLOGIE DES RELATIONS)**

Relance. Le capitalisme au stade néolibéral, crise de reproduction généralisée et féminisme pour les 99 %	327
(G. Sibertin-Blanc, séance du 7 décembre 2021)	

1) Reproduction, modes de relation et économie de l'altérité	329
(G. Sibertin-Blanc, séance des 7 et 14 décembre 2021)	
<i>a/ Un marxiste à la dérive dans les archipels ontologiques</i>	329
<i>b/ La reproduction par production (et ses simulacres)</i>	332
<i>c/ La reproduction par protection (et ses sauvages)</i>	333
<i>d/ La reproduction par transmission (et ses déchets)</i>	335

**2) Sociologie de l'apprivoisement et cosmopolitique de la prédation
(ou comment conjurer la domestication)**

[partie du cours reportée à une année académique ultérieure]

- a/ Le refus de la domestication : une scène Gwich'in (lecture de Nastassja Martin)*
- b/ Adoption, apprivoisement, familialisation (lectures de Philippe Erikson et Anne-Christine Taylor)*
- c/ Politique de la proie : ruse et humour Paumari (lecture de Oiara Bonilla)*

3) Echangisme ambigu : la domestication juridique

[partie du cours reportée à une année académique ultérieure]

- a/ Contrat social et contrat sexuel : lecture de Carole Pateman*
- b/ Retour à la doctrine kantienne du droit : métaphorisation circulaire de l'animalité et de la féminité dans le « droit domestique »*
- c/ Variations postkantienne : sexualités contre-nature, marronnage et devenir-animal chez Deleuze et Guattari*

Avant propos

Dans une conjoncture où la dégradation des conditions de vie et de travail des étudiant.es, la généralisation des cours à distance et l'isolement à domicile, l'idéologie fanatique de l'évaluation et de la sélection permanentes, aggravent d'année en année la fragmentation de la communauté étudiante, les réflexions périodiquement remises à l'ordre du jour sur l'invention de pratiques d'apprentissage et d'appropriation créatrice des savoirs, et sur des manières de les apprécier moins puériles que la sanction arithmétique des notes, se font plus urgentes que jamais. Ce carnet met en partage quelques traces du travail réalisé par des étudiant.es du Département de Philosophie de l'université Paris 8 durant deux semestres des années académiques 2020-2021 et 2021-2022, dans le cadre d'un enseignement dispensé par Guillaume Sibertin-Blanc sous le titre « Les conditions domestiques ». En contrepoint des parties du cours initialement dactylographiées, durant la pandémie de Covid-19, pour les étudiant.e.s privé.e.s des conditions d'accès aux cours à distance, et reproduites ici, il propose une série de contributions qui, sous forme d'essais personnels, de notes de lecture, ou de traductions d'études inédites en français, prolongent, déplacent ou font bifurquer la trajectoire initialement proposée, que la brochure du département résumait par les arguments suivants :

« Les conditions domestiques » (2020-2021, 2^{ème} semestre)

Argument du cours

Partant des dérivations sémantiques complexes du vieux latin *domus* (domesticité, domestication, domination...), ce cours en étudiera les variations dans quelques courants hétérogènes de la recherche en sciences humaines et de la pensée critique, des années 1960 à aujourd'hui : la constitution d'une catégorie polémique et polysémique de « mode de production domestique » en anthropologie économique (Cl. Meillassoux, M. Sahlins) ; l'essor des analyses féministes marxistes sur la division sexuelle du travail, sur la complexification des coupures de classe par la séparation d'une sphère de reproduction « privatisée », sur la constitution de l'institution familiale « bourgeoise » et son essaimage dans les pays du Nord depuis la fin du XIX^e siècle (S. James, L. Fortunati, S. Federici) ; le développement de l'anthropologie environnementale mettant en lumière la diversité des pratiques de domestication, des montages symboliques et économiques qu'elles supposent, et des régimes d'altérité non-humaine qu'elles révèlent (Ph. Erikson, C. Fausto, Ph. Descola). On analysera les divergences ou contrastes polémiques entre ces différents courants, mais aussi des voisinages locaux et leurs implications pour la philosophie et l'anthropologie politiques. La domestication fournit-elle un paradigme spécifique pour penser les mécanismes de domination, et comment penser alors son articulation aux rapports d'exploitation économique et d'oppression politique ? Quelles communications relient les subalternités de genre codées dans l'institution de la domesticité « moderne », et les économies de l'altérité comprises dans l'idée de domestication ? Que peuvent s'apprendre l'une l'autre l'anthropologie environnementale et l'écoféminisme ? Quels sont les rapports ambivalents reliant les pratiques de domestication aux horizons éthique et cosmopolitique de l'hospitalité ?

Les conditions domestiques (II) : politiques de la reproduction (2021-2022, 1^{er} semestre)

Argument du cours

Ce cours portera sur la circulation du signifiant « domestique » entre plusieurs débats polarisant à partir des années 1968 l'étude critique des rapports d'exploitation et de domination de classe, de genre et de race. Il partira d'une lecture comparée de la catégorie de « mode de production domestique » forgée par l'anthropologue Claude Meillassoux pour penser l'histoire et l'actualité des stratégies impérialistes de mobilisation de la main d'œuvre à l'échelle transnationale, et des analyses produites au même moment par des féministes marxistes sur le travail domestique et sa fonction dans les stratégies de reproduction et d'exploitation de la force de travail. Confrontant ces deux perspectives avec d'autres approches contemporaines des problèmes visés par la catégorie de reproduction (en particulier chez Louis Althusser, et chez Foucault), nous examinerons les éclairages que ces différentes analyses portent sur la généalogie de la formation sociale capitaliste sur la longue durée, mais aussi les remaniements auxquels elles ont été conduites pour diagnostiquer, dans ses mutations « néolibérales », la fusion d'une triple crise de reproduction, écologique, sociale, et politique. Enfin nous tenterons de mettre ces analyses en perspective d'autres approches qui, depuis l'écoféminisme, l'anthropologie environnementale, ou l'anthropologie politique, invitent à problématiser l'équivocité de la catégorie même de reproduction, à pluraliser ses modes ou ses « économies » dans la vie des collectifs, et à en interroger, peut-être, les limites : s'y indiquerait alors une quatrième crise, proprement *anthropologique*. (Ce cours poursuit celui consacré en 2020-2021 sur les implications philosophico-politiques de l'anthropologie de la domestication, mais n'impose pas de l'avoir suivi.)

Les contributrices et contributeurs

Samia Bouchemal en 3^{ème} année de Licence de science politique-parcours philosophie à l'université Paris 8.

Nathan Bouligand Péquériau est en 2^{ème} année de Master de philosophie à l'université Paris 8, et compagnon de route de la gauche No Cap. Il travaille sur la domination et l'émancipation par le langage.

Anna Luz Castiglioni est en 3^{ème} année de Licence de philosophie à l'université Paris 8.

Gilliane Coudrey est en 3^{ème} année de Licence de philosophie à l'université Paris 8.

Catherine Debas est en 3^{ème} année de Licence de philosophie à l'université Paris 8 ; ses intérêts portent notamment sur l'anthropologie politique, l'anthropologie anarchiste, et les problématisations de l'origine de l'Etat.

Raphaël Jobic achève en reprise d'étude, après une expérience de reporter de guerre, sa 2^{ème} année de Licence de philosophie à l'université Paris 8.

Mischa Leclercq a achevé son Master de philosophie en 2021 en soutenant un mémoire intitulé *Penser l'écologisme en temps de catastrophes*.

Verónica Manavella est en 3^{ème} année de Licence de philosophie à l'université Paris 8, et prépare un projet de recherche intitulé « Le mannequin : quel est le statut de ce corps qui gît dans la limite entre l'humain et le non-humain ? »

Tiffany Matela est en 2^{ème} année de Master de philosophie à l'université Paris 8. Elle prépare un mémoire de recherche sur la relation entre cinéma et histoire dans les écrits de Siegfried Kracauer.

Joséphine Assia Ngom Zita est en 2^{ème} année de Master de philosophie à l'université Paris 8, et travaille à un mémoire intitulé « L'écriture de Beauvoir : entre quête de soi et choix d'engagement ».

Louis Perilleux a achevé en 2021 son Master de philosophie à Paris 8. Son mémoire de recherche s'intitule *Dialectique de la lumière et de l'obscurité. Penser les tensions de la modernité avec Shakespeare*.

Carolina Ruiz Santos a achevé son master de philosophie en 2021 en soutenant un mémoire intitulé « Apparaître comme sujet politique : peut-on se passer de l'identité ? ».

Guillaume Sibertin-Blanc est professeur de philosophie politique et philosophie contemporaine à l'université Paris 8

Loïse Tachon est en 2^{ème} année de Master de philosophie à l'université Paris 8. Elle prépare un mémoire de recherche sur le thème « Comment créer un imaginaire et une mémoire lesbienne à travers l'image photographique, en France ? »

PREMIER DOMAINE

DOMESTICATION ET DOMINATION (Intersections)

Indications bibliographiques :

Ghassan HAGE, *Is Racism An Environmental Threat* (2017), trad. fr. *Le Loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?*, Wildproject, 2017.

Val PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, NY, Routledge, 1993.

David Theo GOLDBERG, *Are We All Postracial Yet ?*, Polity, 2015.

Jacques DERRIDA, « Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004 », *Cités*, n° 30, 2007/2 pp. 103-140. Accessible en ligne, URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2007-2-page-103.htm>

Emile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, tome I (Livre III, chap. 2, « Les quatre cercles de l'appartenance sociale »).

Baptiste MORIZOT, « Postface », in Ghassan HAGE, *Le Loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?*, Wildproject, 2017.

1) La domestication comme paradigme de domination écológico-raciale (lecture de Ghassan Hage)

(G. Sibertin-Blanc, séances du 28 janvier et 4 février 2021)

Ce cours sera consacré aux conditions domestiques et à un concept de « domestication » qui inspire différents courants de la philosophie politique et de la théorie critique contemporaines : critique féministe, féminisme marxiste et écoféminisme ; critique écologique et philosophie environnementale ; anthropologie politique, anthropologie culturelle et anthropologie environnementale ; critique postcoloniale... Ces mises en jeu multiples chargent en retour la notion de domestication d'une forte équivocité, qui reflète manifestement sa grande polyvalence tactique, argumentative et politique. Elles donnent en même temps un relief assez stupéfiant à une plasticité sémantique qui relève d'abord d'un fait de langue. C'est pourquoi je reviendrai chemin faisant sur quelques données philologiques qui aident à rendre compte d'une telle surdétermination, en repartant d'un chapitre célèbre, souvent commenté et discuté, du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* d'Emile Benveniste (tome 1, Livre III, chap. 2 « Les quatre cercles de l'appartenance sociale », pp. 293-319).

Pour nous limiter pour l'instant à quelques repères lexicologiques très schématiques, rappelons qu'on fait souvent partir cette histoire du terme latin *domus* (fém.) ; ce n'est toutefois pas une origine absolue, ce terme est lui-même formé sur une très vieille racine *dem-*, base de formation de plusieurs champs lexicaux dans de multiples langues indo-européennes. En latin, la *domus* signifie la maisonnée ou le foyer, comme unité familiale et/ou résidentielle. Laissant de côté pour l'instant le détail des dérivations morphologiques et signifiantes (certaines nous intéresseront plus tard), bornons-nous à constater le rendement lexicologique remarquable de ce terme :

- En proviennent d'abord : le *dominus* (maître de la *domus*, qu'il incarne et représente) ; les formes adjectivale et nominale de *domesticus*, domestique (ce qui appartient à, ce qui est dans, ce qui relève de la *domus* ; ceux et celles qui sont membres de la *domus*, familiers, au service de, intendants de la *domus*) ; l'entité abstraite *domesticitas* (composée en *-tas*, comme *civitas*, *universitas* etc.) signifiant « relations, vie commune, fait de vivre sous le même toit, familial », puis en fr. domesticité (apparu à la fin du XVIe s) ; ou encore *domicilium* (« habitation, demeure ») donnant domicile, domicilier, domiciliation.

- *Domus/dominus* donnent aussi la base de formation de dérivés appartenant aux lexiques sociopolitique et juridicopolitique : dominer (*dominari*), *dominum* (pouvoir,

autorité), domaine (sur lequel s'exerce un pouvoir en vertu d'un droit de propriété). Don/Dom (titre correspondant à un statut : Don Quichotte, Don Juan)

- S'y adjoignent d'autres dérivés relevant de l'art bâtisseur et de l'architecture (en particulier ecclésiale) : dôme (arch. : coupole) ; dôme (*duomo*, « église cathédrale »)

- Enfin notons (pour le français) l'extension à partir du XVe s. aux animaux, plantes, etc. de « domestique » (adj.), et domestiquer (un animal, une espèce). La substantivation de cette forme verbale (domestication) n'apparaît dans la langue française qu'en 1832, et l'adjectif correspondant (domesticable) en 1860. L'ouvrage de Darwin *The Variation of Animals and Plants under Domestication* paraîtra en 1868 (trad. part. en français en 1880). Quelques années plutôt, en 1861, paraît la 4^{ème} édition de *Acclimatation et domestication des animaux utiles*, le maître ouvrage (tiré d'un Rapport paru initialement en 1849) du naturaliste Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, professeur du Muséum national d'histoire naturelle à Paris et fondateur en 1854 de la Société impériale zoologique d'acclimatation, qui stabilise une définition de la « domestication » par double distinction avec « l'acclimatation » et la « naturalisation ». L'*acclimatation* d'un individu, d'une race ou d'une espèce végétale ou animale, signifie son aptitude à vivre et se reproduire dans un environnement où elle n'existait pas auparavant (indépendamment de l'initiative humaine). La *naturalisation* signifie son aptitude, suite à son importation par des hommes, à survivre et se reproduire dans les nouvelles conditions naturelles. La domestication signifie une intervention humaine, non plus ponctuelle de transplantation d'un milieu à un autre, mais continue et systématique sur une espèce animale ou végétale, à travers trois phases : mise en captivité, état d'appriovissement, état de domesticité, ce dernier caractérisant une « suite d'individus issus les uns des autres » marqués par des mutations morphologiques et biologiques irréversibles de l'espèce à travers un processus reproductif contrôlé par l'homme.

Cette première séance sera destinée à simplement soulever certains des problèmes sur lesquels nous nous pencherons dans ce séminaire, et à esquisser quelques débats théoriques qu'il nous faudra examiner plus avant. Pour ce faire, plutôt que de partir de considérations formelles ou générales, je m'appuierai d'emblée sur un livre paru il y a peu, de l'anthropologue libano-australien Ghassan Hage, *Is Racism An Environmental Threat* (2017), trad. fr. *Le Loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?*, Wildproject, 2017.

Ce livre peut nous intéresser à la fois par sa démarche d'ensemble, les problèmes qu'il affronte, mais aussi les problèmes qu'il laisse en suspens, ou qu'il soulève lui-même. Au cœur de la réflexion de Ghassan Hage, il y a une certaine mise en jeu, qui est à la fois typique (on la retrouve chez d'autres) et exemplaire (d'un style actuel de questionnement et de problématisation), d'une notion de « domestication ». On y chercherait pourtant en vain un examen autonome sur la ou les significations de ce concept, de la diversité des pratiques qu'il désigne, des domaines d'« objets » auxquels on l'applique, des contextes historiques, sociaux, économiques et symbolique qui peuvent en faire varier les acceptions à travers les sociétés, les cosmovisions et les époques. Hage y recourt plutôt pour forger un paradigme, qu'il appelle la « domestication généralisée » ; et il entend par là plusieurs choses à la fois : un « mode d'existence » ou une manière « d'habiter le monde », un « fantasme », un mode de « gouvernementalité », un certain imaginaire du pouvoir en même temps qu'une rationalisation de son exercice, de ses moyens et de ses fins. Du moins est-ce la position conclusive à laquelle il en arrive à la fin de son livre, dans un dernier chapitre intitulé « Les structures élémentaires de la domestication généralisée ». Pour comprendre quels

problèmes cette innovation notionnelle cherche à affronter, il faut revenir à son point de départ.

a) Crise raciale et crise environnementale : quel rapport pour quelle causalité ?

Au point de départ du livre de Hage, il y a une tentative de reproblématiser le rapport entre *racisme* et *crise écologique*. De la même façon que « les partisans de la “libération animale” et les écoféministes » se sont attaché.e.s à mettre en évidence les liens forts qui articulent le sexisme et le spécisme (nous y reviendrons nous-mêmes dans ce cours), « on ne peut pas aujourd’hui être antiraciste sans être écologique, et inversement » (Hage, 2017, p. 14). Si l’on accepte cette déclaration initiale, encore y a-t-il différentes manières d’en évaluer l’exigence, c’est-à-dire de comprendre la nature de ce rapport. Celle qui a été privilégiée, selon Hage, par les recherches sur le racisme environnemental, a été prescrite par leur focalisation sur « les questions d’équité et de justice raciales dans la production et la répartition des effets néfastes de la crise écologique » (Hage renvoie ici à R. D. Bullard, *Confronting environmental racism : Voices from the grassroots*, South End Press, 1993). Hage explicite ainsi ce qui en constitue le présupposé non interrogé :

« Cette littérature conçoit souvent le racisme, comme tout autre processus social, comme autonome et externe aux phénomènes environnementaux qu’il affecte. Autrement dit, le racisme est vu comme se développant dans un espace et la crise environnementale dans un autre, et les deux se rencontrent par hasard. Cela suit une différenciation analytique générale entre les relations humains-nature et les relations interhumaines. Ainsi, alors que des changements dans les pratiques de chasse, d’exploitation minière ou de culture du blé sont vus comme ayant une dimension écologique directe, des pratiques aussi diverses que le sexisme ou l’impôt ne le sont pas » (Hage, 2017, p. 22).

L’inflexion que Hage entend opérer au sein de ce champ de recherche est formulée une première fois lorsqu’il annonce qu’il s’attachera moins aux conséquences de la crise écologique sur le racisme qu’à l’inverse aux façons dont « le racisme aggrave la crise écologique » (Hage, 2017, p. 14). Mais cette formulation encore imprécise devient plus claire au dernier paragraphe de son introduction : ce qu’il cherche à analyser, ce ne sont pas tant les répercussions qu’ont l’une sur l’autre crise environnementale et racisme, qu’une « causalité plus fondamentale » (Hage, 2017, p. 23) qui en rendrait communément compte. C’est une telle configuration causale que Hage s’emploiera à dégager, en s’efforçant d’identifier « un mode dominant d’habitation du monde que les dominations raciale et écologique reproduisent » l’une et l’autre et l’une dans l’autre.

En termes philosophiques, on pourrait dire que Hage manie une notion de *causalité expressive*, plutôt que transitive : il est en effet explicite sur le fait que sa réflexion « ne concerne pas les effets causaux directs des pratiques racistes sur l’environnement », mais une même cause-fondement s’exprimant dans la domination raciste et dans la domination écologique comme deux systèmes d’effets rigoureusement solidaires. Mais l’idée de causalité qu’il mobilise n’est pas sans évoquer aussi, en termes hégéliens, une « dialectique de l’essence », qui engendre dans ses manifestations (formes d’apparaître) les médiations qui, tout en lui donnant son objectivité, la mettent en contradiction avec elle-même (crise). Cette transcription pseudo-hégélienne permet de préciser le point de fuite de l’essai de Hage, en même temps que la conjoncture historique qui rend à ses yeux son analyse possible et nécessaire. Car ce dont il veut rendre compte finalement, c’est l’enchevêtrement de la crise environnementale, non pas avec le racisme en général, mais avec une certaine forme

de *gouvernementalité par le racisme* qui est elle-même entrée irréversiblement en crise. Et c'est donc l'idée que la crise écologique et cette « crise raciale » sont au fond « une seule et même crise, une crise inhérente au mode dominant d'habitation du monde que les dominations raciale et écologique reproduisent [...]. Le racisme est une menace environnementale, car il renforce et reproduit la domination des structures sociales de base qui ont engendré la crise environnementale, qui sont les structures mêmes de sa propre production » (p. 23).

Que devons-nous comprendre, plus précisément, par cette idée de « crise raciale » ? Non pas que le racisme contemporain serait un signe ou un symptôme d'une crise, ou le racisme *comme crise* : Hage entend mettre ici à distance « une pensée progressiste bien ancrée [qui] considère le racisme comme étant lui-même une crise », conçue comme une « anomalie dans une normalité supposée agréable, démocratique et égalitaire ». Ce qu'il juge « à peu près aussi absurde que d'arriver au beau milieu d'une plantation du Sud des Etats-Unis en pensant que le racisme des esclavagistes blancs était le symptôme d'une crise. Exactement à l'inverse, un racisme “florissant” indique plutôt l'absence de crise » (Hage, 2017, p. 32). Reconnaissons cependant que l'analogie n'est pas claire, puisqu'il n'entend pas rapprocher mais au contraire démarquer le racisme régnant dans le régime plantocratique et le racisme contemporain, l'un supposé « florissant », l'autre déclaré « en crise ». A l'absurdité du « progressisme » bon ton, Hage semble opposer une évidence qui pourrait ne pas en être une :

« La crise apparaît lorsque le racisme ne réussit plus à gouverner. C'est lorsqu'un esclave ou une personne colonisée refuse de travailler, conteste sa déshumanisation, ou répugne à “rester à sa place”, etc., que le racisme est en crise. Nous pouvons dire que le racisme américain envers les Noirs porte des traces de crise depuis l'abolition de l'esclavage. Toujours mobilisé pour gouverner les masses noires, il porte en lui une peur de l'échec qui n'a fait qu'augmenter depuis les victoires des mouvements des droits civiques, et plus encore depuis l'élection de Barack Obama. Ce racisme reste empreint de panique : il veut gouverner les masses racialisées, et s'inquiète pourtant de ne pas réussir à le faire correctement. Le sentiment d'avoir le droit de dominer les masses racialisées cohabite avec la peur de perdre ce pouvoir » (p. 32).

Que faut-il comprendre exactement, dans ce passage, par « traces de crise », et pourquoi les faire remonter seulement à l'abolition de l'esclavage ? Suivre ces traces sur un chemin menant de l'abolition de l'esclavage au mouvement des droits civiques et de ceux-ci à l'élection du Barack Obama, n'est-ce pas se confier agréablement à la « pensée progressiste bien ancrée » dont il s'agissait d'écarter les illusions « agréables » ? Est-il exact de supposer qu'avant l'abolition de l'esclavage, le racisme, certes « florissant », réussissait sans mal à gouverner, et que dans les plantations ou ailleurs les esclaves ne refusaient pas de travailler ni ne contestaient leur déshumanisation, qu'ils restaient « à leur place » ? Le caractère incessant des insubordinations, des sabotages, de la résistance passive, de l'assassinat de maîtres et de contremaîtres, du marronnage épisodique et du marronnage collectif de sécession que le renouveau de l'historiographie de l'esclavage ne cesse de documenter depuis au moins quatre décennies, inclinerait bien plutôt à considérer que le gouvernement par le racisme a toujours été en crise, toujours empreint de « panique » sourde ou explicite, que la « peur de l'échec », la crainte de ne pas « réussir à le faire correctement » double comme son ombre toute l'histoire de cette prétention gouvernementale depuis le débarquement des premiers esclaves sur littoral du « Nouveau monde ». Le problème n'est alors pas celui du passage d'un racisme « florissant » et « réussissant à gouverner » à un racisme « en crise » parce qu'y parvenant de moins en

moins « correctement ». Il est celui des déplacements de cette crise permanente du pouvoir du racisme à travers ses configurations matérielles, institutionnelles et imaginaires successives comme à travers les ripostes auxquelles qu'il n'a cessé de se confronter. Et il est le problème des franchissements de seuil qui, sur le long terme, le scandent de figures chaque fois nouvelles données à son impuissance. Et c'est l'une de ces figures que Hage cherche à rendre lisible, spécifiquement dans ce livre, dans l'islamophobie actuelle.

b) Domination et domestication, racialisation et animalisation : analogies et/ou identifications

L'objectif général du propos de Hage étant posé, reste à clarifier certains partis pris épistémologiques et de méthode. S'il y a lieu de remettre en question la « différenciation analytique générale entre les relations humains-nature et les relations interhumaines » évoquée dans le passage cité précédemment, ce n'est pas – ou du moins pas en premier lieu – en vertu d'une postulation ontologique alternative, « posthumaniste », « antispéciste » etc. C'est d'abord parce que cette différenciation analytique constitue elle-même un obstacle analytique : elle empêche d'analyser la façon dont elle est elle-même *instrumentalisée et, simultanément, subvertie*, chaque fois que surgit une *métaphore animale* dans un énoncé raciste, qui utilise un contraste humains-nature pour qualifier des relations interhumaines et niant précisément leur caractère interhumain, c'est-à-dire communément ou réciproquement humain. Il faut prêter ici attention aux formulations employées par Hage, car si elles visent un constat facile à reconnaître, leur lettre même soulève des questions dont nous ne serons pas si rapidement quitte :

1) L'une de ces formulations est empruntée au philosophe David Theo Goldberg, dont Hage cite l'ouvrage de 2015 *Are We All Postracial Yet ?* :

« Les singes, les babouins, les orangs-outans et les mules ont joué un rôle central dans la déshumanisation à caractère racial, la projection d'une intelligence dégradée et d'une capacité rationnelle délimitée. L'animalisation et la bestialisation ont fait partie intégrante de l'histoire de la représentation raciste, peut-être même davantage que la réification ou la "chosification" des personnes » (David Theo Goldberg, *Are We All Postracial Yet ?*, Polity, 2015, pp. 48-49, cité in Hage, 2017, pp. 27-28).

D. T. Goldberg commence ici par situer l'identification animalière parmi les techniques de déshumanisation que manie la domination raciste. Raciser, ce n'est pas seulement inférioriser l'autre sur une échelle graduelle de capacités intellectuelles, dont la « raison » constituerait la norme immanente ; c'est le déshumaniser en faisant de ladite infériorité intellectuelle le signe et la preuve d'une humanité déficiente ou d'une sous-humanité. Mais Goldberg situe ensuite cette technique dans un rapport de contraste avec une autre, qui ne passe plus par une animalisation infériorisante, mais par une réification chosifiante. La première s'adosse aux traitements classificatoires, sociotechniques et imaginaires des animaux ; la seconde s'inscrit dans le codage juridicométaphysique qui structure le champ d'application de la norme juridique dans le domaine du droit de propriété (appropriation, usages de droit, aliénation, cession, échange). La première fait jouer une gradation continue de capacités intellectuelles ou rationnelles inégales, la seconde repose sur une discontinuité absolue entre la « personne » et la « chose » (dont on ne se demande pas quel est son degré d'intelligence, d'aptitude à la rationalité ou à la moralité). Mais ce contraste n'empêche pas des croisements ou des chevauchements, ne serait-ce que parce que l'animal est classiquement considéré juridiquement comme une chose, entrant dans le champ de la propriété juridique comme bien « meuble » (ce n'est que depuis récemment

que la métaphysique juridique de source romaine voit sa plasticité mise à l'épreuve de luttes plaçant des entités non-humaines en position de sujets de droit et revendiquant pour elles la personnalité juridique). Nous reviendrons le moment venu, au moyen d'un détour par un texte tout à fait classique de philosophie du droit (la *Doctrine du droit* d'Immanuel Kant, et plus particulièrement sa section dévolue au *droit domestique*, conjugal et familial), sur certains enchevêtrements des techniques d'animalisation et de chosification, qui fait signe vers une surdétermination réciproque du code de la domestication et de celui de la juridicisation. Ouvrons plutôt ici une parenthèse sur un questionnement afférent, au carrefour de la zoologie et de la science juridique : sait-on bien déterminer sur le plan du droit ce qu'est un animal domestique ?

L'anthropologue de la domestication Jean-Pierre Digard a pointé à ce sujet une difficulté symptomatique. Soulignant les limites des critères de l'état de domesticité retenus par les zoologistes (sont dites domestiques des espèces qui « se reproduisent en captivité et se distinguent des espèces sauvages de souche par un pool génétique et des caractères phénotypiques héréditaires, morphologiques et même comportementaux (ethogramme spécifique), résultant d'une sélection prolongée et délibérée de la part de l'homme »¹), Digard a souligné que la diversité des degrés de domestication (semi-domestication, proto-domestication, surdomestication...), la multiplicité des pratiques correspondantes (« entre animaux commensaux et animaux familiers, domestiques et domestiqués, apprivoisés, domptés, dressés, captifs, confinés, élevés, acclimatés, etc.), mais aussi la variété des conduites animales elles-mêmes (quand les animaux sont volontairement laissés dans un état de « semi-sauvagerie », ou quand ils retournent à « l'état sauvage » dès que la pression de l'homme se relâche...), rendaient malaisées des catégorisations univoques que contredisent chaque fois maintes exceptions. Ce qui à l'occasion ne va pas sans poser problème dans l'arbitrage de certains litiges juridiques :

« Les juristes, dont la réputation de ne rien laisser au hasard n'est plus à faire, ont eu plus d'une fois à affronter, avec des succès divers, le problème de la définition de la domestication, ainsi qu'en témoignent les anecdotes suivantes, choisies parmi bien d'autres : La loi Grammont (2 juillet 1850) stipule que “Seront punis d'une amende de cinq à quinze francs et pourront l'être d'un à cinq jours de prison ceux qui auront exercé publiquement et abusivement de mauvais traitements envers les animaux domestiques” ; quelques années plus tard, dans un procès dont l'enjeu était l'introduction des corridas dans d'autres départements que ceux du sud de la France où elle était traditionnelle, la Cour de cassation eut à examiner la question de savoir si le taureau de combat, élevé uniquement pour affronter le matador, est un animal domestique : oui, a estimé l'arrêt du 15 février 1895, puisqu'“il subit la domination de l'homme, est sélectionné par lui, est élevé dans des pâturages et qu'il reçoit sa nourriture de lui” (Perrin 1985). Ou encore : un agriculteur irascible, piqué par les abeilles d'un voisin, porte plainte ; le tribunal doit statuer sur la domestication des abeilles afin de déterminer si c'est bien pour “divagation d'animaux domestiques” que l'apiculteur doit être poursuivi (G. Thomas 1985 : 123)... Signalons cependant qu'en règle générale, pour le droit français, sont réputés domestiques les animaux qui ont un maître (Planiel 1928 : 713), dont ils sont des biens meubles, attachés à un immeuble : exploitation agricole, étang, forêt, ruche, colombier (ibid. : 723) ; et l'animal qui change naturellement de lieu change aussi de propriétaire, soit immédiatement (pigeons, lapins, abeilles), soit après un délai variable selon les espèces (ibid. : 910-911) » (Digard, 1988, p. 33).

¹ Jean-Pierre Digard, « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », *L'Homme*, t. XXVIII, n°108 : *Les Animaux : domestication et représentation*, 1988, p. 31

2) Interrompons cette digression provoquée par la formulation de David Theo Goldberg pour nous tourner vers une autre, de Hage lui-même cette fois, qui nous déporte sur une autre ligne de questionnement :

« les animaux (et parfois les plantes), tels que classifiés et imaginés dans le processus de domestication de la nature, sont depuis longtemps une source de métaphores décrivant les peuples subjugués et infériorisés [...]. Les personnes qui cherchent à dominer racialement ou sexuellement intègrent des catégories animales dans leurs techniques de domination » (Hage, 2017, p. 19, 27).

Passons sur la question des métaphores végétales, – moins prisées peut-être par les classifications racistes que les métaphores animales, elles n'en furent pas moins appliquées abondamment aux « indigènes » d'Amérique du Sud². Laissons également de côté pour l'instant la question de la place des identifications animales dans la domination sexuelle (il en sera question d'ici quelques semaines), pour nous interroger un moment sur la portée de la précision qu'introduit ici Hage en mentionnant « le processus de la domestication de la nature ». Si les techniques de domination raciste intègrent des catégories animales, suggère-t-il, ces catégories racialisées ne viennent pas de nulle part : elles seraient principalement extraites d'opérations classificatoires et imaginaires suscitées par les pratiques domesticatrices exercées sur les non-humains « naturels ». Paraît alors revenir par la bande la « différenciation analytique générale » qu'il s'agissait de suspendre méthodologiquement, « entre les relations humains-nature et les relations interhumaines ». En effet, il faut bien reconnaître une autonomie au moins relative (sinon une antériorité chronologique) au « processus de domestication de la nature » pour en faire une matrice de schèmes relationnels *transférables* aux rapports de domination raciale³. D'un autre côté, cette formulation donne une bonne illustration de *l'agglutination de la question de la domestication et de celle de la domination*, dont la fusion fournit le ressort rhétorique et argumentatif principal du livre de Ghassan Hage. Seulement elle laisse ouverte plusieurs manières de l'articuler, selon qu'on accentue la *discontinuité* entre l'ordre des relations humains-nature (conformées par des rapports de domestication) et l'ordre des relations interhumaines (configurées par des rapports de domination), ou selon qu'on tend au contraire à les situer dans la *continuité* l'un de l'autre :

a) Un accent mis sur la discontinuité des deux registres relationnels prescrirait de penser leur rapport sous la forme d'une *analogie* : la domestication est aux êtres « naturels » ce que la domination est aux êtres racisés :

² Voir Eduardo Viveiros de Castro, *L'Inconstance de l'âme sauvage*, Labor & Fides, 2020, chap. 1.

³ Hage s'en défendra cependant, dans le dernier chapitre, au moment d'éclaircir son concept paradigmatique de « domestication généralisée », sans lever toutefois la difficulté : « Je n'ai pas l'intention de donner la primauté à la domestication de la nature, et particulièrement des animaux, comme étant la forme de domestication la plus "fondamentale" ou "véritable", à laquelle les autres ressembleraient, ou pas. Jean-Pierre Digard remarque, dans *L'Homme et les animaux domestiques* [Paris, Fayard, 1990], qu'il n'y a rien dans le concept de "domestication" qui le lie nécessairement aux pratiques de domination du monde naturel. Il nous rappelle que "l'adjectif domestique appliqué aux animaux [...] n'apparaît qu'au XIV^e siècle". Néanmoins, la domestication de la nature a été et demeure le cas qui a servi à aborder et détailler un tel mode d'existence de manière explicite. Ainsi, des références à la manière dont elle a été conçue nous aident à comprendre le concept plus général qui nous sert d'objectif. Si la domestication généralisée ne concerne pas seulement la domestication de telle ou telle espèce, mais la domestication d'un environnement tout entier, il reste que ce qui vaut pour la logique de domestication en lien avec une espèce vaut tout autant pour celle en lien avec l'environnement dans son intégralité » (Hage, 2017, p. 80, trad. modifiée).

$$\frac{\text{Domestication}}{\text{Nature}} = \frac{\text{Domination}}{\text{Race}}$$

b) L'accent mis sur la continuité des deux ordres de relation tendrait au contraire à relire cette équation comme la formule d'une *double identification* : la domestication (dans les relations humains-nature) *est déjà* une pratique de domination (*de* la nature) ; la domination (dans les relations interhumaines) *est encore* de la domestication (des êtres racialement infériorisés) :

$$\text{Domestication} = \text{Domination de la nature} \approx \text{Domestication des humains} = \text{Domination}$$

c) Mais il faut faire un pas de plus : ce schéma de double identification restitue lui-même une nouvelle analogie (qui est une transformation croisée de la précédente) : la domestication est à la race ce que la domination est à la nature, ou autrement dit : la race est objectivée par les pratiques domesticatrices qui la racialisent *comme* la nature est objectivée par les pratiques de domination qui la naturalisent :

$$\frac{\text{Domestication}}{\text{Race}} = \frac{\text{Domination}}{\text{Nature}}$$

d) Ce que fait apparaître cependant ce schéma de transformation d'inspiration structurale, c'est une dissymétrie qui contrarie la tentation d'établir entre la « formule de la domestication » (comme domination de la nature) et la « formule de la domination » (comme domestication d'humains) une réversibilité stricte. En effet, si la domination raciste trouve dans la domestication animale une matrice technologique et symbolique d'animalisation de l'autre, qui le naturalise en le déshumanisant (ce qui confirmerait le fait que le racisme est une matrice de la construction et de l'objectivation modernes de quelque chose comme « la nature »), l'inverse n'est pas si clair, du moins si l'on accorde qu'en domestiquant la nature, les pratiques de domestication aussi bien la « dénaturent », au moins relativement, en l'intégrant dans un univers anthropisé. Une relecture des *Manuscrits de 1844* de Marx serait tentante, du point de vue d'une telle dialectique de la domestication. Admettons simplement pour l'instant que la domestication animale ne prépare pas simplement une opération d'animalisation instrumentalisable dans des rapports sociaux de pouvoir et de domination ; elle la rend ambivalente, et potentiellement contradictoire, en la rendant lisible à double sens. En un sens, la domestication est un générateur privilégié de catégories classificatoires et imaginaires pour déshumaniser les peuples infériorisés en les animalisant. Dans l'autre sens cependant, la domestication consiste à faire entrer l'animal dans l'univers familier ou même « familialisé » de la *domus*, et cela tend, suivant des modalités et à des degrés certes très variables, à l'humaniser, en insérant les animaux domestiqués dans la continuité des relations affectives et pratiques préconisées entre humains : relations par exemple d'attention, de nourrissage, de soin, de protection (conduites particulièrement requises, notons-le en passant, à l'égard des enfants, ce qui orienterait le questionnement vers les circulations analogiques et les transferts pratiques entre domestication animale et élevage de la progéniture humaine : affaire à suivre...⁴). La

⁴ Voir le passage du célèbre article de Marcel Mauss « Les techniques du corps » (1936) cité par Ghassan Hage à la toute fin du chapitre 3 (pp. 98-99) : « Les techniques du corps peuvent se classer par rapport à leur rendement, par rapport aux résultats de dressage. Le dressage, comme le montage d'une machine, est la recherche, l'acquisition d'un rendement. Ici c'est un rendement humain. [...] Ces procédés que nous appliquons aux animaux, les hommes

personnification des animaux de compagnie pousse cette tendance à l'extrême (nous en rencontrerons ultérieurement des formules exemplaires en nous penchant sur les pratiques d'*apprivoisement* dans maints collectifs des Basses terres amazoniennes). Mais d'autres institutions, pourtant diamétralement opposées à celle de l'animal de compagnie semble-t-il, suggèrent cette même tendance d'une façon tout aussi symptomatique : on a souvent remarqué par exemple que les *institutions sacrificielles* s'épanouissaient essentiellement dans des cultures à forte domestication animale, soit que l'animal sacrifié actualise un mode de communication ou d'échange entre les hommes et les dieux, soit qu'il fonctionne directement comme un substitut « symbolique » d'un humain que l'on répugne à mettre lui-même à mort.

Par un autre biais, Ghassan Hage évoquera lui-même, dans le dernier chapitre de son livre, cette dissymétrie qui paraît ainsi s'introduire entre les notions de domestication et domination au moment même où l'on cherche à les placer l'une et l'autre dans le continuum d'une même technologie de pouvoir. L'ambivalence que recèle le schéma de la domestication est alors souligné au moment d'examiner un contraste souvent établi entre la domestication conçue comme une « relation symbiotique » et de « bénéfique mutuel » entre le domestiquant et le domestiqué, et les cultures cynégétiques valorisant une relation radicalement asymétrique du type prédateur/proie. Tout en soulignant la portée hautement idéologique de cette idée de « bénéfique mutuel » (l'esclavagisme s'en est souvent justifié – c'est déjà le cas chez Aristote, *Les Politiques*, I, chap. 5-10), Hage explique qu'on aurait cependant tort d'y voir seulement « une sorte de mystification de la vérité dont le but serait de “masquer” la relation de pouvoir sur laquelle se fonde la domestication » :

« Alors qu'il y a clairement un élément de vérité dans tout cela, c'est un fait d'expérience que certaines relations, bien que fondées sur la domination et l'exploitation, sont néanmoins ressenties comme “mutuellement bénéfiques”. Vivre la domestication comme relevant d'un bénéfice commun ne l'empêche pas d'être une relation de pouvoir, fondée structurellement sur les pratiques initiales de capture et d'apprivoisement qui en sont à l'origine. Voir le “bénéfice mutuel” avec un œil marxiste, comme une sorte de brouillard masquant une “réalité” vraie, finit par cacher ce qui est une réalité cruciale de la domestication : c'est une relation de domination qui veut être vécue comme une relation de non-domination. Son apparence ne cache pas son essence, mais fait partie de son essence. » (Hage, 2017, p. 83).

Sans doute faudrait-il s'entendre sur ce qu'est censé (ne pas) voir « l'œil marxiste » évoqué ici, et se demander si le couple essence/apparence est réellement plus adéquat qu'une notion standard d'idéologie comme « mystification ». En un sens Ghassan Hage retrouve, à propos du type de *dépendance réciproque* que le rapport de domestication instaure entre ses termes, un problème proche de celui soulevé par Judith Butler dans *La Vie psychique du pouvoir* (via une relecture de la dialectique hégélienne de la maîtrise et de la servitude, mais aussi une discussion de la reconstruction althussérienne du concept d'idéologie), en termes d'« attachement passionné au pouvoir », qui n'a rien à voir avec une « servitude volontaire », parce que Butler entend par là des attachements primordiaux qui ne dépendent pas d'une « volonté » comme faculté présumée, mais dont dépend au contraire l'instauration même d'une subjectivité dans sa dépendance constitutive à l'autre. Le problème serait alors de savoir jusqu'à quel point notre conception de la dépendance (ou

se les sont volontairement appliqués à eux-mêmes et à leurs enfants. Ceux-ci sont probablement les premiers êtres qui aient été ainsi dressés, avant tous les animaux, qu'il fallut d'abord apprivoiser » (Marcel Mauss, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, n° 3-4, mars-avril 1936, pp. 77-78).

de la relationalité qui nous attache aux autres sous les deux faces réversibles de l'assujettissement *et* de solidarité, de la sujétion à l'autre *et* de l'« encapacitation » par l'autre), est elle-même dépendante d'une préconfiguration plus fondamentale de la relationalité, dont le schématisme de base se trouverait précisément dans la domestication (ou de façon plus complexe, dans la série capture–apprivoisement–domestication).

c) Prendre au sérieux les métaphores animalières dans les discours racistes

Interrompons pour l'instant cet enchevêtrement de problèmes, pour revenir aux réquisits de méthode que Ghassan Hage attache à sa question de départ : comment fonctionne une métaphore animale dans l'énonciation raciste, et qu'est-ce que ce travail de la métaphore peut nous apprendre, aujourd'hui, sur l'entrelacement de la crise écologique et d'une crise raciale (ou d'une crise du racisme comme mode de gouvernement) ? Nous approchons là de l'un des aspects les plus originaux de l'enquête de Hage : prendre la métaphore comme fil conducteur. Ou en guise de mot d'ordre méthodologique : prenons très au sérieux les métaphores racistes.

Que veut dire prendre au sérieux les métaphores animalières dont use et abuse le racisme dans son discours comme dans son iconographie et plus généralement dans son imaginaire du pouvoir, de l'inégalité et de la domination ? Cela veut dire pour Hage, semble-t-il, trois choses :

1) Cela impose tout d'abord ne pas mesurer les effets de sens de ces métaphores à l'aune des critères intellectualistes auxquels l'antiracisme académique est enclin à se fier trop exclusivement, ce qui ne peut guère conduire qu'à objecter que ces métaphores reposent sur des classifications incohérentes et des identifications absurdes. Cette démarche peut sans doute permettre de montrer que les métaphores racistes sont « fausses » ; le problème est qu'une métaphore comme telle n'est ni vraie ni fausse, et que cela ne l'empêche nullement d'être efficiente, comprise par ceux qui l'utilisent et, souvent, par ceux qui la reçoivent – ce pour quoi elle est blessante même lorsqu'on en refuse intellectuellement les assertions (non décidément je ne suis pas un singe) ou les présupposés (je ne pense pas du reste que les singes soient inférieurs aux humains). Ce qui frappe dans les métaphores racistes, ce n'est pas tant leur fausseté ou leur absurdité que leur étonnante plasticité, qui leur permet de se nourrir de toutes sortes de catégorisations préexistantes pour les mettre en jeu sur son mode propre. Et de fait, rappelle Hage, le racisme a témoigné historiquement d'une inventivité que l'antiracisme savant a toujours été en mal d'anticiper et a fortiori de contrer sur son propre terrain :

« [Le racisme] s'est transformé, et a démontré sa capacité à viser des groupes très différents, parfois en même temps : noirs, asiatiques, arabes, juifs, roms et musulmans. Il a été sollicité dans le cadre de techniques de ségrégation, d'intégration conditionnelle et, de manière plus dramatique, d'extermination. Il a bâti efficacement son objet, réussissant à s'adapter aux modes dominants de classification en vigueur, qu'ils soient phénotypique, biologique, culturel ou un mélange de ceux-là ou d'autres. En comparaison, l'antiracisme académique s'est comme fossilisé dans ses concepts, essayant en permanence de rattraper le mode de classification flexible des racistes » (Hage, 2017, p. 17).

D'une telle plasticité, le racisme islamophobe témoigne pour Hage exemplairement : « les classifications islamophobes vagues varient constamment entre l'Arabe, le musulman et l'« islam », entre phénotypes raciaux, stéréotypes ethniques et généralisations religieuses. Autrement dit, le sujet racialisant ne sait pas quand l'Arabe

commence et quand le musulman se termine, quand ils se séparent et quand ils fusionnent... » (Hage, 2017, p. 18).

2) Dès lors, prendre au sérieux les métaphores racistes, c'est comprendre leur « vague » ou leur approximation de façon non privative ou non déficitaire, mais au contraire comme une composante à part entière, et une condition essentielle même, de leur efficacité. Hage le souligne à deux niveaux ostensiblement contrastés : leur efficacité à l'échelle la plus globale, et à l'échelle la plus locale de l'expérience individuelle. Si la question de l'islamophobie doit retenir particulièrement notre attention, explique-t-il dans l'introduction, c'est parce qu'« au moins depuis le début du siècle, les pratiques et les opinions anti-musulmans se sont avérées l'une des formes dominantes de racisme de notre époque. L'image de l'« autre musulman » s'est mondialisée. Et comme toute forme de mondialisation culturelle, celle-ci implique des processus contradictoires d'homogénéisation et de différenciation. Ainsi, alors qu'un « islam » abstrait et des « musulmans » au pluriel indifférencié s'homogénéisaient pour former une altérité menaçant à l'échelle globale, les catégories qui constituaient concrètement la menace musulmane variaient d'un pays à l'autre » (Hage, 2017, p. 15), en fonction de la part prise par chaque pays à l'histoire de l'esclavage et de la colonisation, à sa place dans l'histoire de l'impérialisme moderne puis dans les géographies postimpériales de la division internationale du travail et du capital, des rapports de forces géopolitiques et des migrations transnationales. Les métaphores islamophobes témoignent alors d'une puissance de circulation à travers des contextes géographiques, sociopolitiques et socioculturels très hétérogènes, qui en même temps globalise une figure de « l'autre musulman » qui est une figure du musulman comme Autre global.

Mais à l'autre extrémité, le caractère vague qu'imprime à la pensée et à l'énonciation racistes leur usage des tropes métaphoriques « transmet quelque chose d'important quant à la nature imaginaire de l'expérience même » (Hage, 2017, p. 18) :

« Face à l'espace métaphorique dans lequel les racistes voient les Noirs comme des singes, les juifs comme des serpents ou les musulmans comme des cafards ou des loups – métaphores de classification qui fluctuent selon l'époque et le lieu – [...] plutôt que de remettre en question [la] prétention à la vérité [de ces métaphores], il faut poser des questions plus importantes, telles que : “Qu'est-ce que l'imaginaire de l'autre juif ou de l'autre musulman en tant que chien, serpent, hyène ou loup nous révèle sur les racistes eux-mêmes, sur leur sentiment de puissance, ou sur leurs dispositions pratiques envers l'autre ?” » (Hage, 2017, p. 19).

Notons en passant que, parmi ces métaphores animales, les animaux domestiques n'ont à l'évidence aucun privilège ; mais laissons ce point en réserve pour l'instant. Ce sur quoi Hage veut attirer l'attention ici, c'est surtout le fait que les métaphores animalières racistes, et les catégories animales racialisées qu'elles mettent en jeu, sont opérantes essentiellement en tant qu'« orientation pratique quotidienne envers autrui » : elles délivrent sous une forme particulièrement condensées une sorte de « manuel d'instructions pratiques complètes ». Autrement dit, les métaphores racistes ne sont pas simplement des énoncés pseudo-définitionnels infondés et injurieux, ce sont des *schèmes d'action* ; leur valeur n'est pas cognitive mais performative. Hage l'explique assez didactiquement en remarquant que s'il est exact d'associer le racisme à une attitude d'infériorisation de l'autre, l'idée d'infériorité en soi ne suffit pas à prescrire une orientation pratique, et l'inférieur peut susciter aussi bien de la crainte que de la fascination, voire de l'admiration ou de l'attendrissement (Hage prend l'exemple d'un bébé) :

« sans savoir quel imaginaire s’articule avec la notion d’infériorité, il est difficile de connaître sa signification pratique exacte. Lorsqu’on utilise le terme de “bœuf” pour parler d’un esclave, ou “agnelle” pour parler d’une domestique, cela donne un meilleur accès à l’imaginaire racial pratique derrière ces termes. Nous apprenons, par cette “boeufisation” ou cette “agnellisation”, ce qu’il est souhaitable, possible et préférable de faire avec ces personnes. Aussi, nous savons ce qu’un raciste veut faire lorsqu’il associe un juif à un “serpent” ou à un “virus”. L’action qui en découle est plus claire que lorsqu’on déclare quelqu’un “inférieur”. La métaphore animale n’est pas qu’une “catégorie raciste d’observation”, c’est une déclaration d’intention » (Hage, 2017, p. 20).

Ces exemples appellent eux-mêmes un examen un peu plus précis : car pour qualifier performativement l’infériorisation que signifie la métaphore raciste, la catégorie animale ne peut elle-même être quelconque ; elle doit elle-même faire signe vers une appropriation symbolique et pratique de l’espèce animale correspondante dans un univers de référence où elle peut effectivement devenir métaphorisante, pour imager l’utilité qu’on en tire en l’exploitant (le bœuf, l’agnelle), le pouvoir qu’on a sur elle, ou l’état de dépendance dans laquelle elle est mise compte tenu de la maîtrise et du contrôle que l’on considère avoir sur elle. Un autre exemple évoqué brièvement dans le premier chapitre peut conduire à la même remarque : « Utiliser le terme de “singe” pour insulter quelqu’un procède de la croyance qu’un singe appartient à un ordre inférieur à celui des humains » (p. 28). Appliquant à cet exemple ce que Hage écrit lui-même plus haut, on ajoutera que cette infériorité n’est pas quelconque : le schème pratique que l’identification prescrit sera, par exemple, lancer une banane dans un stade de foot. Et en ce cas à nouveau, la catégorie simiesque mobilisée, pour prendre une efficacité performative, n’est pas quelconque non plus : pour qu’elle déclenche ce comportement, elle doit renvoyer elle-même à toute histoire matérielle de la capture d’animaux à des fins non seulement de domestication, d’élevage, d’instrumentalisation technique et de but alimentaire, mais d’*exposition* savante ou ludique, c’est-à-dire à l’histoire de cette institution occidentale majeure qu’est le *zoo* et à l’imaginaire qu’il a forgé. Bien plus, la métaphore, et la conduite du *supporter* raciste qu’elle configure et déclenche performativement, sont elles-mêmes préconfigurées historiquement par la trajectoire matérielle de cette métaphore à la fois instituante et institutionnalisée qui, entre le dernier tiers du XIXe et les premières décennies du XXe siècle, donna lieu à des « zoos humains », où les habitants des métropoles européennes venaient contempler des spécimens prélevés dans les peuplades exotiques des colonies⁵.

Nous pouvons donc préciser l’idée de Hage : ce n’est pas la métaphore animale en tant que telle qui vient spécifier l’idée raciste d’infériorité en lui conférant son schématisme pratique ; c’est le fait que l’animal « métaphorisant » l’est dans la mesure où il est lui-même déjà situé dans un univers d’orientations pratiques et praticosymboliques qui l’ont déjà capturé comme cible et objet direct d’attention ou d’intervention. (Il en ira de même, nous le verrons, pour le *loup*, motif d’allégories, de métaphores, de locutions et d’images pléthoriques depuis des siècles en Europe, mais qu’on ne peut dissocier que très relativement des conduites pratiques à l’égard des loups au fil des siècles).

Cela permet d’indiquer dès ici un point, que Hage relève seulement en passant, et qui nous intéressera à nouveau au fil du semestre :

« la mise en lumière de la métaphore animalière vise à révéler la vilenie de la relation interhumaine de domination et d’exploitation. L’analyste part du principe que la

⁵ Voir Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Eric Deroo, Sandrine Lemaire (dir.), *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, 2004.

relation interhumaine n'est pas vue sous son vrai jour, et que la comparaison avec la relation humain-animal aide à clarifier sa nature. Aussi utile soit-elle, [...] cette analogie comporte limites et problèmes. Les militants de la cause animale et les chercheurs travaillant sur les relations humain-animal ont avancé, à raison, que cet usage métaphorique des relations humain-animal afin de mettre en avant des problèmes dans les relations interhumaines pouvait être en soi une forme d'instrumentalisation, qui déprécie l'expérience vécue par les animaux en la rendant utile dans la mesure où elle nous aide à comprendre ce qui arrive aux êtres humains. [...] Observer un bœuf surexploité et dire : "Regarde, voilà ce que c'est d'être un migrant vietnamien travaillant dans un atelier clandestin", pourrait nous aider à comprendre un peu mieux ce qui arrive à des migrants dans un atelier clandestin, mais cela implique également l'instrumentalisation intellectuelle du bœuf qui révèle un certain aveuglement vis-à-vis de son expérience et de ses souffrances. De manière paradoxale, cet aveuglement intellectuel n'est pas très différent de l'aveuglement racialisé vis-à-vis de l'ouvrier de l'atelier clandestin que l'analogie essaie d'éclairer » (Hage, 2017, pp. 29-30).

Ce passage appellerait bien des commentaires. Je me limiterai pour l'instant à deux. Premièrement, en débusquant sous la liaison analogique un geste d'« *instrumentalisation* intellectuelle » qui fait payer à l'animal le prix du regard critique qui, en se portant sur les dominés humains, oblitère ce qu'endure l'être non-humain qui permet de se représenter leur condition, on voit l'idée implicite de domestication s'élargir considérablement. Cette instrumentalisation intellectuelle vient en effet se connecter à toute une série sémantique – qu'elle redouble en quelque sorte sur le plan d'un langage de dénonciation à sens unique – de l'*apprivoisement*, du *domptage*, du *dressage*, combinant l'idée de rendre docile un être, une « chose » ou une « force » (dont la « résistance » peut osciller diversement entre une physique de la matière et une intentionnalité rétive que l'on veut rendre conciliante, plus inoffensive ou « obéissante », « soumise ») et l'idée d'en modifier la disposition (là encore, interprétable en termes plus ou moins physiques ou moraux, corporels ou subjectifs) de manière à pouvoir la rendre utile et utilisable, à en tirer un usage ou un « service » dont le bénéfice, ou la nature du « rendement » dépendra du dispositif dans lequel cette « chose » ou cette « force » sera intégrée : par exemple un dispositif sociotechnique d'un procès de travail productif (animaux de trait, de portage, de transports etc.), ou encore un dispositif socioaffectif d'agrément dispensateur de distraction (zoos, cirques...), de confort ou réconfort affectif (animaux de compagnie), de dépaysement décoratif ou de rêverie exotique, ou même encore un dispositif sociosymbolique « exploitant » un animal domestiqué ou une espèce domestiquée pour produire du sens, pour « servir » à une méditation philosophique comme celle qu'inspire à Derrida la rencontre de son chat⁶, pour fabriquer des analogies ou des identifications métaphoriques injurieuses (« sale chien ! ») ou aussi bien pour retourner ces analogies en instrument d'analyse critique, ou pour faire un cours universitaire sur le fonctionnement de ce retournement (comme nous maintenant).

On peut également – deuxième remarque – considérer le problème d'un autre point de vue : non plus celui d'un élargissement de la domination-domestication animale à nos procédures intellectuelles et nos analogies critiques, mais au contraire celui d'une définition très restreinte et précise de ce qu'est une métaphore. Ce passage semble en effet suggérer un lien *interne* entre un certain type de métaphores (métamorphoses animales) et domestication : non pas seulement au sens où les métaphores animales privilégieraient la représentation d'animaux domestiques (ce n'est manifestement pas le cas, on trouvait

⁶ Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006 ; voir la critique que lui a adressé Donna Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, 2008.

d'innombrables contre-exemples), mais au sens où la métaphore serait l'analogie (mais est-ce seulement une « analogie » ?), sur le plan de la représentation et de la pratique langagières, d'une pratique de domestication sur le plan de la technique et de la pratique sociales. Ou encore : la métaphore serait la *domestication poursuivie par d'autres moyens*, sur le plan des pratiques du sens. C'est une idée que nous pourrions approfondir chez Gilles Deleuze et Félix Guattari ; elle est en effet au cœur de la réflexion qui les conduit, de leur livre de 1975 *Kafka pour une littérature mineure* à leur livre de 1980 *Mille plateaux*⁷, à élaborer un concept de « devenir-animal », au moyen duquel penser précisément un rapport à la fois non-métaphorique et non-domestique à un animal (qu'il soit lui-même domestiqué ou non), ou plus encore à une *multiplicité animale* (la question de l'individuation et de la multiplicité, ou de la meute (on retrouve le loup⁸), étant justement au cœur de cette théorie du devenir-animal).

3) Cela étant dit, Hage ne récuse pas du tout l'intérêt que présentent les analogies entre des rapports de pouvoir ou de domination vis-à-vis de classes d'humain diversement catégorisés et vis-à-vis d'animaux diversement classifiés. Le problème est plutôt de savoir comment travailler avec ces analogies, et quelles questions elles permettent d'affronter. Sur ce point Ghassan Hage se réclame du travail de la philosophe écoféministe australienne Val Plumwood qui, dans son ouvrage *Feminism and the Mastery of Nature* (Routledge, 1993), avait suggéré que ces analogies objectives, si elles ne suffisaient pas à établir des relations causales et directes entre ces différents types de rapport de pouvoir, suggéraient pourtant davantage que des rapports purement extrinsèques et contingents de ressemblance ou de similitude, et pouvaient orienter l'enquête vers une interrogation sur l'unité d'une « logique de la domination » qui opérerait, sous des modulations variables, dans des registres relationnels divers. Plumwood soutenait donc une hypothèse forte concernant

« la manière dont différents types de domination servent de modèle, de soutien et de renforcement l'un à l'autre, et dont une même structure conceptuelle de domination réapparaît dans des groupes infériorisés très différents : les femmes, la nature, les “peuples primitifs”, les esclaves, les animaux, les travailleurs manuels, les “sauvages”, les personnes de couleur – tous censément “plus proches des animaux” » (Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, NY, Routledge, 1993, p. 29 ; cité in Hage, 2017, p. 30).

Ne nous cachons pas les difficultés importantes que soulève cette hypothèse d'une seule et « même structure conceptuelle de domination » qui pourrait être dégagée de l'analogie entre les différents types de rapports de pouvoir (suivant un procédé au demeurant très classique, particulièrement actif dans la théologie médiévale, et dont les racines plongent dans la philosophie aristotélicienne). L'une de ces difficultés est que, dès qu'on s'attache à historiciser ces rapports de domination, donc à historiciser les synthèses dans lesquelles ils viennent s'articuler, se renforcer et se transformer les uns les autres, il devient très périlleux de stabiliser l'idée d'une seule et même structure de domination transcendante et transhistorique. Et à dire vrai Hage n'échappe pas dans son livre à la difficulté qui guette toute entreprise du même genre, cherchant à rapporter une pluralité de phénomènes ou de logiques sociales à l'unité d'une structure fondamentale. De fait, dans la suite du livre, il ne pourra circonscrire cette structure fondamentale supposée une et simple qu'en empruntant successivement *différents* biais, mobilisant plusieurs séquences

⁷ Voir en particulier, respectivement, dans le chapitre 4 de *Kafka* (Paris, Minuit, 1975) les pages 63-68 sur les nouvelles de Kafka et le rôle de leurs composantes animalières ; et dans le *Mille plateaux* (Paris, Minuit, 1980) le plateau 10 « Devenir-animal, devenir-intense, devenir-imperceptible ».

⁸ Voir Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, plateau « Un ou plusieurs loups ».

historiques différents, et qualifiant cette structure de *différentes* façons : « structure coloniale et raciale fondamentale » (p. 31) ; structure de l'exploitation et de l'accumulation capitalistes (chap. 2), qui s'intrique étroitement à la précédente, mais non sans faire apparaître une diversité de temporalités et de dynamiques de pouvoir hétérogènes *au sein même* de la structure coloniale comme au sein même de la structure de l'accumulation capitaliste ; enfin structure « anthropologique », ou mode d'être au monde et d'habiter le monde, dont la description finale (chap. 3) ouvrira une temporalité plus large encore que celle des cinq ou six siècles de la modernité capitaliste et coloniale européocentrique.

Reste que tout l'intérêt de la démarche de Hage est que, pour lui, tenter malgré tout de dégager une telle structure de pouvoir fondamentale n'implique nullement d'occulter le travail des métaphores animalières racistes, mais au contraire de les examiner pour elles-mêmes à fond, dans leur contenu même. Ce qui précède fait suffisamment voir que le caractère vague, intellectuellement instable, taxinomiquement « plastique » des catégorisations animales racialisées, n'implique aucunement que ces métaphores soient quelconques et interchangeable. Elles sont au contraire toujours déterminées, et signalent d'une façon chaque fois spécifique une certaine mise en forme fantasmatique de l'altérité, qui puise elle-même dans des répertoires de représentations souvent composites, toujours sédimentés historiquement et diversement matérialisés dans des pratiques et des institutions. Il y va chaque fois, selon Hage, d'une certaine mise en forme fantasmatique de la *viabilité*, une certaine façon de scénariser consciemment et inconsciemment les conditions normatives auxquelles notre existence nous apparaît moralement tolérable, intellectuellement supportable, matériellement pérennisable et existentiellement valorisable : « comment met-on en scène la viabilité de sa vie, de manière islamophobe ? Autrement dit, comment font certains sujets pour en venir à penser qu'en agissant de manière islamophobe, ils protègent ce qui fait que leur vie vaut la peine d'être vécue ? » (p. 22).

Telle est au fond la fonction de la métaphore animalière comme fil conducteur : elle peut servir d'analyseur d'un tel fantasme de viabilité adossé à un certain imaginaire du pouvoir ; elle peut fonctionner comme un instrument de décryptage de la façon dont un mode de « gouvernementalité » se perçoit lui-même (ou se donne à se représenter sa rationalité) en même temps qu'il configure son champ d'exercice et ses finalités. De là l'importance de prêter grande attention aux animaux que la métaphorique raciste privilégie, aux différences entre les métaphores animalières employées pour raciser et catégoriser distinctement différentes altérités, aux déplacements qui font passer historiquement de telle métaphore à telle autre pour la même « catégorie » d'autres. Et c'est en adoptant cette perspective que Ghassan Hage est conduit à examiner deux métaphores prédominantes dans la fabrication raciste contemporaine du « musulman », celle du cafard et celle du loup, dont il conviendra alors d'interroger les valences respectives dans l'imaginaire (du pouvoir) raciste contemporain, mais aussi les enchevêtrements, et le déplacement tendanciel de la première vers la seconde.

FÉMINISME ET ÉCOFÉMINISME

Par Val PLUMWOOD

Chapitre 1 de *Feminism and the mastery of nature*, Londres/New York, Routledge, 1993. Traduit de l'anglais par Tiffany Matela, Loïse Tachon et Samia Bouchemal

INTRODUCTION

« En quoi consiste la prééminence de l'homme sur les animaux ? la réponse est aussi claire que deux et deux font quatre, dans la Raison. [...] Dans quel but a-t-il été pourvu de passions ? Pour que l'homme, en luttant contre elles, puisse atteindre un degré de connaissance refusé aux brutes [...]. En conséquence, la perfection de notre nature et l'aptitude à être heureux, doit s'estimer par le degré de raison, de vertu et de connaissance, qui distingue l'individu [...]. Et de cela que la connaissance et la vertu découlent naturellement de l'exercice de la raison [...].⁹ »

Que l'inclusion des femmes dans la sphère de la nature a été un outil majeur de leur oppression émerge clairement d'un coup d'œil à des sources dites traditionnelles: « La femme est un animal violent et incontrôlé » (Cato 1989 : 193) ; « Une femme est un animal mais pas un animal du plus grand ordre » (Bruke 1989 : 187) ; « Je ne peux vous [les femmes] concevoir comme des créatures humaines, mais comme une sorte d'espèce à peine au-dessus des singes » (Swift 1989 : 191) ; « Bien que l'homme règne dans les domaines de la science et de l'art, la glorieuse sphère des femmes est le cœur » (Moore 1989 : 166) ; « Les femmes représentent les intérêts de la famille et de la vie sexuelle ; la civilisation est de plus en plus de l'ordre des hommes/appartient de plus en plus aux affaires des hommes » (Freud 1989 : 80) ; « Les femmes sont certainement capables d'apprendre, mais elles ne sont pas faites pour des formes élevées de sciences, comme la philosophie et certains types d'activités artistiques ; celles-ci requièrent l'ingrédient universel » (Hegel 1989 : 62) ; « La femme, un objet nécessaire dont on a besoin pour garantir la préservation de l'espèce et pour fournir à manger et à boire. » (Aquinas 1989 :183). Le féminin comme étant « proche de la nature » n'a jamais vraiment été un compliment.

Il y a, néanmoins, de nombreux pièges pour les féministes souhaitant s'extraire de cette problématique. La rationalité et la nature se sont confondues dans une multitude de significations ; dans la plupart desquels la raison est systématiquement opposée à la nature d'une ou plusieurs façons. La nature, comprise comme exclusion et dévaluation par rapport à la raison, inclue les émotions, le corps, les passions, l'animalité, ce qui est primitif ou non civilisé, le monde non-humain, la matière, la physicalité et l'expérience des sens, ainsi que la sphère de l'irrationnalité, de la foi et de la folie. En clair, la nature inclue tout ce que la raison exclue. Il est important de noter ce point parce que certaines écoféministes ont soutenu l'association entre femmes et nature sans faire l'examen critique de celle-ci, et de comment cette association est produite par l'exclusion. D'un autre côté, certaines féministes égalitaristes, ont également soutenu aveuglément l'élévation des femmes depuis la sphère de la nature dans la sphère de la culture ou de la raison, sans remarquer en quoi cela était problématique, le concept de nature opposé à celui de raison définie par tant d'exclusions. Dans ce chapitre, afin d'échapper à la traditionnelle analogie entre femme et nature – et ce qu'elle implique pour les

⁹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, "The Rights and Involved Duties of Mankind Considered", 1792.

féministes, j'irais vers une position qui n'accepte ni le fait que les femmes soient exclues de la rationalité ni la construction posant la nature comme inférieure¹⁰.

L'ANALOGIE FEMMES/NATURE – DÉPASSÉE ET OPPRESSIVE ?

Une analogie ancienne et dominante, présentant l'homme comme fruit de la culture et la femme comme fruit de la nature a été recouverte par d'autres perspectives plus récentes et antagoniques, dans lesquelles l'immuable essence « masculine » (« la virilité ») est liée à une nature « sauvage », violente, compétitive et sexuelle (voir les idées du Victorianisme, Darwinisme et des vues récentes en sociobiologie) et non plus liée à une nature nourricière et reproductrice, tandis que l'essence « féminine » est perçue au contraire comme insipide, domestique, asexuelle et civilisatrice¹¹. Comme Lloyd (1984) l'a remarqué, la position construite sur cette analogie dominante a complexifié le rapport aux femmes et à la nature. Aussi, comme le souligne Merchant (1981), ça n'a pas toujours été non plus uniquement négatif. Cette analogie a parfois été utilisée pour fournir une assertion limitée, à la fois des femmes et de la nature, comme par exemple, dans la tradition romantique (Rutether 1975:193)¹². Mais ces deux analogies, la traditionnelle associant les hommes à la raison et les femmes à la nature, la plus récente et conflictuelle présentant l'homme comme robuste et sauvage, et la femme comme dressée et domestique, ont toutes deux permis d'asseoir le pouvoir masculin.

Ce n'est en rien surprenant que nombre de féministes regardent avec suspicion l'opinion partagée par un nombre croissant de femmes se décrivant comme « écoféministes » : on peut sûrement dire quelque chose *en faveur* de la connexion des femmes avec la nature. Cette idée en particulier, d'une connexion femme/nature, paraît pour beaucoup régressive et insultante, invoquant des images de femmes comme terres-mères, passives, animaux de reproduction, comme des vaches satisfaites plongées dans le corps et comme une expérience ne reflétant pas la vie. Ainsi, il est aussi tentant que commun pour des féministes de voir l'analogie traditionnelle femme/nature comme un instrument d'oppression, une relique patriarcale qui devrait désormais dépérir et être uniquement employée pour montrer les racines de ces traditions oppressantes (Echols 1989:288)¹³. Mais il y a des raisons qui expliquent que cette idée soit si partagée, l'approche du problème par le « sens-commun » laisse à désirer, pourquoi cette analogie femme/nature ne peut-elle être pas simplement mise de côté, mais doit rester un problème central pour les féministes. Cette analogie constitue encore à ce jour la dynamique des traitements à l'encontre des femmes et de la nature dans la société contemporaine. Comme

¹⁰ On trouve maintenant une littérature exhaustive à propos du contraste entre la sphère de la rationalité masculine dans la vie publique, la production, la vie culturelle et sociale et la justice rationnelle ; et la sphère féminine du privé, de la vie domestique et reproductrice, cette dernière représentant la nécessité, l'immersion dans la vie, le naturel et l'individuel, l'ancien, le social et culturel, l'aire où la liberté humaine et le contrôle sont exercés sur les affaires et sur la nature par la science et dans un problème actif contre la nature et les circonstances (De Beauvoir 1965 ; Lloyd 1984 ; McMillan 1982).

¹¹ Comme le souligne Lynne Segal (1987:7). Cette perspective moderne est répandue dans les écrits de penseurs tels que D.H. Lawrence, Norman Mailer et Henry Miller. Les bourgeois victoriens, ont séparé nature féminine et sexualité, dans la mesure où la sexualité a été de plus en plus vue comme un domaine de contrôle et de domination. Certaines de ces idées ont éventuellement contribué au renversement d'une analogie datée, associant la femme au corps et à un appétit sexuel débordant. Puisque la sexualité est devenue avec l'apparition des temps modernes un témoin de statut social et comme véhiculant une idée de puissance, au lieu de faiblesse comme elle a pu l'être dans le passé – les hommes se la sont donc appropriée.

¹² Comme le pointe Rosemary Radford Ruether (1975), la tradition romantique devrait être vue principalement comme une contre-tradition, si ce n'est une inadéquate.

¹³ Janet Biehl voit également l'hypothétique origine patriarcale de l'analogie femmes/nature comme une raison de son abandon (Biehl 1991:13). Biehl ignore non seulement la variété des réponses possibles à cette analogie mais également la façon dont elles correspondent à des positions féministes sur l'humanité et l'égalité.

je le montrerais, il est périlleux pour le féminisme d'ignorer ce problème parce qu'il a une importance considérable sur le moule de l'humanité dans lequel les femmes doivent rentrer et dans lequel elles doivent réclamer l'égalité. Et j'expliquerais dans ce chapitre, en quoi les femmes et la nature ont été jetées dans une alliance qui reste à analyser. Cette analyse fonde la base pour un féminisme critique et écologique dans lequel les femmes se positionnent consciemment elles-mêmes *avec* la nature.

L'infériorisation des qualités humaines et des aspects de la vie associés à la nécessité, la nature et les femmes – de la nature-comme-corps, de la nature-comme-passion ou -émotion, la nature en tant que présymbolique, de la nature-primitive, de la nature-animale et de la nature-comme-féminin – contribue à opérer un désavantage pour les femmes, pour la nature et pour la qualité de vie humaine. L'analogie entre femmes et nature et leur mutuelle infériorisation n'est en rien une chose du passé, et continue à transmettre, par exemple, le déni des activités des femmes et en effet, le déni de toute la sphère de la reproduction¹⁴. Une des plus communes formes du déni envers les femmes et la nature est ce que j'appellerais leur *mise-en-arrière-plan*¹⁵, c'est-à-dire que leur traitement fournit le contexte d'un dominant (éducatif, forme son milieu), qui forge lui-même la sphère de ce qui est digne d'être une réussite ou ce qui marque une relation de cause à effet.

Cette *mise-en-arrière-plan* des femmes et de la nature est profondément ancrée dans la rationalité du système économique et la structure de la société contemporaine (Ekins 1986 ; Waring 1988)¹⁶. Ce qui est impliqué dans la *mise-en-arrière-plan* de la nature, c'est son traitement systématique comme puit de ressources sans fond et la dénégation de ses propres besoins. La culture occidentale dominante a systématiquement infériorisé, occulté et renié la dépendance vis-à-vis des sphères de reproduction et de subsistance¹⁷. Ce déni de dépendance est un facteur majeur dans la perpétuation de modes non-durables d'exploitation de la nature, ce qui apparaît d'ores et déjà comme une véritable menace pour le futur de la société occidentale.

La *mise-en-arrière-plan* et l'instrumentalisation de la nature et de celle des femmes se poursuit parallèlement. Pour les femmes, leur statut « d'arrière-plan » est instrumentalisé, au même titre que celui de la nature, n'a généralement pas besoin d'être explicité, pour que cela structure les rôles majeurs qu'elles jouent dans la sphère publique ou privée. Les femmes sont

¹⁴ J'utilise ici le terme « reproduction », en suivant Carolyn Merchant, pour inclure la reproduction de la nature, aussi bien que celle des humains et de la reproduction sociale. Comme l'explique Merchant (*Ecological Revolutions: Nature, Gender, and Science in New England*, 1989), si la « reproduction » fournit les conditions de mise en place de la « production », alors on doit la penser non seulement comme reproduction de la force de travail et de la société, mais aussi comme conditions de fabrication du monde naturel qui rendent la vie, la société et la production possibles.

¹⁵ **Note de traduction** : Val Plumwood utilise le terme « *backgrounding* », qui permet de véhiculer plusieurs idées. D'abord, il y a cette notion d'arrière-plan, comme une toile de fond, une terre fertile qui permet aux dominants – ici les hommes blancs notamment – de se développer, de grandir, d'asseoir au fur et à mesure leur domination. Ensuite, le terme transmet l'idée de contexte – que l'on peut dans ce texte comprendre comme le contexte de la vie humaine, comme l'origine : la reproduction. Or, Plumwood le répète à plusieurs occasions : le domaine reproductif n'est pas valorisé, il est effacé et assimilé aux devoirs des femmes, et non pas considéré comme quelque chose de difficile, mais « naturel ». Enfin, l'idée de « background » signifie le « milieu », « l'éducation ». Encore une fois, un travail antérieur qui incombe aux femmes parce qu'elles sont avant tout considérées comme mères – et non comme être humain à part entière.

¹⁶ Le prolongement de la *mise-en-arrière-plan* émerge dans les traitements de l'économie « non-officielle » comme le pense Paul Ekins (*The Living economy : a new economics in the making*, 1986).

¹⁷ Nancy Hatscock souligne à ce sujet : « Les activités les plus importantes ont constamment été tenues par les pouvoirs les considérants de faible valeur par rapport aux activités purement humaines, principalement parce qu'étant nécessaires et essentielles : rôle maternel, tâches ménagères, et jusqu'à l'éveil du capitalisme occidental, tout travail nécessaire à la subsistance. » (Hatscock, *Money, sex, and power: toward a feminist historical materialism*, 1985:244)

systématiquement *mises-en-arrière-plan* et instrumentalisées en tant que femmes au foyer, infirmières et secrétaires (Pringle 1988)¹⁸, ou encore comme consœurs ou collègues de travail.

Leur travail dans des rôles traditionnels sont aussi systématiquement omis dans le décompte du système économique (Waring 1988) et omis de considération dans la fabrication de la digne histoire de l'humanité – et chez ses conteurs. Traditionnellement, les femmes sont « l'environnement » – elles fournissent les conditions et fabriquent un environnement dans lequel les « accomplissements » masculins prennent place, mais ce qu'elles font n'est jamais considéré comme un accomplissement (Irigaray 1985a ; Le Doeuff 1977). Les femmes sont vulnérables à la mise en arrière-plan, secondées, même quand elles sortent de leur rôle habituel, comme nous le montre des champs particuliers de l'histoire, par exemple la recherche autour de l'ADN (Watson 1969). Mais les femmes sont habituellement placées dans leur rôle de mère – et le demeurent.

Divers courants de la théorie féministe s'accordent sur l'invisibilisation de la mère. Les compétences sociales, personnelles ou physiques – pourtant immensément importantes – que la mère enseigne à l'enfant dans son éducation sont à peine considérées comme un *réel* apprentissage – qui lui relève du ressort de la sphère masculine, de la rationalité et de la connaissance (Benjamin 1988 ; Jaggar 1983 : 314). La mère elle-même est placée en retrait et est définie en fonction de sa relation à son enfant ou le père de l'enfant (Irigaray 1982), tout comme la nature est définie par les humains comme « l'environnement ». De plus, l'identité humaine occidentale est définie par opposition et à travers la nature – et sa négation, par conséquent le produit maternel – typiquement l'enfant de sexe masculin – définit sa masculinité par opposition à l'existence de la mère, et plus spécifiquement ses soins, son accompagnement affectif, physique et émotionnel, excluant tout cela de sa propre constitution et le remplaçant par la domination et la réduction des autres à un statut instrumental (Chodrow 1979 ; Irigaray 1982 ; Kristeva 1987 ; Brennan 1993). Il résiste à reconnaître sa propre dépendance, mais continue à commander conceptuellement son monde à partir des termes de la sphère masculine (et véritablement *humaine*), d'activités libres se positionnant contre un milieu féminin de la nécessité.

HUMANITÉ ET EXCLUSION

L'opinion voulant que l'analogie femmes/nature devrait être simplement écartée comme une relique du passé, implique que la tâche des femmes comme des hommes est de maintenant devenir, simplement, aisément et entièrement *humains*. Mais cela considère comme aisé ce qui ne l'est pas, le concept d'humain lui-même, qui a été construit dans le cadre de l'exclusion, du déni et du dénigrement de la sphère féminine, la sphère naturelle et de toute sphère associée à la subsistance. La question de savoir ce qui est humain est en elle-même problématisée, et l'un des domaines pour lequel elle est des plus problématique est cette relation d'humain à nature, plus précisément vis-à-vis du monde non-humain.

L'environnement occidental des hypothèses prônant l'opposition humain/nature s'est constitué par un rapport de passivité à la nature dans une interdépendance *féminine*, mais étant également complété par une exclusion et une domination sur la sphère de la nature par une élite, majoritairement blanche et masculine, que je devrais nommer le modèle maître. Mais les hypothèses concernant le modèle maître ne sont pas vues comme telles car ce modèle est tenu pour acquis, comme le « *simple modèle humain* », tandis que le féminin est considéré déviant de celui-ci. Par conséquent, rien que pour rejeter l'ancienne analogie de la connexion femmes/nature, et pour ne rien lui substituer, il faut considérer tout le soutien implicite d'un modèle maître des humains, et des relations humaines à la nature, et à l'absorption féminine de

¹⁸ « Le rôle de la secrétaire est de retranscrire ce que les autres disent, pas de s'exprimer. » – Rosemary Pringle (*Secretaries Talk: Sexuality, Power, and Work*, 1988:29).

ce modèle. Ça ne cède pas la place – comme on pourrait le penser à première vue – à une position de *genre neutre* ; à moins que la question de la relation à la nature soit explicitement considérée et renégociée, les jeux sont déjà joués – et joués d’une façon déplaisante – par le modèle occidental dominant de l’humanité dans lequel les femmes doivent rentrer. C’est un modèle de domination et de transcendance de la nature, dans lequel la liberté et la vertu sont des termes construits par la notion de contrôle sur – et à distance de – la sphère de la nature, du besoin et du féminin. La critique de la domination de la nature est développée par des penseurs de l’environnement depuis ces vingt dernières années. Elle a révélé, je pense, qu’il y a d’excellentes raisons d’être critique vis-à-vis du modèle des relations humains/nature. A moins qu’il n’y ait une réévaluation critique du modèle maître dans le domaine des relations à la nature, la vieille analogie femmes/nature sera remplacée par le modèle dominant de la distance, de la transcendance et du contrôle la nature. Un examen critique de la question doit ainsi avoir une place centrale dans l’agenda féministe, si ce modèle humain hautement problématique des relations humaines à la nature ne triomphe pas par défaut. Si ce modèle pose ce qu’est être humain par l’exclusion du féminin, alors un féminisme de surface pourrait se reposer en affirmant la « pleine humanité » des femmes, sans mettre à l’épreuve ce modèle.

Il y a une autre raison pour laquelle le problème de la nature ne peut être mis à part, ou considéré hors sujet, du féminisme. Comme l’a observé Karen Warren (1987), de nombreuses formes du féminisme doivent mettre en ordre leur *propre* foyer concernant ce problème¹⁹. Les féministes ont insisté à juste titre sur le fait que les femmes ne peuvent porter la charge de la moralité écologique, surtout sous la forme de la tenue de la sphère privée et du foyer, tout en ayant aussi la charge de la majeure partie des changements requis (Ruether 1975 : 200-1 ; Instone 1991). La tentative de coincer les femmes dans le rôle des gestionnaires ayant la charge du foyer, en plus de celui d’être consommatrices, devrait être écarté parce que cela participe d’une part à concevoir le foyer comme étant uniquement à charge des femmes, d’autre part cela donne une fausse idée sur le pouvoir de la sphère domestique quant à l’arrêt de la dégradation environnementale, et car cela attire l’auto-abnégation des femmes, leur demandant de prendre la charge des maux du monde en reconnaissance de leurs obligations maternelles. Néanmoins, les femmes ne peuvent fonder leur propre liberté sur la charge du statut perpétuellement abaissé de la sphère de la nature avec laquelle elles ont été identifiées et de laquelle elles se sont récemment élevées. Les mouvements d’élévation dans les groupes humains sont souvent accompagnés de la virulente insistance que ces nouvelles recrues de la classe privilégiée sont tout à fait dissociées du groupe méprisé dont elles ont émergé – d’où le phénomène de la respectabilité de la classe moyenne basse, l’officier promu de la masse et le colonisé récemment assimilé (Memmi 1965 : 16). Les arguments pour la liberté des femmes ne peuvent être basés de façon convaincante sur une injure similaire au monde non-humain.

Mais une grande part de l’argument traditionnel a été basé de la même manière. Pour Mary Wollstonecraft, par exemple, ce qui est porteur de valeur chez l’être humain – et ce vers quoi les femmes doivent tendre et ce qui est admis – est défini par opposition à la sphère de la création brute. Dans son argument, les femmes ont la capacité de rejoindre les hommes dans la « supériorité de la création brute », l’infériorité de l’ordre naturel est tout simplement tenu pour acquis²⁰.

¹⁹ Voir la discussion de Karen Warren (1987) sur les inadéquations des formes standard du féminisme du point de vue d’un féminisme environnemental.

²⁰ Pour une discussion sur la complexité des idées de Wollstonecraft sur la raison, se référer aux travaux de Jean Grimshaw (1990) et Karen Green (1993). Wollstonecraft met justement l’accent sur l’absence de rationalité dans le monde naturel et chez les animaux, ce qui cause leur infériorité. Cependant, elle remplace la cruauté ou l’indifférence du patriarcat par un matriarcat bienfaisant dans lequel la « gentillesse » démontre une humanité supérieure. Ainsi elle écrit : « Les enfants demandent avec impatience de quelle manière doivent-ils se comporter pour prouver qu’ils sont supérieurs aux animaux ? La réponse est brève – avoir un cœur tendre ; et laisser ton don

LA MASCULINITÉ DU MODÈLE DOMINANT

Plusieurs critiques s'accordent sur la nécessité, d'une part, d'une reconsidération du modèle dans lequel le féminin se définit par son lien à la nature et le masculin par sa distance avec la nature et par la domination qu'il exerce sur elle ; et d'autre part, sur la nécessité de problématiser le concept d'humain. Il s'agit de :

1. La critique de la masculinité et de la valorisation des traits qui lui sont associés (Chodorow 1979 ; Easthope 1986).
2. La critique de la rationalité. Ce qui est pertinent ici n'est pas seulement le caractère masculin et instrumental de la rationalité (Adorno et Horkheimer 1979 ; Marcuse 1968), c'est aussi la surévaluation de la raison et son usage en tant qu'instrument d'exclusion et d'oppression des classes distinctes que forment les non-humains (puisque la rationalité est souvent considérée comme une marque distinctive de l'humain [Ruether 1975 ; Migley 1980]), les femmes (à cause de l'association entre rationalité et masculinité [Lloyd 1984]), et également ceux qui sont infériorisés en raison de leur classe et de leur race (puisque la rationalité a aussi été utilisée pour distinguer les civilisés des primitifs et les classes supérieures des classes inférieures [Kant 1981 :9]). La surévaluation de la rationalité et sa conception duale sont profondément ancrées dans la culture occidentale et dans ses traditions intellectuelles. Cette surévaluation ne prend pas toujours la forme extrême que lui donnent certains philosophes classiques (par exemple, Platon considérait que les dimensions de la vie qu'on ne pouvait pas examiner ne valaient rien), mais elle se manifeste dans des formes modernes multiples et subtiles, comme la limitation de toute considération morale aux seuls agents moraux rationnels.
3. La critique de la domination humaine de la nature, du chauvinisme humain, du spécisme, de l'anthropocentrisme (Naess 1973 ; Plumwood 1975) ; du traitement de la nature dans des termes purement instrumentaux (Adorno and Horkheimer 1979) et de la faible valeur qui lui est accordée dans les sphères humaines et culturelles. Elle contient une critique du modèle du caractère humain idéal et de la vertu humaine qui souligne que l'idéal humain occidental est un idéal qui maximise la différence et la distance avec l'animal, le primitif et le naturel ; les traits qui sont considérés comme spécifiquement humains, et qui sont par conséquent estimés, sont non seulement ceux qui sont associés avec certaines formes de masculinité, mais aussi ceux qui ne sont pas partagés avec les animaux (Rodman 1980, Midgley 1980). Généralement ces traits sont considérés comme étant des caractéristiques mentales. On retrouve aussi une identification de l'humain avec des capacités mentales et supérieures et de l'animal ou du naturel avec des capacités physiques et inférieures, et l'identification entre ce qu'il y a de proprement et d'authentiquement humain avec ce qui ressort du mental. Cette sphère mentale n'est pas associée avec la masculinité en soi mais plutôt avec l'élite masculine des maîtres (hommes ou femmes) qui laissent aux esclaves et aux femmes la charge de subvenir aux besoins et de s'occuper des nécessités de la vie, et qui considèrent que la sphère des nécessités est inférieure et que la vertu est ce qui est le plus éloigné de la nécessité.

Ces critiques convergent pour plusieurs raisons. Une des raisons principales est que les caractéristiques traditionnellement associées à la masculinité dominante sont aussi celles qui sont utilisées pour définir ce qui est spécifiquement humain : par exemple, la rationalité (et certaines caractéristiques et capacités mentales) ; la transcendance, l'intervention, la domination et le contrôle de la nature, opposée à l'immersion passive dans la nature (et les

supérieur parer le mal qu'il ne peut anticiper. Ce n'est qu'envers les animaux que les enfants peuvent faire le bien ; les hommes sont leurs supérieurs. » (Wollstonecraft 1993:372-3).

« sauvages » sont considérés comme faisant partie d'une humanité inférieure pour cette raison) ; le travail productif, la sociabilité et la culture. Certains débats féministes traditionnels nous fournissent un exemple frappant de la convergence qui existe entre les concepts d'humain et de masculin. Mary Wollstonecraft, dans *Défense des droits de la femme* avance la notion de caractère humain non-genré et la présente comme un idéal pour les deux sexes (« le premier objet d'une ambition louable est d'obtenir un caractère qui soit celui d'un être humain » [1982 : 5]²¹), mais dans ce qu'elle décrit, ce qu'elle appelle humain est implicitement masculin. Le caractère humain qu'elle défend diverge nettement du caractère féminin idéal, qu'elle rejette : « méprisant cette faible élégance d'esprit, cette sensibilité exquise et cette douce docilité dans les manières ». À la place, elle exhorte les femmes à devenir « plus masculines et respectables ». Le caractère féminin idéal et complémentaire est rejeté – les deux sexes devraient former ensemble un caractère humain idéal (1982 : 23) qui, mis à part quelques légères modifications (les hommes devraient devenir plus modestes et chastes afin d'intégrer des caractéristiques féminines), coïncide, lorsqu'on y regarde de plus près, avec certains idéaux masculins. Un caractère idéal et unique supposé « asexué » est substitué aux deux anciens caractères sexués, où le vieil idéal féminin était perçu comme subsidiaire et sexué.

Les concepts clefs que sont la rationalité (ou la mentalité) et la nature révèlent ainsi des liens cruciaux entre l'humain et le masculin, de telle manière que problématiser la masculinité et la rationalité revient à problématiser l'humain et, avec lui, la relation de l'humain à la sphère non-humaine, qui lui est bien distincte. Toutefois, comme on le verra ultérieurement, ces concepts sont liés à d'autres espaces d'exclusion, car il n'est pas question ici de n'importe quelle forme de masculinité, mais d'une forme particulière qui s'est élaborée dans un contexte qui comprend autant la race et la classe que la domination genrée (et que j'ai appelé le modèle maître²²). Cet idéal rationaliste occidental est porteur de normes qui excluent non seulement sur la base du genre, mais aussi sur la base de la race, de la classe et de l'espèce. Penser que l'humanité des femmes n'est pas problématique implique, à tort, que le concept d'humain n'est pas problématique, et ne prend pas en compte ces exclusions et ces biais dont il vient d'être question. Encore une raison qui montre que le lien qui est fait traditionnellement entre femmes et nature ne peut simplement pas être ignoré et que ce problème devrait être examiné par des féministes.

Le concept d'humain en lui-même est très lourdement normatif. L'idée selon laquelle certains sont plus humains que d'autres, plus proprement humains, a d'immenses conséquences, et généralement, les postulats derrière cette idée et l'infériorisation des classes de non-humains qu'elle implique ne sont pas examinés. Par exemple, derrière l'idée qu'il y a quelque chose de dégradant ou d'insultant dans le fait d'aimer les femmes et la nature, il y a quantité de postulats tacites sur le statut inférieur du monde non-humain. Dans les discours modernes sur la libération, les choses sont condamnées ou encensées selon si elles sont conformes ou non avec le concept d'humanité. Mais la dignité de l'humanité, comme celle de la masculinité, se maintient par contraste avec une classe inférieure qui en est exclue²³.

Une fois que ces postulats ont été explicités, le lien entre la position adoptée à propos du problème de l'analogie femmes/nature et les différentes options qui s'offrent au féminisme deviennent plus clairs. Dans ce cadre, l'argument majeur et traditionnel – le point de départ du féminisme – est de considérer que les caractères humains idéaux ne sont pas, comme ils prétendent souvent être, neutres sur le plan du genre, mais plutôt qu'ils convergent avec le système de domination, tandis que l'idéal de la féminité diverge. Ainsi, comme l'a déclaré si puissamment Simone de Beauvoir (1965), la tragédie d'être une femme consiste non seulement à avoir une vie et des choix appauvris et limités, mais elle se manifeste aussi dans le fait qu'être

²¹ Commentaire : et pas celui d'un homme ou d'une femme.

²² Le *master model*.

²³ Par exemple, voir ce que dit Thomas (1983:41 ff.).

une bonne femme, c'est être un être humain de second rang. Aussi longtemps que les femmes souscriront à et seront absorbées par ces caractéristiques humaines idéales et « neutres » et qu'elles accepteront le rôle féminin traditionnel, elles seront forcées à se voir et à être vues comme inférieures. Parce que les femmes étaient exclues des activités et des caractéristiques hautement valorisées et perçues comme *proprement humaines*, elles étaient forcées de se satisfaire d'être de simples spectatrices des affaires et de la vie des *proprement humains*, des vraies affaires comme la lutte contre la nature.

La solution que Simone de Beauvoir propose à ce dilemme tragique est également énoncée avec force et clarté : le changement allait être opéré par des femmes qui correspondraient et qu'on *autoriserait* à correspondre au modèle humain dominant, et ces femmes deviendraient alors *pleinement humaines*. Le modèle lui-même – et le modèle de liberté fondé sur la domination de la nature – n'est jamais questionné, et en effet l'empressement des femmes à y participer confirme et va en la faveur de la supériorité du modèle.

LE FÉMINISME DE L'ÉGALITÉ SANS ESPRIT CRITIQUE

Du point de vue de la seconde vague du féminisme, la forme de féminisme adoptée par la première vague, qui s'est développé dans les années 1960 et 1970, essayait de faire entrer les femmes, sans aucun esprit critique, dans le moule du mode de vie masculin et du modèle humain et culturel masculin, qui était présenté comme neutre, non-genré. Les positions de cette première vague sont très étroitement associées de nos jours avec le féminisme libéral ; toutefois, comme de nombreuses féministes l'ont souligné (O'Brien 1981 ; Young 1985 ; Benhabib and Cornell 1987 ; Nicholson 1987 ; Nye 1988 ; MacKinnon 1989), les tentatives de faire rentrer les femmes dans un idéal mental masculin dépassent le féminisme libéral et se retrouvent dans ces formes de socialisme ou de féminisme marxiste-humaniste qui n'a aucun esprit critique concernant le modèle de l'humain comme producteur ou travailleur. On les retrouve aussi dans des formes d'écologie sociale (Biehl 1991)²⁴. J'exprimerais une réserve concernant la thèse de la deuxième vague, à savoir que, puisque c'est l'identité dominante du maître plutôt qu'une identité masculine quelconque qui a formé l'idéal de la culture et de l'humanité occidentale en opposition avec la nature et la nécessité. Mais si on prend en compte ces réserves, la thèse centrale est toujours correcte. La position rejetée comme « masculinisante » conçoit que la tâche qui incombe aux femmes est de revendiquer la totale humanité en s'adaptant à l'idéal de la culture et aux institutions sociales correspondantes dans la sphère publique. Cette position peut être résumée ainsi : demander aux femmes de participer à un idéal d'humanité et à un idéal culturel qui créent l'exclusion. La stratégie militante qui y est associée peut être vue comme une demande d'égalité sans esprit critique : demander que les femmes soient également admises dans une sphère réservée à une élite masculine et dans des institutions dominantes qui ne sont critiquées que dans la mesure où elles excluent les femmes (et surtout, l'élite féminin).

Et au cœur de cet idéal d'humanité que les femmes doivent embrasser sur le principe de la stratégie de l'égalité sans esprit critique, on retrouve la domination de la nature. Les femmes, suivant cette stratégie, doivent se joindre à l'élite masculine afin de s'adonner à des activités dans des domaines dans lesquels la liberté humaine s'exerce particulièrement, comme la science et la technologie, domaines dont elles ont été exclues avec une certaine virulence. Ces domaines sont étroitement réservés à une élite masculine parce qu'ils impliquent de posséder les traits fortement valorisés que sont l'objectivité, l'esprit d'abstraction, la rationalité et l'absence d'émotivité ; et parce que leur fonction fait particulièrement appel aux des vertus de transcendance, de contrôle et de combat contre la nature. Si on suit la stratégie qui prône un droit d'entrée égal pour les hommes et les femmes dans toutes les sphères de la société, les

²⁴ Pour un exemple du point de vue d'une écologie sociale, voir les travaux de Janet Biehl, qui sollicite des concepts sur la rationalité et l'humanité, supposément neutres de genre (cf. en particulier 1991:8-27).

femmes peuvent devenir des scientifiques, mais la science en elle-même et son orientation en faveur de la domination de la nature (et de la domination des groupes qui sont exclus) reste inchangée.

La stratégie de l'égalité sans esprit critique, associée au féminisme libéral, a été rejetée à différents degrés par plusieurs formes récentes de féminisme. Elle a été considérée par beaucoup comme étant une sortie incomplète des formes subtiles de la domination culturelle masculine, et comme une stratégie qui manquait de bases solides pour mener une critique adéquate de la masculinité de la culture dominante occidentale. Peut-être que la principale critique qui lui a été adressée est qu'elle ne parvenait pas à percevoir la masculinité implicite derrière le sujet rationnel brandi par la théorie libérale et le discours ambiant, ainsi que la masculinité implicite des parties dans le mythe du contrat social (Jaggar 1983 ; Harding 1984 ; Lloyd 1984 ; Irigaray 1985b ; Tapper 1986 ; Fox Keller 1985 ; Gillian 1987 ; Benhabib 1987 ; Young 1987 ; Nye 1988 ; Pateman 1988 ; MacKinnon 1989). Une explication écoféministe critique peut développer et amener cette objection dans un certain nombre de directions. Premièrement, l'approche du féminisme libéral ne prend pas en compte la masculinité implicite derrière la conception du sujet individuel dans la sphère publique (et plus généralement du sujet du discours rationnel qui a découlé des Lumières), mais aussi ses autres biais qui sont sources d'exclusion, et ne parvient pas à remettre en cause les biais résultant du système dominant qui donne une définition de l'*humain* et de la culture humaine comme opposés à la nature. Ainsi, l'égalité sans esprit critique propose un modèle qui est doublement phallocentrique, car il est implicitement masculin dans sa prise en compte des individus dans la société comme dans sa conception selon laquelle ce qui constitue l'identité et la culture humaine et qui fait sa valeur est en opposition avec la nature. Deuxièmement, l'approche libérale passe à côté du fait qu'une telle conception rationaliste de l'humain, qui exclut la nature, engendre non seulement une suprématie de genre, mais aussi une suprématie de classe, de race et d'espèce.

La masculinité implicite et les autres biais de ces modèles signifient également que l'espoir d'égalité qu'ont les femmes entre elles est complètement illusoire, excepté pour un petit nombre de privilégiées. Le modèle dominant de l'humain et du citoyen, ainsi que les institutions sociales correspondantes, sont devenues ce qu'elles sont grâce à l'exclusion et la dévalorisation des femmes, des vies des femmes et des caractéristiques féminines, ainsi que l'exclusion de tous les domaines de la vie qui ont été désignés comme relevant de la nature. Parce que ce modèle a été défini par l'exclusion, il est dirigé contre les femmes par diverses manières plus ou moins subtiles, et la plupart des femmes ne bénéficieront pas d'y être incluses et n'atteindront jamais une véritable égalité en son sein. Comme l'écrit Geneviève Lloyd : « les femmes ne peuvent pas s'intégrer facilement dans un idéal culturel qui s'est défini par opposition au féminin » (1984 : 104). Ainsi, il est peu probable que l'intégration dans le modèle dominant de l'humanité, de la culture et de la vie soit une réussite pour la plupart des femmes, qui resteront tout en bas de l'échelle sociale et culturelle²⁵. Ce n'est pas d'altruisme dont les femmes doivent faire preuve pour ébranler de tels modèles.

Mais, diront les écoféministes, même si les femmes parvenaient à s'intégrer au modèle dominant de la culture humaine, ce ne serait toujours pas satisfaisant, parce que faire en sorte que les femmes fassent partie de la classe privilégiée formée par l'élite masculine revient à exclure la classe inférieure des non-humains et de ceux considérés comme moins humains. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une stratégie qui cherche à faire en sorte que les femmes appartiennent à une classe dominante désormais plus large sans remettre en question les structures et la nécessité de la domination. La critique qui est faite ici est que le dispositif conceptuel qui oppose un ordre supérieur à un ordre inférieur reste intacte et n'est pas remis en question ; ce qui a été accompli est un élargissement de la classe dominante, sans que les

²⁵ Vandana Shiva (1989:ch.5) ; Catharine MacKinnon (1989) révèle ce que les modèles phallogocentristes font à l'égalité des femmes.

fondements de la domination elle-même soient remis en question. Et tenter de simplement élargir la classe dominante en l'ouvrant à, et en y intégrant certaines femmes, revient non-seulement à fermer les yeux sur la dimension foncièrement morale du problème, mais aussi à fermer les yeux sur le fait que la même structure conceptuelle de domination apparaît dans différents groupes jugés inférieurs : comme nous l'avons vu, cette structure concerne les femmes, la nature, les « primitifs », les esclaves, les animaux, les travailleurs manuels, les « sauvages », les personnes racisées – tous ceux qui sont considéré comme étant « plus proche de l'animal ».

Quand le problème de l'analogie qui est faite entre femmes et nature est simplement mis de côté, alors on suppose implicitement que la solution pour les femmes est de s'intégrer au modèle de relations humaines à la nature qui ne nécessite ni changement ni aucune remise en question. Ainsi, un féminisme critique et véritablement contemporain fait et doit faire bien plus que seulement remettre en question et corriger les idéaux explicites d'un caractère et d'un comportement féminin. Il doit s'engager à remettre en question et corriger les idéaux concernant les comportements masculins et humains. Pour concevoir les femmes comme des êtres véritablement égaux aux hommes et tout aussi humains, il faut remettre en question la culture occidentale. Mais on ne peut faire cela correctement que si l'on problématise la conception dominante qu'on a de l'humain, de la culture humaine et de l'individu rationnel. Remettre en question la conception dominante qu'on a de l'humain implique mais va au-delà de la remise en question la domination masculine. Cela implique aussi, comme nous le verrons, de remettre en question les autres formes de domination.

LE FÉMINISME RADICAL ET LA MASCULINITÉ DE LA CULTURE

Ce qui a été appelé de diverses façons féminisme culturel ou féminisme radical a été un grand rival et un important critique du féminisme de l'égalité sans esprit critique. Si le féminisme radical rejette le caractère idéal féminin, le féminisme radical (de même que certaines formes de féminisme socialiste) rejette les idéaux masculins. Ce rejet donne lieu à certains thèmes du féminisme écologique. Des idéaux pensés comme masculins sont de la même manière rejetés par certaines écoféministes et par certaines théoriciennes de féministes de la non-violence (Ruddick 1989 ; Mc Allister 1982 ; Harris and King 1989), qui font le lien entre l'identité masculine et son caractère idéal (et la masculinité biologique dans le cas de Gearhart 1982 et Collard 1988) et la violence exercée envers les êtres humains, surtout les femmes, et celle exercée envers la nature. Elles rejettent l'idée selon laquelle les femmes doivent se couler dans le moule masculin, qui est perçue comme la production non pas d'une culture de la vie mais de la misogynie et de la mort (Daly 1878 : 62). Le principe qui se fait jour derrière cette critique est important et éclairant, même s'il est parfois présenté de manière simpliste : les femmes ne sont pas les seules à avoir souffert de et à avoir être opprimées par leur assimilation à la sphère de la nature, la culture occidentale elle-même a été déformée par sa masculinisation et par le rejet de la sphère associée au féminin. D'après cette critique culturelle, les formes dominantes de la culture occidentale ont été construites en partie, au moins, à travers le contrôle, l'exclusion et la dévalorisation du féminin et donc du naturel. Parce que la culture occidentale a défini les traits centraux de ce qu'est l'humanité en termes d'identité dominante de maître, et a valorisé les qualités et les domaines de la vie considérés comme masculins au détriment de ceux considérés comme féminins, elle a évolué en hiérarchisant, en agressant et en détruisant la nature et la vie, y compris la vie humaine (Ruether 1975 ; McAllister 1982 ; Caldecott and Leland 1983 ; Miller 1986 : 88 ; Eisler 1988). Pour réellement se libérer, les femmes ne doivent pas participer autant que les hommes dans ou s'intégrer à la culture masculine dominante, mais plutôt la contester, y résister et la remplacer.

Bien qu'une telle critique de la culture dominante masculine soit puissante, elle peut être interprétée de différentes manières et, suivant ces manières, donner naissance à différentes formes d'écoféminisme et de féminisme radical. À cause de son assimilation à certaines caractéristiques du féminisme radical, l'écoféminisme est à la fois critiqué et victime de stéréotypes. Les critiques adressées par le féminisme radical ont rencontré plusieurs problèmes : ces critiques partent souvent du principe que l'oppression des femmes est le fondement de toute oppression, dont toutes les autres formes d'oppression sont dérivées ; le rejet du féminin est perçu comme l'origine de la déformation de la culture. Il a aussi été tenté pour certaines féministes radicales opposées à la culture dominante d'essayer de résoudre le problème de l'infériorisation de ce que cette culture a rejeté et soumis par la stratégie inverse : donner une valeur positive à ce qui a précédemment été méprisé et exclu – le féminin et le naturel. Mais des interprétations très différentes de ces stratégies d'inversion nous sont données. Je dirais que la principale interprétation qui en est faite, le féminisme de l'inversion sans esprit critique, est tout aussi problématique que le féminisme de l'égalité sans esprit critique et elle perpétue l'oppression des femmes d'une manière nouvelle et subtile. La position de l'inversion sans esprit critique est à la fois une forte tendance à l'intérieur de, un danger potentiel pour et une version stéréotypée de l'écoféminisme. Certaines critiques de l'écoféminisme se focalisent davantage contre ces stéréotypes que sur les véritables préoccupations et le véritable travail (dont elles ne parlent pas) des écoféministes (Prentice 1988 ; Echols 1989 : 288 ; Biehl 1991). D'un autre côté, alors que certaines autrices écoféministes tombent en effet dans ce stéréotype, et alors qu'il y a une intuition essentielle et juste dans le fait d'affirmer une différence qui a été rejeté et considérée comme inférieure, il y a une pression immense qui repose sur la manière dont cette réévaluation va être menée et sur ce qui est affirmé, comme je l'expose dans les chapitres suivants.

Le simple modèle d'inversion, qui présente les femmes comme « nourricières » et qui célèbre leur capacité à créer la vie d'une manière qui confirme leur immersion dans la sphère de la nature, conçoit les alternatives que nous avons pour refonder une culture en termes de stratégies rivales féminisante et masculinisante. De la même manière que la stratégie masculinisante du féminisme rejette le caractère féminin idéal et proclame le caractère masculin idéal comme devant s'imposer aux deux sexes, une telle stratégie féminisante rejeterait le caractère masculin idéal pour imposer sa rivale, féminine, aux deux sexes. Plusieurs slogans résument cette stratégie féminisante : « La femme est le futur de l'homme », « Adam était un brouillon, Eve est une bonne copie ». Mais même s'il s'agit bien évidemment d'une façon d'essayer de trouver un fondement pour une définir l'écoféminisme, ces deux positions ne sont ni l'unique option ni la meilleure.

LE FÉMINISME DE L'INVERSION NON CRITIQUE

Le concept de dualisme est essentiel pour comprendre ce qui est problématique dans la tentative d'inverser la valeur du féminin et de la nature. Le dualisme de la culture occidentale a fait l'objet de critiques, car ce concept est défendu et soutenu par de nombreux courants de la pensée féministe contemporaine, mais également par le féminisme poststructuraliste, postmoderniste et écologiste. Le dualisme est une doctrine par laquelle des concepts clivants (par exemple, les identités de genre masculines et féminines) sont formés par la domination et la subordination, mais également construits comme étant opposés et exclusifs. Ainsi, comme l'écrit Alison Jaggar :

« La culture dominante masculine, comme ont pu observer les féministes, définit la masculinité et la féminité comme des formes opposées. Dans une société contemporaine, les hommes sont définis comme des hommes actifs, les femmes comme

passives ; les hommes sont des intellectuels, les femmes sont intuitives ; les hommes sont inexpressifs, les femmes sont émotionnelles ; les hommes sont forts, les femmes sont faibles ; les hommes sont dominants, les femmes soumises, etc. ; *ad nauseam...* Dans la mesure où les femmes et les hommes se conforment aux définitions de genre de leur humanité, alors ils sont forcément aliénés à eux-mêmes. Le concept de féminité et de masculinité obligent les hommes et les femmes à sur-développer certaines de leurs capacités au détriment d'autres. Par exemple, les hommes deviennent excessivement compétitifs et détachés des autres ; les femmes, elles, deviennent excessivement nourricières et altruistes. » (Jaggar 1983 : 316)

Le dualisme, en tant que manière d'interpréter la différence en ce qui concerne la logique de la hiérarchie (Derrida 1981), a été discuté par de nombreux penseurs féministes et écoféministes (Griffin 1978 ; Jaggar 1983 ; Plumwood 1986 ; Warren 1987 ; King 1989). Seul le féminisme libéral, qui accepte la culture dominante, n'a pas eu une grande utilité pour le concept. Dans le dualisme, le côté le plus valorisé (homme, humains) est construit comme étant étranger et d'une nature et d'un ordre appartenant « au bas », à tout ce qui est infériorisé (femme, nature). Ainsi, chacun est traité comme étant dépourvu de qualités, qui rendent possibles le chevauchement, la parenté ou encore la continuité. La nature de chacun est construite de manière polarisée par l'exclusion des qualités partagées entre eux ; le côté dominant est primaire ; le côté soumis et subordonné est défini vis-à-vis de lui. Ainsi, la femme est construite comme l'autre, comme l'exception, l'aberration ou le submergé, tandis que l'homme est traité comme le modèle primaire. Pour reprendre les termes de Rosemary Radford Ruether, le dualisme a pour effet, de « naturaliser la domination », de l'intégrer dans les natures ou les identités mêmes des éléments dominants et subordonnés et de la faire apparaître comme inévitable, c'est-à-dire comme étant « naturelle » (Ruether 1975 : 189).

Comme je le montre dans le chapitre 2, le dualisme est un processus dans lequel le pouvoir forme l'identité, mais qui déforme les deux côtés de ce qu'il sépare, c'est-à-dire le maître *et* l'esclave, le colonisateur *et* le colonisé, le sadique *et* le masochiste, l'égoïste *et* l'altruiste qui se sacrifie, le masculin *et* le féminin, l'homme *et* la nature. Mais si tel est le cas, il est clair que nous ne pouvons pas résoudre le problème par une simple stratégie d'inversion, affirmant par-là le caractère ou la culture de l'esclave, car ce caractère tel qu'il se présente n'est pas une nature indépendamment constituée : elle représente à parts égales une distorsion. C'est le reflet dans le miroir dualiste de la culture du maître. Ainsi, par exemple, dans la mesure où la « proximité à la nature » des femmes est principalement un produit de leur impuissance et de leur exclusion de la culture, mais également de l'accès aux moyens technologiques de séparation et de maîtrise de la nature, l'affirmation de ces qualités, qui sont les produits de l'impuissance, ne fournira pas une véritable alternative libératrice. Au contraire, elle préserve et maintient de manière réactive, le dualisme originel dans le caractère de ce qui est maintenant affirmé.

Dans le chapitre 2, je développe une analyse théorique plus approfondie du dualisme et de sa politique et je montre également, comment affirmer le dessous d'un contraste dualiste (par exemple, comment affirmer la nature par opposition à la raison) sans employer une stratégie de renversement des valeurs. Je souhaite montrer ici, comment le concept de dualisme peut éclairer le problème de la distinction entre les positions de renversement acceptables et inacceptables, et la formulation plus claire des positions dans le féminisme et l'écoféminisme.

Ce qui est en cause ici, ce ne sont pas les distinctions femmes/hommes, humains/nature, mais leurs constructions dualistes. Le concept d'humain a un biais masculin (parmi d'autres) parce que le dualisme homme/femme et humain/nature est étroitement lié, à tel point qu'aucun ne peut être pleinement compris indépendamment de l'autre. La distorsion dualiste de la culture et l'infériorité historique des femmes et de la nature en Occident ont été fondées, comme nous

l'avons vu, sur un réseau d'hypothèses impliquant une série de contrastes dualistes étroitement liés, en particulier le dualisme de la rationalité et de la nature, ou (dans une formulation pratiquement équivalente) de l'humanité et de la culture, d'un côté, et de la nature, de l'autre. Pour tracer clairement une voie qui évite ces pièges, il est nécessaire d'énoncer clairement ces hypothèses pour dissiper le brouillard des accusations, selon lesquelles l'essentialisme, le biologisme et le sexisme inversé sont inhérents à l'écoféminisme (Echols 1983 ; Prentice 1988 : 9 ; Biehl 1991). En exposant ces hypothèses de manière plus complète, on comprend mieux quelle est la forme problématique de l'argument de l'inversion. Chaque ensemble d'hypothèses comporte trois parties, importantes pour notre analyse :

- (A) 1. L'identification de la femme avec la sphère physicaliste de la nature (hypothèse femme=nature).
 - 2. L'infériorité supposée de la sphère des femmes et de la nature (hypothèse d'infériorité de la nature).
 - 3. La conception de la femme et de la nature en fonction d'un ensemble de contrastes dualistes opposant la sphère de la nature à celle de la raison ou de l'humain (hypothèse dualiste).
- (B) 1. L'identification correspondante du mâle avec la sphère de la raison, de la véritable humanité et de la culture (hypothèse homme=raison).
 - 2. L'hypothèse de la supériorité de la sphère de la raison, de l'humanité et de la culture sur celle de la nature (hypothèse de la supériorité de la raison).
 - 3. La conception de la sphère humaine ou culturelle en fonction d'un ensemble d'hypothèses dualistes, l'opposant à la nature (hypothèse dualiste).

Le fait que chaque ensemble d'hypothèses sur le genre féminin/masculin comporte trois parties, aide à expliquer pourquoi un développement approfondi du féminisme mène à un féminisme écologique critique et anti-dualiste. En effet, le féminisme de l'égalité non-critique peut être considéré comme un féminisme qui rejette que le premier élément de ces deux ensembles d'hypothèses, à savoir l'hypothèse (A) 1 (l'hypothèse de femme=nature), mais qui accepte les autres hypothèses de chaque ensemble, c'est-à-dire les hypothèses (A) 2 et (A) 3, et (B) 1 et (B) 2, qui infériorisent la nature et la définissent de manière dualiste. Ainsi, le féminisme libéral rejette l'idée d'une nature féminine spéciale, du modèle féminin traditionnel pour les femmes, et l'exclusion des femmes de la véritable humanité. Le problème est qu'il vise simplement à désengager les femmes de la sphère de la nature. Il le fait sans remettre en question ni l'hypothèse selon laquelle la sphère naturelle elle-même est inférieure ni les hypothèses dualistes qui produisent le modèle masculin de l'humain, à savoir (A) 2 et (A) 3.

La forme sous laquelle l'argument de l'inversion est problématique pour le féminisme radical et l'écoféminisme est une forme qui fait exactement tout le contraire de cela. La forme problématique rejette les prémisses qui affirment l'infériorité traditionnelle du féminin et de la nature (A) 2 et (B) 2. Elle renverse ainsi la valeur faible ou négative traditionnellement attribuée au féminin et à la nature, mais sans perturber les autres hypothèses (A) 3 et (B) 3, qui définissent cette sphère comme le terme de contraste du modèle masculin de culture et de raison. Je soutiendrai l'idée que ce ne sont pas tant les hypothèses (A) 1 et (B) 1 qui posent problème (bien que cela dépende beaucoup de la forme sous laquelle elles sont affirmées).

PRÉMISSSE (A) 1 : L'IDENTITÉ DES FEMMES ET DE LA NATURE

Bien qu'un argument féministe écologique ne puisse être fondé de manière satisfaisante sur l'acceptation des prémisses (A) 3 et (B) 3, il existe un certain nombre de voies différentes

que le féminisme écologique peut emprunter. Je veux suggérer que l'hypothèse (A) 1 a besoin d'être affinée et le fait qu'elle soit acceptable ou non, dépend des différentes modifications. Les prémisses (A) 1 et (B) 1 soulèvent un certain nombre de questions difficiles, que je vais essayer de traiter en premier.

Tout d'abord, nous pouvons noter que (A) 1 et (B) 1 représentent une partie importante du modèle maître de l'identité humaine : l'alignement des femmes avec la nature a été accompagné d'un développement d'une identité masculine d'élite, centrée sur la distance par rapport au féminin, à la nature en tant que nécessité, à des domaines si « naturels » de la vie humaine comme la reproduction, et également par rapport au contrôle, à la domination et à l'infériorisation de la sphère naturelle. Cette distance a été obtenue grâce à la localisation de la valeur dans le domaine du caractère humain et de la culture, ce qui permet de considérer les idéaux masculins comme des idéaux humains, mais également de distinguer les humains du monde non-humain. Ce modèle aboutit à une conception dualiste de l'identité et de la culture humaine, c'est donc une position que les écoféministes devraient remettre en question.

Ainsi, ces deux prémisses seraient généralement comprises comme des prémisses affirmant l'identité des femmes avec la nature, mais conçue comme distincte et exclusive de la culture. Inversement, elles affirment l'identité des hommes en phase avec la culture, mais conçue comme exclusive et distincte de la nature. Autrement dit (A) 1 se lirait « les femmes font, et les hommes ne font pas partie de la nature », et (B) 2 se lirait « les hommes font, et les femmes ne font pas partie de la culture ». Cependant, une fois que nous remettons en question le dualisme homme/nature, ces hypothèses ne sont plus acceptables. Comme je l'affirme dans le chapitre 2, l'identité humaine a été, dans le cadre de sa construction dualiste, conçue en termes exclusifs et en opposition à la nature. Les écoféministes soutiennent l'idée que les femmes devraient rejeter le modèle maître²⁶ et concevoir l'identité humaine de manière moins dualiste et oppositionnelle. De ce fait, un tel écoféminisme conclurait que les femmes et les hommes font partie à la fois de la nature et de la culture. En reconcevant l'identité humaine, cette forme d'écoféminisme ne replace pas les femmes, ni d'ailleurs les hommes, dans une nature indifférenciée²⁷. Pour les écoféministes, les prémisses (A) 1 et (B) 1 ne seraient acceptables que sous une forme hautement qualifiée.

Deuxièmement, les prémisses (A) 1 et (B) 1 soulèvent un certain questionnement : si une telle différence existe, comment l'association des femmes à la nature reflète-t-elle cette différence et de quelle manière est-elle fondée ? Comme nous avons pu le voir, une idée fautive et courante émerge dans cette analyse. On constate que la critique de la masculinité de la culture dominante exige que nous affirmions la différence des femmes sous la forme d'un lien féminin spécial, biologiquement fondé avec la nature, et porté comme un insigne de fierté plutôt que de honte, comme expliqué dans l'argument de l'inversion (Prentice 1988 : 9). Mais l'argument selon lequel les femmes ont une relation différente avec la nature ne doit pas nécessairement reposer sur l'inversion ou l'essentialisme, sur l'appel à une qualité d'empathie ou à un pouvoir mystérieux partagé par toutes les femmes et inhérent à la biologie féminine. Ainsi, de telles différences peuvent plutôt être considérées comme dues à la position sociale et historique différente des femmes.

²⁶ Le concept de sujet maître est introduit dans Haraway (1991 : 192) et Hartsock (1990).

²⁷ Selon Val Plumwood, cette expression permet de répondre à Mills (1991), car elle prétend que les écoféministes ne considèrent pas la question de la « réconciliation régressive avec la nature » telle que discutée et analysée par l'école de Francfort. Comme j'ai essayé de le montrer ci-dessous, donner une valeur positive à la nature permet d'éviter de nombreux pièges, mais également de développer de nombreuses formes de réconciliation. Le plus évident est celui que j'ai évoqué dans ce chapitre, qui consiste pour les femmes à accepter leur construction traditionnelle de la nature et à accepter également le choix faussé entre nature et culture. Dans ce cas, les écoféministes telles que Plumwood (1988) et Ynestra King (1989) ont déjà clairement indiqué en quoi ce qu'elles préconisent diffère d'une telle position. Janet Biehl (1991) accuse les féministes de « renforcer les stéréotypes de genre » (ibid. : 25) et de « considérer les femmes comme des êtres sociaux et nourriciers » (ibid. : 15).

Les féministes écologiques peuvent également faire preuve de discrimination quant aux caractéristiques et aux aspects de la culture qu'elles choisissent d'affirmer. Comme je le soutiens dans les chapitres suivants, elles n'ont pas besoin d'être confinées à un choix entre les alternatives de Biehl de « démolir » l'héritage complet de l'identité passée des femmes ou de « l'embrasser avec enthousiasme » dans son intégralité (Biehl 1991 : 12). Dans la mesure où la vie des femmes a été vécue d'une manière moins directement opposée à la nature, et a impliqué des pratiques, des qualités de soins et des types d'identité différents et moins opposés que ceux des hommes, alors, les écoféministes pourraient et devraient privilégier certaines des expériences et des pratiques des femmes par rapport à celles des hommes, comme source de changement, sans être engagées dans une forme quelconque de naturalisme.

Les écoféministes et certaines théoriciennes²⁸ écrivent souvent comme si le féminisme écologique était une position unitaire. Les critiques et les sympathisants doivent reconnaître que l'écoféminisme est diversifié et qu'il contient, à des degrés divers de développement, des positions et des engagements politiques différents et contradictoires. Mais il existe un terrain commun à toutes les positions que l'on peut qualifier d'écoféministes, à savoir le rejet des prémices (A) 2 et (B) 2, qui affirment l'infériorité des femmes et de la nature. Généralement, le rejet de ces hypothèses est également partagé par les écoféministes et les autres positions de la pensée environnementale qui rejettent l'infériorité de la nature, sans prêter attention à son lien avec l'infériorité des femmes²⁹. Comme je l'ai soutenu dans mon écrit, un féminisme écologique plus complet et plus critique, va encore plus loin et même au-delà que le féminisme de l'égalité et le féminisme de l'inversion, lorsqu'il s'agit de remettre en question les deux séries d'hypothèses (A) 2 et (A) 3, et B (2) et (B)3 mais également remettre en question de manière approfondie la construction dualiste de l'identité de genre et de l'identité humaine.

LE FÉMINISME ÉCOLOGIQUE EN TANT QUE PROJET INTÉGRATIF

En ce qui concerne leurs anciennes identités de nature, les femmes ont été confrontées à un choix inacceptable au sein du patriarcat : soit elles acceptent le « naturalisme », soit elles le rejettent et « approuvent le modèle dominant de la maîtrise ». L'attention portée à la problématique du dualisme permet de résoudre un certain dilemme. Au même titre que les hommes, les femmes doivent être traitées comme des êtres humains à part entiers et doivent faire partie intégrante de la culture humaine. Mais les femmes et les hommes doivent également remettre en question la conception dualiste de l'identité humaine et développer une culture alternative qui la reconnaît comme étant non étrangère à la nature. Dans le cadre de ce développement, la conception dualiste de la nature comme inerte, passive et mécaniste, est remise en question.

Ainsi, l'approche anti-dualiste révèle une troisième voie qui ne force pas les femmes à choisir entre une participation non-critique à une construction de la culture biaisée et dualisée

²⁸ Les éditeurs et commentateurs écoféministes ont souvent reconnu cette diversité au sein du féminisme, mais ont refusé de distinguer des positions systématiques au sein de l'écoféminisme (Diamond et Orenstein 1990 ; Spretnak 1990 ; Plant 1989). Cela encourage les critiques portées par Janet Biehl, qui accuse l'écoféminisme, sans distinction de biologisme, d'être irrationnel et incohérent dans leurs manières d'agir et de penser. L'incapacité de faire de telles distinctions est l'un des principaux problèmes de la critique de Biehl, qui aurait pu plus justement et plus utilement cibler des formes particulières d'écoféminisme (lorsque des formes appropriées existent en fait). La procédure de Biehl, qui consiste à mettre dans le même sac des formes manifestement diverses et à invoquer ensuite l'incohérence, permettrait à toute position politique, présentant une certaine diversité, d'être accusée de la même manière d'incohérence et d'inconsistance.

²⁹ Karen Warren (1990 : 133) évoque que le terrain commun de base du féminisme écologique est le rejet de toute logique de domination. Il me semble que c'est une exigence trop forte et qui permet de délimiter qu'un seul type d'écoféminisme environnemental. Il est bon à savoir que tous les types de féminisme ou même d'écoféminisme ne rejettent pas forcément le dualisme et la logique de la domination.

par les hommes, et l'acceptation d'une identité ancienne et oppressive de « mères de la terre » : hors de la culture, opposées à la culture et pas humaines à part entière. Dans cette alternative, les femmes ne sont pas considérées comme des êtres faisant purement partie de la nature, ou du moins pas plus que les hommes ; les femmes et les hommes font partie à la fois de la nature et de la culture (Warren 1987 ; Ynestra King 1989)³⁰. Même en étant très différents, les hommes et les femmes peuvent tous deux se tenir aux côtés de la nature (Ynestra King 1989) et travailler à l'élimination de la construction dualiste de la culture. En raison de leur place dans la sphère de la nature et de leur exclusion d'une culture d'opposition, la contribution des femmes à ce processus peut être particulièrement importante. Leurs choix de vie et leur positionnement historique les amènent souvent à se sentir très mal à l'aise face aux structures dualistes.

S'inscrivant dans une perspective influencée par l'école de Francfort, Patricia Jagentowicz Mills a soutenu l'idée que les féministes écologiques qui rejettent la valeur négative que la culture occidentale a attribuée à la sphère de la nature (ce qui, comme je l'ai dit plus haut, est le postulat de base de tous les féminismes écologiques), sont forcément des féministes qui adoptent une « position pro-nature abstraite ». C'est une réflexion qui est « théoriquement non fondée et qui ouvre la voie à l'érosion de la liberté reproductive des femmes » (Mills 1991), en les obligeant à s'opposer au droit à l'avortement. Afin de résoudre ce problème, Mills nous propose une solution. Elle consiste à modifier la « position pro-nature abstraite » afin de tenir compte du moment régressif de la nature, c'est-à-dire le moment de la nature « rouge de dents et de griffes », dont il est essentiel pour les femmes de dépasser. De plus, Mills pense qu'un rejet de la valeur négative traditionnellement accordée à la nature rendrait cela impossible.

Cependant, il existe un certain nombre d'arguments qui permettent de rejeter les arguments de Mills. Rejeter la construction occidentale de la nature et la considérer comme une sphère d'exclusion inférieure, ne signifie en aucun cas d'adopter une « position pro-nature abstraite », d'accepter de s'abandonner à la nécessité, d'accepter tout ce qui peut arriver sans résistance, ni d'accepter, quelles que soient leurs significations, des préceptes moraux tels que « la nature sait mieux que quiconque ». Nous n'avons pas à accepter de choisir entre traiter la « nature » comme notre esclave ou la traiter comme notre maître. Nous n'avons pas à supposer que la nature est une sphère d'harmonie et de paix, avec laquelle nous, les humains, ne serons jamais en conflit. Le rejet du traitement occidental implique un regard attentif, critique et politique sur la catégorie de la nature. En bref, il ne s'agit pas, comme le suppose l'argument de Mills, d'un simple renversement de la valeur de la nature qui englobe la catégorie sans autre déconstruction.

Cette approche a des conséquences majeures sur l'assignation de l'activité reproductive des femmes à la sphère de la nature, ce qui a beaucoup contribué à leur infériorisation. Mais c'est ce placement de la reproduction dans un cadre dualiste nature/culture qui est maintenant remis en question. De nombreuses discussions féministes ont montré à quel point ce cadre dualiste a été problématique pour les femmes (Le Doeuff 1977 ; McMillan 1982 ; MacKenzie 1986). Le rejet du dualisme nature/culture peut fournir un bien meilleur cadre de réflexion sur les questions de reproduction des femmes que le cadre dualiste, qui lui crée une opposition entre le corps et la subjectivité libre.

Selon les hypothèses du dualisme nature/culture, le corps « incontrôlable » des femmes fait partie de la sphère de la nature. Une telle hypothèse de la « proximité des femmes avec la nature », où la nature est considérée comme le domaine de la nécessité plutôt que celui de la

³⁰ Voir la discussion de l'opposition nature/culture et une réfutation de l'affirmation de Janet Biehl, selon laquelle les écoféministes situent les femmes là où elles étaient dans le passé, c'est-à-dire en dehors de la culture (1991:17, 27), voir Ynestra King (1989 et 1990) et Warren (1987:15).

liberté, est bien sûr extrêmement problématique pour les féministes. L'exemple contemporain qui vise à utiliser la conception dualiste de la reproduction pour contrôler les femmes est un exemple qui correspond à la position (appelons-la « éco féminisme papal ») qui permet de revaloriser la sphère traditionnelle des femmes en tant que nature, tout en niant leur liberté de la choisir, de la contrôler et de la structurer, mais également en niant la base de leur revendication en tant que culture. Il cherche donc à emprisonner les femmes dans la nature en leur refusant l'accès aux moyens culturels disponibles pour médiatiser la nature, – et à affirmer la passivité des femmes et non des hommes. Dans *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir a présenté une analyse puissante de l'effet sur les femmes de la conception et du traitement de leur reproductivité en tant que nature dualisée. Puisque la reproduction n'est pas considérée comme un acte créatif ni même comme l'acte d'un agent, alors, la reproduction devient quelque chose qui est subi et non entrepris. Au pire, la reproduction devient une torture, au mieux un champ d'acceptation et de résignation. Lorsque la capacité d'agir³¹ et le choix des femmes sont niés, le corps féminin lui-même en vient à être considéré comme oppressif, comme l'instrument d'une nature envahissante, hostile à l'assujettissement humain et étranger à la véritable humanité, une nature qui ne peut qu'être soumise et transcendée.³²

Quelle que soit l'alternative choisie (nature ou culture), considérer les femmes et la reproduction en termes de dualisme nature/culture, déforme complètement cette tentative de considération. La construction de la reproduction comme domaine de la nature fait d'elle, une œuvre de l'instinct, dépourvu de compétence, de soin et de valeur. Il s'agit d'un fardeau non-partageable, « naturel » et insupportable, qui peut être autorisé à dominer et à déformer la vie des femmes, mais également à détruire leur capacité de choix et de participation dans une sphère de vie plus large. Si l'issue vise à permettre de prendre part à la culture par la maîtrise rationnelle du corps comme nature, alors les résultats sont aussi problématiques. Si, dans le paradigme rationaliste (par exemple, chez Hegel), le corps masculin est rendu rationnel en étant l'instrument d'une rationalité qui transforme la nature, alors le corps féminin fait partie de la culture en étant soumis au contrôle d'autres personnes considérées comme représentantes de la rationalité : des experts médicaux et autres experts, des tribunaux de l'avortement etc. Avec un tel contrôle et une telle manipulation, en tant que nature dualisée, conçue comme inerte, passive, non-sujet, les femmes ont offert un terrain fertile, une rationalité qui structure l'expérience féminine de la reproduction en deux moitiés cartésiennes : le corps souffrant privé de sa capacité d'agir³³, et le maître, l'agent rationnel externe.

Cependant, en tant que *projet pour les femmes*, la reproduction devient intelligible seulement si elle est considérée comment étant non dualiste, c'est-à-dire si le corps et l'agence ne sont pas séparés. Bien qu'il s'agisse d'un projet pour d'autres, si la reproduction est considérée comme une nature pure, alors elle n'est pas un projet pour la femme, mais seulement un processus. Si elle est considérée comme étant une culture pure, alors c'est un projet avec de mauvaises caractéristiques. Le « projet » en tant que culture pure et conçue en termes instrumentaux comme la production d'un enfant est peut-être mieux transférée à un substitut, qu'il soit humain ou mécanique, et dirigé de la manière la plus efficace par le personnel scientifique. Cette scission est évitée, seulement quand les femmes peuvent choisir librement

³¹ Dans le texte anglais, Plumwood emploie le terme *agency*.

³² Il est important de noter que le conflit sur l'avortement n'est pas nécessaire entre le point de vue selon lequel les êtres vivants doivent être respectés et le droit des femmes à choisir l'avortement. La vraie question n'est pas de savoir si le fœtus est conçu comme un être vivant à respecter, mais de savoir si la femme continuera à être considérée comme un instrument, c'est-à-dire comme quelqu'un pour qui aucun choix n'est nécessaire, dont les propres besoins, s'ils existent, passe toujours en second ; dont la valeur est déterminée par l'enfant qu'elle produit ; dont le travail est à la fois attendu, dévalorisé et invisible, tout comme sa compétence et son importance qui disparaît et se définit dans la nature.

³³ Ici encore, *agency*.

lorsqu'il s'agit de leurs corps. En effet, ce n'est que dans cette liberté que la vie reproductive des femmes n'est pas dénaturée. Ce n'est que lorsque les femmes sont conçues comme des agentes libres, à part entière dans leur activité reproductive, que cette scission est évitée.

Par conséquent, une écoféministe à la possibilité de rejeter les choix créés par le dualisme nature/culture ; il s'agit de rejeter le modèle de reproductivité des femmes en tant que nature, mais également de critiquer le fait qu'il y est une tentative de les intégrer dans un modèle de culture oppositionnelle et masculinisée. Certains mouvements dirigés par les femmes, critiquent également cet aspect de reproduction, ainsi elles souhaitent redéfinir la reproduction comme étant puissante, créative et impliquant des compétences. C'est donc un mouvement qui permet de transcender le dualisme nature/culture. En effet, les écoféministes ne considèrent pas cette hypothèse comme étant inacceptable d'un point de vue féministe, mais elles développent de manière plus compléte la pensée féministe, en prenant en compte la catégorie de la nature : la clé de tant d'oppressions passées et présentes des femmes. C'est donc un mouvement politique à part entière, représentant la volonté des femmes de passer à un stade supérieur dans leurs relations avec la nature et permettant de leur donner un statut et un positionnement actif au sein de cette nature. Cette relation femme/nature permet de contrer cette forme de culture destructive et dualiste, dont les femmes sont exclues depuis le début de l'humanité.

Le programme politique des féministes écologiques orienté vers la critique du dualisme est un programme hautement intégratif (Plumwood 1986 : 137 ; Warren 1987 : 17 ; 1990 : 132). C'est une nouvelle étape du féminisme, une nouvelle ère, qui va au-delà des divisions conventionnelles de la théorie féministe. Il ne s'agit donc pas d'un *tsunami*, d'un raz-de-marée bizarre surgi de nulle part et balayant tout sur son passage. Au contraire, ce « nouveau » féminisme est préfiguré et il s'appuie sur le travail effectué par l'écoféminisme, le féminisme radical, le féminisme culturel et le féminisme socialiste, au cours des quinze dernières années. Au même moment, cet écoféminisme critique entre en conflit avec d'autres féminismes, en faisant de la connexion à la nature un point central, de leur conception du féminisme (Warren 1990). Il rejette plus spécifiquement ces aspects ou approches visant la libération des femmes, qui promeuvent ou qui échouent à mettre en question la définition dualiste des femmes et de la nature, et/ou le statut inférieur de la nature. Cependant, comme je l'ai indiqué, les critiques écoféministes tireraient aussi leur force et intégrer des idées essentielles grâce à d'autres formes de féminisme, et ainsi de trouver un terrain d'accord partiel entre elles. Ils emprunteraient à un féminisme premier et libéral l'impulsion originelle d'intégrer pleinement les femmes dans la culture humaine. Comme le féminisme culturel, ils pensent que cette intégration n'est possible que dans le cadre d'une culture et d'un concept de l'humain profondément différents de ceux que nous avons pu développer et théoriser depuis des siècles, ainsi, il faut abandonner les dualismes qui ont façonné la culture occidentale. Mais les critiques écoféministes, ne voient pas cela en termes de modèle gynocentrique de l'humain, ou de « culture féminine » issue de la nature essentielle des femmes. Je soutiendrai dans les chapitres suivants que l'écoféminisme critique peut tirer du féminisme noir, anticolonialiste et socialiste une compréhension de nombreux processus et structures de pouvoir et de domination ancrés dans les dualismes. Comme je vais l'expliquer dans la suite de cet écrit, un tel féminisme écologique et anti-dualiste doit être compris comme un projet intégratif, tout comme les autres luttes de libération, car les dualismes qui ont caractérisé la culture occidentale, et qui sont philosophiquement liés au rationalisme, correspondent également à ses principales formes de répression, d'aliénation et de domination.

LEÇON DE CROCODILE : SUR THE EYE OF THE CROCODILE DE VAL PLUMWOOD

Par Gilliane COUDREY

Dans un livre écoféministe publié en 2013, Val Plumwood raconte sa rencontre avec un crocodile en février 1985 dans la région du plateau d'Arnhem Land alors en pleine saison des pluies. De cette rencontre l'autrice reconsidérera toute la question de ce qu'est un être humain et de sa supposé prédominance sur les animaux. Dans cet extrait de son livre on prend conscience des questionnements de Val Plumwood et du cheminement de pensée que cette rencontre lui a permis de faire. Il est intéressant de noter que c'est une philosophe et donc que ses questionnements résonnent directement avec les différents courants philosophiques qui constituent cette pensée. Son témoignage est important car il apporte un autre regard sur l'humanité et rapproche les êtres humains de leur corps et de leur matière. En effet c'est par cette expérience d'une rencontre qui aurait pu lui coûter la vie que l'autrice repense sa condition humaine et donc de manière universelle, la condition humaine.

Dans un premier temps nous verrons en quoi cette expérience lui a fait réaliser qu'elle était une proie et non pas toujours le prédateur, et que cette proie était vue par l'autre comme de la nourriture et rien d'autre. Puis nous nous arrêterons sur la prise de conscience du corps et de sa matérialité et des enjeux de cette prise de conscience, de ce que l'autrice appelle une « erreur ». Enfin, nous tenterons de soulever ce que cette expérience apporte à la pensée philosophique.

Premièrement, dès le second paragraphe l'autrice nous parle de la première réflexion qu'elle s'est faite concernant cette expérience. En effet, elle se rend compte au moment de cette rencontre qu'elle n'est que de la nourriture, elle se retrouve face à sa propre vulnérabilité mais surtout à sa comestibilité. Val Plumwood s'est rendu compte que le crocodile avait le pouvoir, d'abord de la manger mais aussi de lui faire comprendre sa propre nature ; une nature fragile, faible. Elle écrit alors qu'elle sait « à présent combien un animal capable de mystifier la proie qu'il vise à propos de la taille qu'il mesure détient aussi le pouvoir de la détromper concernant les idées qu'elle se fait sur sa propre identité ». Ce que l'on peut comprendre c'est que ce crocodile en l'attaquant et en se montrant à elle lui a fait réaliser la petitesse de son propre pouvoir. Face à lui elle ne peut rien faire, elle est à sa merci. Et, le fait qu'il la « détrompe » sous-entend que sa vision d'elle-même était un mensonge, qu'elle était dans l'erreur. Cette prise de conscience s'accompagne d'abord d'un refus de l'accepter, elle croit d'abord que c'est une erreur, mais que c'est le crocodile qui est en train de se tromper et non elle. Comment cet animal pouvait vraiment ignorer « le statut spécial qui [lui était] était accordé et entreprit de [la] dévorer ? ». Puis, Val Plumwood réalise que l'erreur vient d'elle, et qu'elle s'est toujours méprise sur sa propre nature. La question que l'on peut alors se poser c'est de quelle nature est cette erreur ? Comment une personne peut vivre toute sa vie sans se rendre compte de cela ?

En effet, si elle n'avait pas fait cette rencontre la philosophe n'aurait peut-être jamais remis son statut de prédateur en cause mais cette rencontre lui permet de faire éclore des questionnements philosophiques. Par exemple, elle se demande si l'erreur qu'elle a commise est liée à la dissociation du corps et de l'esprit. La dichotomie corps/esprit est un problème qui est pensé pratiquement depuis le début de la philosophie avec Platon notamment puis plus tard Descartes. En effet ce dernier voyait le sujet comme un sujet qui pense et pour lui, la nature de la pensée est différente de celle du corps. Bien qu'il reconnaisse que les deux sont en lien c'est l'esprit qui gouverne le corps et non l'inverse. La pensée dualiste a fait son chemin dans la philosophie et s'est inscrit dans la pensée collective. Ce qui fait donc de nous des êtres supérieurs c'est le fait que nous sommes des êtres pensants. Val Plumwood résume ce concept en écrivant que c'est « l'idée selon laquelle les humains sont des êtres spéciaux, au-dessus et

séparés du reste des autres animaux ». Et cette illusion est tellement enracinée qu'au fond d'elle, au moment où le crocodile la croque elle a l'impression que ce n'est pas normal, qu'il y a erreur sur la personne. Pour elle au départ c'est le crocodile qui se trompe et qui ne « respecte pas les règles ». A ce moment-là elle pense qu'« En tant qu'être humain, [elle était] tellement plus que de la nourriture ». En ce sens que le crocodile ne pouvait pas la réduire juste à une chose comestible, de la nourriture car elle est humaine et que les humains ne sont pas que des corps, ils sont d'abord esprit. C'est comme si d'un coup toute sa complexité devenait que matérielle et comestible.

Mais pouvons-nous alors dire que nous sommes plus corps qu'esprit ? Sommes-nous réduits à être perçus comme des proies pour d'autres ? Avons-nous fait l'erreur de nous penser en dehors d'une chaîne de comestibilité ? Comment considérer notre humanité face aux animalités ?

De fait, face à ce crocodile la supériorité de Val Pluwood est remise en cause, elle prend conscience que nous avons eu tort concernant « notre corporité, l'animalité et la signification de la vie humaine ». Cette erreur nous place aussi devant quelque chose de plus global ; notre fourvoiement vis-à-vis de notre rapport à la nourriture. En effet, le fait de toujours se penser comme prédateur ultime nous cache notre animalité, nous sommes dans l'illusion de ce que sont nos corps. Et cette erreur est due au fait que nous sommes le discours dominant, si nous voulons que l'autre soit autre chose que notre égal ou nous surplombe nous le pouvons. C'est pour cela que l'autrice nous dit que l'illusion pourrait encore durer très longtemps. La seule et unique chose qui contre ce récit dominant c'est les quelques expériences relatées telle que celle-ci. La réalité de ce que nous sommes est enfouie car nous avons les moyens d'éliminer ce qui gêne et contredirait la vision de super-humain que nous avons de nous-même. Nous sommes les prédateurs car nous nous considérons supérieur à toutes formes de vie sur terre. La philosophe ajoute que « nous faisons l'expérience de notre identité véritable en tant qu'esprits, et non en tant que corps. », en ce sens nous continuons de consolider l'image toute puissante de l'être humain qui plus est invincible. De plus elle rappelle que nous avons les moyens de plus en plus de corriger toutes formes de vie qui pourraient nous être dangereuse et/ou fatale, comme de faire de mauvaises expériences comme la sienne. C'est pourquoi ces dernières sont de plus en plus rares et cela aussi consolides l'illusion de notre toute puissance. Mais c'est à travers l'œil du crocodile qui la regarde comme proie qu'elle plonge dans un autre univers, univers qui est régi par d'autres règles et ce que l'on peut comprendre c'est que ces règles ne sont plus en faveur des humains. Mais elles rééquilibrent le jeu en rendant son animalité à l'humain. Avant de comprendre le statut que lui accordait l'animal elle ne se sentait pas en danger. Mais pourquoi ? Pourquoi faisons-nous des choses dangereuses et qui peuvent nous être fatale en se sentant assez en sécurité pour les faire ? Ce que nous dit la philosophe c'est que notre sentiment de supériorité nous illusionne. Et cette illusion s'invite même dans notre rapport à la mort. Au sens où, que ce soit dans la religion ou dans la philosophie ; ces deux sciences ont toujours séparé l'humain du reste de la nature, du cosmos. Car nous sommes censés être « à l'image de Dieu ». Et Dieu est tout puissant, il est omniscient, il sait et à le pouvoir sur toutes choses existantes. On peut aller jusqu'à dire qu'il n'y a pas de vie sans Dieu, alors qu'est-ce que cela veut dire sur notre capacité à nous illusionner de se comparer à Dieu ? « Nous demeurons des êtres spéciaux en tant que nous sommes les véritables propriétaires de ce monde, le pinacle de l'évolution, l'espèce ultime pour laquelle tout a été créé et à laquelle tout aboutit. » voilà la pensée qui est enracinée en nous, celle que nous nous transmettons de génération en génération, celle qui se diffuse dans les différentes couches de la société. En ce sens nous sommes immortels, la condition humaine est immortelle. Notre rapport à la mort, surtout dans des sociétés occidentales et ultra libérale où le rapport à la nature n'est qu'un rapport de possession et de productivité, est un rapport de puissance et de déni. Nous ne nous voyons jamais comme mortellement engagé dans une vie. A l'image de Dieu nos âmes perdureront dans le temps c'est

pourquoi dans l'imaginaire collectif être réduit à de la nourriture risquerait de faire trembler notre perception de notre valeur. Val Plumwood nous met face à nos dissonances, pour la philosophe nous sommes de « pénible contradiction : une identité céleste enclose dans un corps de chair putrescible, de la chair pensante, raisonnante, chantante, de la chair qui connaît sa propre vulnérabilité. » cette contradiction montre bien tout le problème que nous pouvons avoir à considérer notre propre vie de la même manière que nous considérons celle des autres êtres vivants. La seule chose qui nous unirait serait notre matière faite de chair et d'os mais l'esprit lui n'est pas le même. Sans conteste nous sommes au-dessus de tout autres formes de vie car nous sommes humains. Mais au moment où nous réalisons que nous sommes aussi de la nourriture alors nous prenons de pleine puissance une vérité qu'on refuse d'intégrer. Nous sommes un corps. Et ce corps est comestible pour d'autres corps. Ce corps est un met, un repas pour d'autres, nous sommes donc liés « avec ceux que nous mangeons » car ils nous mangent aussi. Ce que nous dit Val Plumwood c'est que devenir le « festin » c'est-à-dire changer de rapport de domination avec la nourriture et avec la mort est « une expérience extrêmement dérangeante, et qui force l'humilité ». C'est l'expérience qu'elle a faite face à ce crocodile. Une expérience qu'elle décide d'analyser philosophiquement, ce qui lui a permis de questionner le dualisme si rependu de l'homme face à la nature. Mais aussi d'apporter un nouveau regard à la philosophie occidentale et/ou néo-libéraux.

En effet, pour Val Plumwood la philosophie a fait une grande erreur avec le dualisme Homme/Nature. Ce dualisme est né d'une culture occidentale donc celui qui se sent supérieur à la nature c'est l'homme blanc occidental. Ce concept se déplace donc sur différentes choses. D'abord les choses qui ne sont pas aussi raisonnables que les humains, car la raison est ce qui fait de nous des êtres supérieurs, soit : les plantes, les animaux. Mais aussi sur d'autres êtres humains que l'homme blanc occidental peut trouver moins raisonnable comme les « esclaves, et ces Autres appartenant à des ethnies différentes que l'on appelle « barbares » ». Puis les femmes, en premier lieu celles d'autres pays dont on trouve tout à fait normal qu'elles soient cantonnées à des secteurs de soins et de nettoyage. Comme si ces femmes existaient pour servir celui qui se sent supérieur, celui qui gouverne. Ces catégories d'existantes sont supposées avoir moins de raison, elles seraient « d'avantage marquées par des éléments animaux comme la corporéité et l'émotivité ». Ce que nous montre la philosophe c'est que ce dualisme Homme/Nature existe non pas pour séparer les êtres humains de la nature d'un point de vue conceptuel mais de dominer l'autre, de l'asservir. Et l'Homme type est le dominant. Tout ce qui se rapproche de l'animalité est dominable, tout ce qui a une raison non semblable de celle de l'homme blanc occidental est dominable. La domination est humaine et écologique, l'Homme exploite les ressources de la terre, de la mer mais aussi celle des personnes qui vivent proche de ces ressources ou qui ont la technicité nécessaire. Val Plumwood souhaite changer le prisme par lequel nous pensons, elle souhaite nous montrer que nous pouvons partir de l'œil du crocodile, pour penser et philosopher. Pour elle c'est de cette manière que nous allons pouvoir créer une philosophie de la joie « tout en éclairant les relations que nous entretenons actuellement avec la biosphère ». Ce que nous permet Val Plumwood c'est de repenser notre position et de repenser celle qu'on donne à la nature et cela à travers l'œil du crocodile. Ce dernier a un regard ancien qui regarde en évaluant, la valeur de notre vie dans son œil n'est pas semblable à celle que l'on souhaite se donner. C'est pourquoi je pense que ce que l'autrice souhaite créer c'est une philosophie de l'humilité face à la nature. C'est se rendre compte qu'en dehors du récit dominant nous ne dominons pas la nature, il y a une autre vérité en dehors du « je ». Face au crocodile nous ne pouvons pas être prétentieux. Et pour lui nous sommes « un autre animal, un type particulier de nourriture : une nourriture prétentieuse. ». L'humilité dont nous devons faire preuve pour être capable de repenser le monde c'est déjà de nous reconsidérer comme de la nourriture, car nous le sommes, nous sommes faits de chair et d'os. Nous sommes broyable, déchiquetable tout comme l'est une vache, un oiseau ou un thon. Val Plumwood prône

l'égalité entre les espèces. Elle ne dit pas que nous ne sommes que cela mais si nous reconnaissons en nous la raison alors nous nous devons de reconnaître en l'autre ce qu'il est en dehors de la nourriture aussi. Les vaches, cochons et poules que nous mangeons et produisons par millions sont eux aussi plus que de la nourriture.

La conception que nous avons de ce qu'est la nourriture est donc complètement à changer pour la philosophe. Nous devons nous « concevoir sous les traits d'une nourriture utile pour d'autres [...] nous sommes faits pour les autres ». Le but de cette philosophie est donc de considérer notre place aussi utile pour la nature que la nature l'est pour nous. Si nous considérons l'égalité dans le dualisme Homme/ Nature ou plutôt l'égalité entre êtres humains et être vivants alors nous ne pouvons plus déceimment les maltraiter, les assujettir. Val Plumwood démontre aussi que nous croyons tellement fort au récit dominant du mangeur jamais mangé que dans les choses que nous faisons ce récit transparait. Elle donne l'exemple de l'enterrement où nous mettons les corps dans de gros cercueils inviolable que nous plaçons très loin dans le sol. De ce fait nous ne pouvons pas être mangé par d'autres animaux. C'est une barrière que nous mettons entre eux et nous. Quand bien-sûr nous avons les moyens de le faire. Nous préférons être conservés que de servir à la nature comme celle-ci a pu nous servir. Car dans l'idée collective et religieuse nous pensons que nous allons (notre essence) aller dans un royaume céleste. En ce sens nous sommes trop précieux pour être dévorés. La mort montre combien nous ne nous sommes pas inclus dans la nature. Nous nous servons d'elle jusqu'au moment du trépas puis nous la fuyons avec toute la prétention dont nous sommes capables. Alors que le but de la philosophie que nous propose Val Plumwood c'est de « ré-imaginer notre identité en terme écologique » c'est-à-dire rendre ce qu'on a pris et ne plus prendre à la Nature sans donner de notre nature. Cette philosophie est une philosophie pratique car l'autrice nous propose de reprendre en main nos individualités en les repensant comme étant liées au reste de la biosphère. Elle souligne elle-même que cela est possible si nous nous exerçons à « l'humilité » et à la « retenue ». La retenue pourrait être comprise par exemple dans notre manière d'exploiter les animaux et les plantes pour nous nourrir. Faire preuve de retenue et d'humilité face à la météo et aux saisons pour les récoltes plutôt que de penser que tout nous est dû car nous avons les moyens (issus de la domination) d'avoir et de produire sans prendre en considérations la nature. L'humilité c'est aussi comprendre que les fruits venant du bout du monde sont peut-être délicieux mais causent d'immense dégâts écologiques et humains.

En conclusion, à travers son expérience d'une rencontre qui aurait pu lui coûter la vie Val Plumwood nous fait part d'une philosophie pratique qui demande une prise de conscience de notre propre corporéité et de la valeur réelle de nos vies. C'est une philosophie écologiste qui demande un regard neuf sur un discours dominant trop souvent entendu et répété. Elle remet en cause la frontière que l'on a créée entre la nature et nous, et invite à la briser en nous pensant comme nourriture et comme utile pour d'autres mais aussi en acceptant que l'autre n'est pas seulement de la nourriture et/ou une création servile qu'il est bon de domestiquer. C'est une philosophie pratique que nous pouvons appliquer individuellement mais aussi de manière collective dans nos manières de lutter ou de voter par exemple. Si nous nous décidons à voir la planète comme le crocodile la voit alors nos comportements changerons.

2) Un ou plusieurs loups ?

(G. Sibertin-Blanc, séances des 11 et 18 février 2021)

Nous nous étions quittés la dernière fois sur la prescription de Ghassan Hage de prendre au sérieux les métaphores racistes, et sur identification de deux métaphores prédominantes dans la fabrication raciste contemporaine du « musulman », celle du cafard et celle du loup. Pour cerner d'abord différenciellement l'espace de signification dans lequel circulent ces deux métaphores, Hage commence par les situer dans un spectre large de « la classification raciste, coloniale et européenne de l'altérité », au sein de laquelle les Arabes musulmans ont depuis le XIXe siècle toujours occupé une « position ambivalente » (Hage, 2017, p. 33) :

« Ce spectre était (et dans une certaine mesure est toujours) structuré par une certaine dichotomie esprit/corps. D'un côté, on trouve l'autre de l'esprit et de la volonté, perfide et intrigant, celui qui manipule et qui conspire, celui qui peut déjouer nos plans et nous discréditer ; celui que, tout au fond de nous, nous craignons de trouver supérieur à nous... du moins en ce qui concerne la ruse et la rouerie. De l'autre côté, on trouve l'autre du corps : un autre clairement inférieur, inférieur en termes d'intelligence, de savoir-faire technique, inférieur en termes de capacité à être productif (la catégorie de "l'autre fainéant", par exemple). » (Hage, 2017, p. 33)

Une telle bipolarisation du spectre des classifications racistes de l'altérité fonde aussi bien, précise Hage aussitôt, d'innombrables mélanges entre ces deux vecteurs d'altérisation, selon « l'esprit » et selon le « corps ». Elle signale pourtant deux « idéaux types » qui aimantèrent à la fois deux types de racisme et deux figures imaginaires elles-mêmes « typiques » : « Alors que l'archétype de l'autre de l'esprit s'incarne dans la figure antisémite du juif, l'essence même de l'autre du corps est la construction coloniale mâtinée d'esclavage de l'Africain noir. Le premier était majoritairement perçu comme un autre exterminable, alors que le second était souvent vu comme un autre exploitable » (Hage, 2017, pp. 33-34). Ici encore cette polarisation dichotomique n'empêcha jamais des figures hybrides, des remaniements de ces catégories, des déplacements d'une catégorie d'« autres » d'un pôle à l'autre (« L'histoire coloniale foisonne d'exemples d'autres colonisés initialement vus comme exploitables puis, une fois perçus comme dangereux, devenus exterminables »). Elle n'en demeure pas moins instructive pour saisir « la catégorisation souvent ambiguë de l'Arabe/musulman dans la classification coloniale européenne », lui faisant tenir une place ambivalente, instable, à la bordure ou à la frontière des altérités catégorisées (c'est à la *lisière* que rôde le loup) :

« Car l'Arabe/musulman est un hybride, à la fois "juif" et "Africain noir", et un entre-deux qui n'est ni l'un ni l'autre. Il est autre de l'esprit et du corps, et pourtant il n'est aucun des deux ; trop paresseux et rusé pour travailler, et pourtant trop bête pour être rusé. Même en termes phénotypiques raciaux imaginaires, l'Arabe/musulman n'est ni un "type juif" ni un "type noir", mais un entre-deux, quelque chose qui fluctue entre "ni l'un ni l'autre" et "l'un et l'autre". L'Arabe/musulman est à la fois un autre non civilisé, comme l'Africain noir, mais aussi, comme le juif, membre d'une civilisation à la modernité précoce, ayant façonné la civilisation européenne. L'Arabe/musulman est monothéiste, comme l'autre juif, mais avec un imaginaire "inférieur" (par exemple, un paradis plein de vierges), semblable à ce que les colonisateurs considéraient comme des formes religieuses plus primitives. Et alors que le juif dangereux de l'imaginaire

antisémite est appelé serpent, hyène ou vermine, et le Noir exploitable est traité comme un animal domestique, l'Arabe n'est ni l'un ni l'autre » (Hage, 2017, pp. 34-35).

Ni l'un ni l'autre. Ou encore une fois : l'un et l'autre. Et c'est à cette lisière indécise que Hage situe deux métaphores influentes, apparues l'une après l'autre : d'abord, non pas n'importe quelle « vermine », mais celle qui se rencontre fréquemment *au sein de l'espace domestique*, le cafard, qui fournit l'image du « nuisible abjecte » particulièrement prisée par exemple, aujourd'hui encore, par le discours de l'extrême-droite israélienne et de colons sionistes ; ensuite, non pas la hyène, mais le loup, autre animal considéré comme sauvage donc, et pourtant proche cousin de l'animal le plus universellement domestique³⁴, dont l'expression française « entre chien et loup » suggère à notre inquiétude qu'il ne se distingue pas toujours aisément.

Hage ne se livre pas à un relevé lexicologique très détaillé de cette métaphore lupine ; il en relève simplement deux types d'occurrences qui balisent une certaine séquence historique où s'entrecroisent la clôture d'une histoire coloniale et l'ouverture de son insistante continuation « postcoloniale ». D'un côté, « il faut attendre la guerre d'indépendance de l'Algérie pour trouver des descriptions distinctement lupines de l'autre arabe chez les Français » (Hage, 2017, p. 36), et Hage de donner en exemple le surnom de « loup d'Afkadou » donné par les officiers français au chef de la wilaya III Amirouche Aït Hamouda (« Amirouche le terrible »), réputé pour son intelligence et sa redoutable capacité de mobilisation, son endurance physique dans la traversée à pied des massifs escarpés de Kabylie jusqu'à 70 km par jour, mais aussi sa férocité dans la répression des combattants soupçonnés de trahison³⁵. D'un autre côté, dans la séquence du terrorisme international ouverte par la première guerre du Golfe puis les attentats de septembre 2001 à New York, Hage relève la récurrence, dans le discours médiatique, mais aussi dans celui des *think tanks* et des conseillers gouvernementaux occidentaux, de l'expression de « loup solitaire », et des singuliers scrupules qu'on lui attache quand on la soupçonne de dire sans bien dire la nature du péril qu'elle euphémise : « Combien de “loups solitaires” attaqueront l'Occident, sa liberté et son ouverture, avant que les gens comprennent que ce ne sont pas là des loups solitaires [...] : un terroriste musulman est un loup solitaire. Deux terroristes sont un couple de loups solitaires. Trois ou plus, et c'est une meute. C'est ce que nous avons ici : une meute de loup »³⁶. Avec la métaphore du loup vient celle de

³⁴ « Le chien est le seul animal domestique présent dans toutes les sociétés humaines, sur tous les continents. Du fait de sa présence, aucune société humaine ne peut être considérée comme composée exclusivement d'humains, toutes sont hybrides, intégrant le chien dans leurs habitats, leur vie économique, religieuse et émotionnelle. Du fait du chien, la socialité humaine ne peut être regardée comme monospécifique, elle inclut partout des formes d'échange, de coopération et de communication avec cet animal compagnon par excellence. La formule de l'anthropologue Anna Tsing, “la nature humaine est une relation inter-espèces” est vraie au moins depuis la domestication du chien. » (Charles Stépanoff, « Des chiens et des hommes. Modes de vie partagés et coopération cynégétique », in Thierry Bedossa & Sarah Jeannin (dir.), *Comportement et bien-être du chien. Approche interdisciplinaire*, Paris, Educagri).

³⁵ Voir Saïd Sadi, *Amirouche : une vie, deux morts, un testament : une histoire algérienne*, Paris, Harmattan, 2010 ; Benjamin Stora, *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens*, L'Harmattan, 2000 ; et Achour Cheurfi, *La révolution algérienne, 1954-1962 : dictionnaire biographique*, Alger, Casbah éditions, 2004.

Derrida quant à lui rappelait, dans un autre contexte, d'autres dénominations lupines : « Tous deux, tous trois, l'animal, le criminel et le souverain sont hors la loi, à l'écart ou au-dessus des lois ; le criminel, la bête et le souverain se ressemblent étrangement alors qu'ils paraissent se situer aux antipodes l'un de l'autre. Il arrive d'ailleurs, brève réapparition du loup, qu'on donne le surnom de loup à un chef d'État comme Père de la nation. Mustapha Kemal, qui s'était donné le nom de Atatürk (Père des Turcs), était appelé le “loup gris” par ses partisans en mémoire de l'ancêtre mythique de Gengis Khan, le “loup bleu”. » (Derrida, « Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004 », *Cités*, n° 30, 2007/2, p. 125).

³⁶ SodaHead, « Pack of Wolves », 22 décembre 2014 ; cite in Hage, 2017, p. 37. SodaHead Inc. se présente comme une plateforme collaborative « fournisseuse de technologies de sondage pour les entreprises de medias », c'est-à-

la meute, et sous la question dérisoire de la compatibilité des loups, la contamination inquiétante de l'un et du multiple, de l'individu et de la masse, du quidam anonyme et de l'Autre global. Un seul loup suffit à annoncer une meute ; et si l'un est solitaire, c'est que les autres sont légion.

Hage ne se livre pas d'examen plus détaillé des ressources symboliques et imaginaires que charrie cette métaphore du loup. Il rappelle cependant combien l'imaginaire occidental fait du loup « le représentant par excellence de l'autre naturel, sauvage et menaçant. Au cours de l'histoire, notre incapacité à dominer les loups leur a conféré une dimension mythique et imaginaire qui s'est frayé un chemin dans la culture populaire et, lentement mais sûrement, a éclipsé la description plus objective qu'en faisaient les naturalistes » (Hage, 2017, p. 36). Il fait allusion aussi en passant à l'importance du loup dans les contes d'enfance européens, qui constituent un espace essentiel d'élaboration des scénarios fantasmatiques permettant d'arrimer les désirs angoissants de la sexualité et de la mort à l'inculcation d'une économie morale. Les jeunes âmes y apprennent qu'un loup (*le loup*) rôde toujours à la lisière du bois, d'une voracité sans frein, prêt à dévorer les animaux de la ferme, à l'occasion une grand-mère et l'innocence virginale de sa petite-fille. Elles apprennent comme la chèvre de monsieur Seguin ce qu'il en coûte de vouloir goûter à la liberté de la montagne. Elles apprennent comme les trois petits cochons que la solidarité des frères et l'effort au travail vaut bien la peine quand il s'agit de construire une *domus* assez robuste pour résister aux menaces du grand Autre. Elles apprennent comme les sept petits chevreux que seule la confiance due aux parents peut mettre une borne salutaire à une trop dangereuse crédulité.

Enfin Hage fait allusion de loin en loin aux réflexions qu'inspirèrent à Derrida de nombreuses traces laissées par les loups dans le langage commun mais aussi dans la culture savante, philosophique, juridique et politique romano-européenne, et auxquels nous reviendrons brièvement dans un instant. N'oublions pas cependant que ces occurrences discursives, orales ou textuelles, savantes ou folkloriques, narratives ou allégoriques, n'épuisent pas les modes de présence des loups qui furent toujours un problème très directement et pratiquement politique. Non seulement au sens où des souverains purent être tentés de les incorporer à leur machine de guerre (un conseil royal l'aurait suggéré à Louis XIV : « Il faut deux jours à un loup pour manger un homme ; relâchez dix mille loups de l'autre côté de la Manche et, en un rien de temps, il n'y aura plus aucun Anglais »³⁷), mais surtout au sens d'une écologie politique qui ne sépare par les loups de leurs milieux de vie montagnaux et forestiers, et qui lie le destin des nations européennes aux vastes entreprises de déforestation du continent (dès l'époque de la domination romaine), puis aux luttes pour le contrôle de l'administration et l'exploitation des espaces forestiers, suivant des impératifs économiques de construction et de consommation énergétique, mais aussi des impératifs de contrôle du vagabondage et du nomadisme populaires, de « gestion des illégalismes » comme disait Michel Foucault, de destruction des communs forestiers où les paysans prélevaient végétaux, gibiers et bois de chauffe, et de répression des révoltes et sécessions populaires auxquelles les bois fournirent toujours un refuge privilégié³⁸.

Nous pourrions expliciter par la suite certaines strates de sens que la métaphore lupine fait remonter à la surface du discours raciste contemporain. Ce qu'il importe en revanche de souligner d'emblée, c'est que les attentats terroristes sévissant dans certains pays du Nord ne peuvent expliquer eux-mêmes l'inflation de la métaphore lupine ; ce qui doit être expliqué, c'est bien plutôt la projection de cette métaphore sur « le terroriste » qui en fait l'archétype de « l'Arabe/musulman » contemporain. L'hypothèse directrice de Hage est alors que la

dire une agence de production des opinions que les médias sont appelés à reproduire pour les officialiser comme opinion publique.

³⁷ G. Carbone, *La Peur du loup*, Paris, Gallimard, 1991, p. 14, cité par Hage, 2017, p. 38.

³⁸ Sur ces différentes questions, voir l'essai militant de Jean-Baptiste Vidalou, *Être forêts. Habiter des territoires en lutte*, Paris, Zone, 2017.

métaphore du loup intervient à l'interférence de trois dimensions d'une crise de la « gouvernementalité » contemporaine (c'est donc une métaphore *surdéterminée*, au sens freudien, fusionnant plusieurs niveaux de signification hétérogènes) :

- 1) une crise de l'imaginaire de la souveraineté (dernière partie du chap. 1) ;
- 2) une crise d'une certaine structuration spatiale des dynamiques d'exploitation et d'accumulation capitalistes (chap. 2) ;
- 3) une crise de la matrice anthropologique qui sous-tend ces deux premiers niveaux (chap. 3 et conclusion).

Ces trois dimensions, bien qu'elles renvoient à des profondeurs généalogiques hétérogènes et différemment sédimentées, sont dialectiquement liées dans la conjoncture contemporaine telle que l'analyse Hage. On peut les examiner distinctement, brièvement, pour faire ressortir les variations de sens qui s'attachent à la métaphore lupine comme métaphore de « l'ingouvernable », incarnant tour à tour 1) l'échec de la maîtrise souveraine, 2) l'incapacité de la structure d'exploitation capitaliste à maintenir disjoints son espace domestique « autocivilisateur » et son champ de prédation extractiviste et destructeur, 3) l'incapacité à soutenir un certain fantasme de viabilité corrélant la soutenabilité d'un mode de vie à un rapport exclusif d'« occupation » et d'« extraction » aux espaces (in)habitables.

a) La lycologie souveraine : loup, frontières, détour par Derrida

Concernant le premier point, Ghassan Hage juge symptomatique que la métaphore lupine formatrice de la figure raciste contemporaine de « l'Arabe/musulman » surgisse au point d'une double mise en crise de l'institution de souveraineté et, en tout cas, de l'imaginaire à laquelle cette institution adosse sa légitimité : crise de l'institution de ses frontières *extérieures*, crise de ses procédures civiles d'« intégration » *intérieure*.

Dans sa dernière conférence prononcée en France, en 2004, Jacques Derrida avait déployé une longue méditation sur la figure du loup qui nourrit tant de locutions proverbiales, fables, contes populaires, mythes, mais qui aussi hante l'imaginaire politique occidental. Il évoquait l'histoire des deux frères Rémus et Romulus élevés par la louve mythique au point de naissance de Rome, à la fois la Ville par excellence, le prototype de la République mais aussi la matrice d'empire paradigmatique, qui nourrira toute la pensée occidentale du politique. Il commentait longuement, surtout, l'énoncé formulaire *homo homini lupus* tiré de l'*Asinaria* de Plaute, « l'homme est un loup pour l'homme », qui « sera réinterprété, réinvesti, médiatisé par tant d'autres : Rabelais, Montaigne, Bacon, Hobbes surtout »³⁹ chez qui cette formule condensera l'envers de la constitution d'un corps politique, la donnée originaire que la souveraineté doit refouler et neutraliser (mais non peut-être sans s'en approprier certains traits de « sauvagerie » ou de « cruauté »). Et chemin faisant Derrida avait attiré l'attention sur l'étrange voisinage de cette figure, image, fantasme du loup avec un problème de *frontière* et de trouble de la frontière⁴⁰. En français certaines locutions idiomatiques relevées par Derrida sont parlantes, soit parce que le loup est à la lisière de la lumière et de la pénombre où les

³⁹ Derrida, p. 119. Voir surtout ici les remarques qui s'ensuivent sur un passage du chapitre II de *Du contrat social* (« Des premières sociétés »), pp. 119-124.

⁴⁰ « Ces locutions idiomatiques ne sont pas toutes traductibles d'une langue ou d'une culture à l'autre, voire d'un territoire, d'une géographie à l'autre – il n'y a pas de loup partout et on n'a pas la même expérience du loup en Alaska ou dans les Alpes, au Moyen Âge ou aujourd'hui. Ces expressions idiomatiques et ces figures du loup, ces interprétations, ces fables ou ces phantasmes varient d'un lieu et d'un moment historiques à l'autre ; *les figures du loup rencontrent donc, et elles nous posent, d'épineux problèmes de frontière. Les loups réels passent, sans demander d'autorisation, les frontières nationales et institutionnelles des hommes, et de leurs États-nations souverains* ; les loups dans la nature, comme on dit, les loups réels sont les mêmes en deçà ou au-delà des Pyrénées ou des Alpes ; mais les figures du loup appartiennent, elles, à des cultures, à des nations, à des histoires, à des langues, des mythes, des fables, des phantasmes. » (Derrida, art. cit., p. 113).

frontières qui séparent les formes et les êtres vacillent (« entre chien et loup »), soit parce que « le loup n’y est pas », n’est pas là où on le dit et le fait croire (« crier au loup »), ou au contraire parce qu’il est là où on ne le voit pas, imperceptible et clandestin (« à pas de loup »). Cette dernière expression retient particulièrement son attention, en raison de l’étrange propriété qu’elle présente d’effacer celui-là même qu’elle annonce pourtant, si l’on prend garde à l’homophonie du signifiant « pas » (qui avait déjà longuement retenu l’attention de Derrida par ailleurs, en particulier dans un essai sur *Pas au-delà* de Blanchot (1973)⁴¹), circulant entre deux registres d’absence du loup, par négation (pas de loup, point de loup) et par imperceptibilité, le pas du loup « sans aucun bruit », « l’intrusion sauvage » mais silencieuse, « l’intrusion clandestine » – figure de clandestinité donc, non seulement traversant insolemment les frontières, mais le faisant sans bruit et sans trace. « Cela pour dire que, là où les choses s’annoncent “à pas de loup”, il n’y a pas encore le loup, pas de loup réel, pas de loup dit naturel, pas de loup littéral. Il n’y a pas encore de loup là où les choses s’annoncent “à pas de loup”. Il y a seulement un mot, une parole, une fable, un loup de fable, un animal fabuleux, voire un fantasme (*fantasma* au sens du revenant, en grec ; ou phantasme au sens énigmatique de la psychanalyse, au sens par exemple où *totem* correspond à un phantasme)... » (Derrida, 2007, p. 115).

Ghassan Hage a manifestement à l’esprit, en plusieurs passages de son livre, la conférence de Derrida de 2004. Seulement il dissocie moins que Derrida les dimensions « fabuleuses », allégoriques ou fantasmatiques du loup, d’une histoire matérielle, politique et géopolitique de l’institution frontalière souveraine, qui fut et demeure pour l’ère contemporaine l’histoire de l’intrication de cette institution frontalière aux dynamiques de l’impérialisme européen. De ce point de vue, l’archéologie de la métaphore lupine et de sa « rencontre » avec l’imaginaire islamophobe lui paraît trouver, sinon un événement fondateur, du moins un événement décisif dans les accords de Sykes-Picot, par lesquels les principales puissances impérialistes – britannique et française – décidèrent dès 1916 du découpage frontalier des territoires du Proche-Orient dont elles s’arrogeraient respectivement le protectorat à l’issue de la Première Guerre mondiale. Du point de vue des nations impérialistes, ces accords parachevaient le long processus de prises de terre en Afrique du Nord et au Moyen-Orient amorcé au seuil du XIXe siècle, en précipitant le démembrement de l’Empire ottoman qui avait pendant plusieurs siècles fonctionné pour les Européens à la fois comme miroir et comme écran, véritable filtre et médiateur imaginaire entre Occident et Orient, dont l’effondrement rendait tout à coup l’Orient fantasmatiquement, problématiquement, indéfiniment « proche »... Et du point de vue des « proches-Orientaux » ?

« Pour la plupart des habitants du Moyen-Orient, les accords Sykes-Picot sont l’exemple même de l’autoritarisme et de l’arbitraire avec lesquels les frontières coloniales furent établies. Les frontières établies par ces accords créaient des mondes nationaux distincts en fragmentant et régentant des territoires et communautés autrefois continus. Tout comme les clôtures d’une ferme bien entretenue, elles serviraient d’abord à limiter les mouvements des personnes puis, avec le temps, à restreindre la portée de leurs aspirations. Elles limitaient leurs espoirs d’une vie viable tout comme elles tâchaient de contrôler et de réguler les flux de population entre Etats-nations, particulièrement entre les anciennes colonies et l’Occident » (Hage, 2017, p. 39).

En d’autres termes, les frontières de Sykes-Picot sont bien plus révélatrices de la fonction de l’institution frontalière contemporaine que les « vieilles » frontières des Etats-nations ouest-européens. Car ce sont elles qui donnent le plus explicitement à voir la

⁴¹ Jacques Derrida, « Pas », in *Parages*, Galilée, 1986/2003.

surdétermination de institution souveraine de la frontière par la fonction qu'on lui a demandé (et qu'on lui demande encore sans doute, de plus en plus « impossiblement ») de remplir : structurer un ordre mondial qui est une « structure mondiale d'apartheid », divisant le monde, non seulement en espaces étatico-nationaux, mais en « deux réalités, où la race et la classe s'associent pour définir deux espaces coexistants et pourtant séparés, dans lesquels la qualité de vie, des infrastructures, de la santé et de la mobilité est radicalement différente » (p. 40). Mais ce qui importe avant tout à l'analyse de Hage, c'est le caractère éminemment instable et précaire de cette structure frontalière pourtant intransigeante, tel que sa vacillation ne pourra pas ne pas inquiéter simultanément l'imaginaire du pouvoir souverain et celui de l'ordre global dans lequel il continue de projeter sa prétention à maîtriser le striage postimpérial de l'espace-monde. De ce point de vue, la « crise des réfugiés » (précisément arrivant, non exclusivement, mais pour un grand nombre d'entre eux, d'Irak et surtout, depuis le milieu des années 2010, de Syrie) aux frontières de l'Europe, lui paraît témoigner, non pas d'une énergique reprise en main par les Etats occidentaux du « contrôle de leurs frontières », comme le répète à loisir l'antenne politicomédiatique, mais tout au contraire comme l'intensification de cette panique face à un « Autre impossible à contenir » :

« Alors que les frontières coloniales commencent à s'effondrer sous le poids d'une crise à la fois interne et externe, les demandeurs d'asile essaient de mobiliser un minimum de pouvoir face aux forces mondiales et nationales qui visent à les maintenir "séquestrés nationalement" où ils se trouvent, malgré le chaos, la mort et la destruction qui les entourent. [...] [L]orsqu'ils se font prendre, ils sont de plus en plus souvent enfermés et traités comme des esclaves en fuite. Mais en devenant les marrons de l'ordre asservissant des frontières nationales, ils font plus qu'ébranler les frontières nationales en cours d'effondrement ; ils compromettent également sa structure mondiale d'apartheid » (Hage, 2017, p. 41).

Si l'on se demande à présent comment, dans ce contexte, la métaphore lupine a pu venir si massivement qualifier « le terroriste islamiste » tout en en faisant dans l'imaginaire islamophobe la métonymie de l'Autre « Arabe/musulman », il faut selon Hage prendre en considération la *fusion* de cette crise de l'institution souveraine des frontières extérieures, avec une mise en crise des dispositifs civiles, sociaux, économiques, culturels-idéologiques, d'intégration des « minorités » dans l'espace intérieur, c'est-à-dire de la régulation et, idéalement, non pas du refoulement des différences entre les communautés hétérogènes des Etats multiculturels contemporains, mais de l'effacement du marquage de ces différences comme des frontières intérieures. Du moins relativement, précise Hage, pour autant que cette logique inclusive ou intégrative doit laisser subsister la « culture intégrante » comme « culture nationale dominante ». Hage invoque alors un autre événement fondateur – symptomatiquement contemporain de l'essor en Europe occidentale des politiques néolibérales privant l'Etat des leviers de politique sociale et économique permettant une forme d'intégration (relative et conditionnelle) sous le modèle de la « citoyenneté sociale », ou « nationale-sociale » (E. Balibar) – et corrélant à son tour une crise interne à l'imaginaire du pouvoir et à l'institution frontalière censée la matérialisée :

« Certains musulmans considèrent appartenir à une communauté transnationale politisée, l'*oumma* [...] [soit] un sentiment d'appartenance transnationale variant librement entre le métaphysique et le politique, ébranlant d'autant plus l'idée même de gouvernementalité nationale [...]. Tout a commencé suite à la révolution iranienne, lorsque l'Iran a fondé le premier Etat de droit se réclamant ouvertement d'une volonté politique musulmane transcendante. Cette volonté politique s'est exercée pour la

première fois de manière transnationale lors de l'affaire Salman Rushdie. [...] Depuis cette époque, à de nombreuses reprises, des musulmans se sont montrés sujets d'une volonté transnationale autre que celle de l'Occident. La montée d'Al Qaïda, puis de l'Etat islamique, partisans du terrorisme islamiste transnational, place résolument un "musulman" imaginé collectivement dans une position d'ennemi de la culture dominante, en dehors de ce que le mode de gouvernement multiculturel peut gérer » (Hage, 2017, pp. 44-45).

b) Capitalisme autodomesticateur et accumulation sauvage

Parvenu au terme de ce premier temps de son analyse (fin du chapitre 1), nous avons avancé de quelques pas dans la question de l'imaginaire islamophobe contemporain et de la place qu'y occupe la métaphore lupine. Nous avons en revanche perdu de vue le problème de départ qui concernait le rapport, et au fond l'unité, de la crise environnementale et d'une crise raciale comme crise de gouvernementalité « par la race ». Pariant sur la portée heuristique des analogies (ou ici de simples « similitudes » donnant à des phénomènes hétérogènes une sorte d'air de famille), Hage se borne à remarquer que cette figure d'un Autre à la fois « impossible à contenir » par des frontières et « impossible à intégrer » à l'intérieur de frontières, n'est pas sans équivalent dans le champ écologicopolitique. Un Autre impossible à retenir « à l'extérieur » (où on le suppose toujours-déjà) mais aussi impossible à « traiter » pour l'assimiler « au-dedans » (où il est de fait, mais toujours « en trop »), donc un Autre qu'on ne parvient pas à éliminer (mais si l'on en nourrit explicitement ou inconsciemment le désir) mais qu'on ne parvient pas non plus à approprier à la production d'utilités, de « culture » ou de valeur économique (Hage rappelle ici que « la racialisation de l'Arabe/musulman à l'époque coloniale avait rarement pour but d'en faire une main d'œuvre exploitée », en tout cas qu'elle l'eut moins encore dans des « économies coloniales fondées sur l'extraction pétrolière » qui « n'appelaient pas le même type de travail que les économies liées à l'extraction minière » et à l'exploitation plantocratique), s'incarne dans une problématique économie environnementale du *déchet*. Ce que la métaphore du cafard exprimait déjà, c'était une racialisation associant les « Arabes » à « l'ordre de la saleté, des déchets et ordures, un reste inévitable du processus de colonisation avec lequel on doit vivre et qu'on doit gérer, mais dont on peut se passer » (pp. 46-47). Quand la métaphore lupine se superpose à celle du cafard, elle ne s'y substitue pas purement et simplement ; elle réorganise, sous le registre de la menace et de la peur plutôt que du seul dégoût, la hantise du déchet, ce résidu des métabolismes domestiques devenant plus incontrôlables que la « nature sauvage » elle-même :

« D'une certaine manière, la racialisation des Arabes en tant que "déchets" préfigure les formes actuelles de racialisation néolibérale, où l'inutilité du racialisé pour le raciste supplante le racisme d'antan où la figure du travailleur ou de l'esclave utile dominait. Aujourd'hui, le racisme n'est dominé ni par la plantation ni par la mine. On retrouve la marque de fabrique des procédures de gestion des déchets dans la manière dont il est institutionnalisé dans l'incarcération de masse aux Etats-Unis, dans le siège de Gaza, ou dans les centres de détention d'Australie. Mais si la classification comme cafard désigne l'Arabe comme étant une forme de déchet, la classification comme loup ne le fait pas immédiatement. Elle ne le fait que dans le contexte de l'ingouvernabilité. Le "déchet lupin" est le déchet qui commence comme un objet ingouvernable, pour ensuite nous emmener lentement dans un environnement loup/ingouvernable. On peut voir une similitude remarquable, par exemple, entre la description des agglomérats de plus en plus menaçants de déchets plastiques flottant sur les océans et celle de demandeurs

d'asile flottant sur ces mêmes océans. Sans surprise, c'est par le biais de cet imaginaire du musulman comme "déchet ingouvernable" que l'islamophobie établit un lien clair avec la crise écologique actuelle. Car qu'est-ce que la crise écologique, si ce n'est une crise des déchets ingouvernables, que ce soit le plastique dans les océans, les produits chimiques toxiques dans les rivières et les sols, ou les gaz à effets de serre dans l'atmosphère ? » (Hage, 2017, p. 47).

Peut-être le lien est-il « clair », mais il n'a que la clarté d'une similitude qui, aussi remarquable soit-elle, ne dépasse pas la simple ressemblance extrinsèque. Hage avait annoncé autre chose : non simplement « établir la similitude entre racial et écologique, mais prendre cette similitude comme point de départ pour penser le mécanisme qui les sous-tend » (p. 49). Si les déchets nous mettent sur la voie, « la gouvernementalité et la domination n'expliquent pas comment ces déchets sont produits » (p. 49). De là le nouveau fil conducteur qu'adoptera le chapitre 2 du livre : « nous devons nous pencher sur les procédés d'extraction, d'exploitation et de consommation dont les déchets sont un produit dérivé. Cela nous met face à ce que beaucoup considèrent comme le dispositif primordial, produisant à la fois la crise écologique et le racisme colonial : le système capitaliste d'exploitation et d'accumulation », et « le capitalisme constitue la structure génératrice partagée que nous cherchons, celle par laquelle le racisme colonial, en se reproduisant, se confirme en tant que menace environnementale » (p. 49).

Nous pourrions être plus rapide pour traverser ce second chapitre ; non que son intérêt soit moindre, mais il réécrit des problématiques largement travaillées par ailleurs et depuis longtemps, si bien qu'il est plus aisé d'en identifier le point nodal, et la façon dont Ghassan Hage le retranscrit à sa manière pour préparer le concept sur lequel cette analyse débouchera, celui de « domestication généralisée ».

Depuis les travaux de Rosa Luxemburg au début du XX^e siècle, puis les recherches des économistes et théoriciens de l'échange inégal et du système-monde comme système de dépendance (Hage évoque en passant Samir Amin et Andre Gunder Frank, on pourrait y ajouter parmi beaucoup d'autres Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein, ou par une autre voie David Harvey), mais aussi les travaux contemporains du marxisme postcolonial et du féminisme marxiste (emblématiquement Silvia Federici), les travaux héritiers du matérialisme historique de Marx n'ont cessé de réévaluer le rôle et les modalités de ce que ce dernier avait appelé, dans le Livre I du *Capital*, « l'accumulation primitive » (ou suivant les traductions, accumulation « préliminaire », « préalable », « originelle », « initiale »). Par ce concept Marx entendait tout à bord un processus historique et un ensemble de techniques de pouvoir (de « méthodes ») à la fois antécédents et hétérogènes au mode de production capitaliste, dont il analysait au contraire la dynamique historique comme celle d'une « accumulation élargie » : une dynamique d'accumulation qui, ordonnée à la « loi d'airain » de « produire pour produire », ne peut se reproduire qu'en *élargissant* en permanence sa base d'exploitation ou la masse de force de travail employable (et partant l'extension du rapport salarial qui la rend légalement achetable), son volume de production marchande (et partant ses capacités d'écoulement de ses marchandises par l'« ouverture » de nouveaux « débouchés »), et fondamentalement sa surface d'investissement en capitaux « productifs » dans de nouvelles géographies et de nouvelles sphères de l'activité sociale. Par le concept d'accumulation primitive, en revanche, il s'agissait d'abord pour Marx de reconstruire une histoire non mystificatrice de formation des *conditions effectives* d'un tel mode de production, qui ne se singularise pas simplement par un agencement particulier des procès de travail producteurs de biens porteurs de valeurs d'usage et de valeur d'échange, mais par son traitement de la force de travail elle-même comme une valeur d'échange, c'est-à-dire comme une marchandise – « marchandise spéciale » précisait Marx, mais marchandise d'abord, c'est-à-dire susceptible d'être vendue et achetée. Pour que puisse

monter sur la scène (une scène que l'économie libérale tend à prendre comme une donnée de nature éternelle), côté cour des individus propriétaires des conditions de travail et des capitaux permettant d'en acquérir (« l'homme aux écus »), et côté jardin des individus « propriétaires » de leur seule force de travail (le « travailleur nu »), pour que les uns aient intérêt à acheter la force de travail des seconds, et que les seconds aient la « volonté » de la leur vendre pour survivre (contrat salarial), encore fallait-il que se produisissent au préalable quelques épisodes empruntant d'autres voies que l'amiable accord contractuel de deux volontés juridiquement égales et reconnues pour également consentantes par un régime de légalité idéalement pacifié : quelques siècles d'expropriation et de vols de terre, de pillage et de déprédation extractiviste des « ressources » naturelles et humaines, de destruction des communaux campagnards et forestiers dont les classes populaires tiraient une partie de leur subsistance, de répression brutale de ces illégalismes populaires jusqu'alors plus ou moins tolérés, de déplacements contraints en même temps que de criminalisation du vagabondage et de reterritorialisation du travail forcée : « dans les annales de l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale, qui l'a toujours emporté. [...] En fait, les méthodes de l'accumulation primitive sont tout ce qu'on voudra, hormis matière à idylle » (Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXV, cité in Hage, 2017, p. 54).

L'analyse marxienne de l'accumulation primitive implique, en son fond, une théorie passionnante de la transformation des économies de la violence, sur laquelle il nous faudra revenir plus tard, car elle peut s'avérer très instructive pour penser la domestication comme un mode de domination effaçant dans son fonctionnement la violence « primitive » qui l'a rendu possible.

Mais restons pour l'instant avec Ghassan Hage, qui reprend à son compte cette distinction cardinale entre accumulation élargie et accumulation primitive. Il reprend également à son compte l'idée soulignée par Rosa Luxemburg et que plusieurs passages du Livre I du *Capital* suggéraient déjà, que les techniques d'accumulation primitives ne sont nullement réservées à la « préhistoire » européenne du mode de production capitaliste, qu'elles sont au contraire une constante de l'accumulation élargie elle-même à travers l'histoire coloniale et l'histoire de l'impérialisme moderne. Ces dernières furent de ce point de vue l'histoire d'une série de recompositions de la distribution géographique, spatiale et sociale, des pratiques déprédatrices, extractivistes et tendanciellement exterminatrices d'accumulation primitive dans les « périphérie » de l'économie-monde eurocentrique, et des techniques d'accumulation élargie reposant au « centre » sur l'exploitation de la force de travail salariée et sur sa régulation par les conflits de classe et les arbitrages d'un Etat de droit national-capitaliste, lui-même plus ou moins *démocratisé* selon les rapports de forces produit par ces conflits concernant les conditions et la législation du travail, la répartition des valeurs produites, et les modalités de captation privée et de socialisation du capital et des revenus.

Sur cette base, Hage retrouve alors, sur un nouveau plan plus structurel, le *problème de la frontière* que l'analyse précédente avait soulevé sur le plan de l'institution et de l'imaginaire politiques de la souveraineté. Il fait désormais passer cette frontière entre ce que Foucault appelait une « biopolitique » et ce que Achille Mbembe appellera une nécropolitique : la frontière structurelle de l'accumulation capitaliste sépare « des espaces où les personnes et les animaux sont exploités dans des limites prescrites, et des espaces où les personnes et les animaux sont exploités à loisir, sans aucune restriction formelle, au point d'en perdre la capacité à se régénérer ou (c'est une autre manière de l'exprimer) d'être exploités jusqu'à ce que mort s'ensuive » (Hage, 2017, p. 52). Dans les premiers, la surexploitation peut (ou du moins a pu historiquement – ce qui n'a rien d'irréversible) être tempérée par des conflits sociaux et des régulations institutionnelles et juridiques, combinant en proportions diverses conquêtes démocratiques et « logique de maintien de l'ordre » existant. Dans les seconds prédominent « l'état d'exception », une « logique de guerre », et la routinisation des méthodes de déprédation

destructrices soustraites à toute borne légale. Mais le point capital, pour Hage, est de tenir compte du fait que cette frontière de part et d'autre de laquelle se distribuent les techniques déprédatrices d'accumulation primitive « productrice » de mort, et les procédures « civiles » d'accumulation élargie productrice de « culture », sans cesser de polariser brutalement les conditions de vie (et de mort) au Nord et au Sud du système-monde, devient dans le capitalisme post- ou néo-impérialiste poreuse, instable, fractale, tant et si bien que la « logique centre-périphérie peut être internationale ou internationale, elle peut même être intra-urbaine entre deux formes d'habitat social d'une même ville cosmopolite ». Tend alors à venir au plein jour un fait qui valait déjà pour les périodes antérieures, où il était simplement davantage camouflé – ou plus encore vient en pleine lumière le fait de ce camouflage lui-même : « que l'espace civilisé de la légalité et la démocratie est *dépendant* d'un espace colonial raciste d'accumulation débridée pour son existence, sa subsistance et sa régénération » (p. 58).

Il y aurait lieu de préciser les tenants et aboutissants de cette dépendance pour cerner ce qu'elle éclaire dans « la légalité » et « la démocratie ». Mais le plus instructif pour notre propos est l'usage que Hage fait dans ce contexte du couple « civilisé »/« sauvage », pour qualifier ces deux faces interdépendantes du même système d'exploitation/surexploitation et d'accumulation/destruction :

« Les nations capitalistes doivent toujours osciller entre, d'une part, se civiliser et autoriser le maintien d'une "accumulation légale" qui leur permet d'éviter le pillage, la déprédation, l'esclavage et le génocide qui ont produit leur richesse accumulée et, d'autre part, trouver constamment des espaces, à l'intérieur ou à l'extérieur de leurs frontières, où la loi du plus fort l'emporte sur l'Etat de droit, afin de pouvoir piller, asservir et voler à nouveau. [...] Le capitalisme à l'état sauvage non seulement conquiert des territoires et exploite des personnes, mais épuise également ce qu'il délimite comme état la nature, du sol aux ressources minérales et végétales. [...] L'accumulation primitive, donc, nous aide à délimiter un état d'oscillation permanente entre deux états coexistants du social, du civilisé et du non-civilisé, comme étant la définition même de la normalité sociale capitaliste » (Hage, 2017, pp. 55, 59).

En d'autres termes, l'analyse des méthodes d'accumulation primitive, hier comme aujourd'hui, doit intégrer parmi ces méthodes les techniques de refoulement par lesquelles le capitalisme « civilisé » ou domestique, s'est assuré l'aperception de sa propre trajectoire historique comme processus autocivilisateur et autodomestiquant (au « Centre » ou au « Nord » de l'économie-monde) en tenant à distance *sa propre* « sauvagerie », d'autant mieux désavouée qu'elle était elle-même projetée sur « l'autre », quitte à se la réapproprier sous des formes aseptisées, esthétisantes, folkloriques, « excitantes », « intéressantes ». Nous obtenons ainsi une troisième dimension ajoutée aux figures de « l'Autre à contenir » et de « l'Autre à intégrer », qui serait « le Même à conjurer (comme Autre) » : « En temps "ordinaires", chaque société civilisée "blanche" a pour but de se protéger des espaces de sauvagerie qui sont sa condition de possibilité. Ces sociétés coloniales, néocoloniales et coloniales de peuplement mènent toute une politique spatiale visant à gérer les relations entre les espaces promouvant la belle vie coloniale vécue par les colonisateurs (que ce soit à Tel-Aviv, Sidney, Paris ou New York), et les espaces d'accumulation incontrôlée, offrant plus de terres à occuper ou plus de ressources à piller [...] : plus une nation colonisatrice est capable de protéger ses citoyens des réalités sauvages qui la sous-tendent, creusant des espaces où ils ne sont pas exposés aux conditions coloniales de leur belle vie, plus elle apparaît civilisée » (p. 62). Seulement cette entreprise d'autocivilisation conjuratoire apparaît d'autant plus intenable que « la logique d'accumulation primitive se diffuse lentement dans tout l'espace social » (p. 61), et que corrélativement la frontière entre biopolitique et nécropolitique, entre accumulation élargie ou « civilisée » et accumulation

primitive ou « sauvage » devient une zone épaisse d'enchevêtrement de ce qu'elle est censée maintenir disjoints.

À cette situation diacritique et instable, Hage fait correspondre des constellations affectives typiques. La première d'entre elle est la panique obsidionale, réactivant un « fantasme d'inversion coloniale » qui n'a certes pas attendu la période contemporaine pour se développer. Hage note à juste titre que « le sentiment d'être assiégé par les personnes mêmes qu'on colonise fait paradoxale partie intégrante de l'histoire du colonialisme », et pas seulement de l'entrée en crise de ses structures de pouvoir. C'est au contraire à l'acmé de la domination impérialiste britannique, par exemple, que Stephen Arata a pu identifier la prolifération de tels « récits de la colonisation inversée » dans la littérature populaire anglaise de la fin de l'ère victorienne :

« Dans ces récits, ce qui est représenté comme étant le monde “civilisé” est sur le point d'être supplanté par des forces “primitives”. À chaque fois, un renversement effrayant se produit : le colonisateur se retrouve dans la position du colonisé, l'exploiteur est exploité, le bourreau devient victime. Ces inversions sont à leur tour liées à des problèmes perçus (raciaux, moraux, spirituels) au sein de la Grande-Bretagne même. »⁴²

Ce qui intéresse plus spécifiquement Hage, c'est d'abord la part que prennent ces récits d'inversion à une histoire de la domestication qui ne l'expurgerait pas de ses dimensions affectives et fantasmatiques, et singulièrement de cette angoisse « de voir ce que nous avons dominé et exploité s'élever contre nous et nous domestiquer à notre tour » : *La Planète des singes* en donne un bon prototype. C'est également la question de savoir comment ces affects de peur obsidionale et de domestication inversée se transforment lorsqu'ils viennent percuter ce complexe évoqué précédemment d'« ingouvernabilité » à laquelle la métaphore du loup donne son objet :

« La figure imaginaire du musulman en tant que loup illustre la figure de cet objet frustrant, qui nous entoure mais nous échappe, dans le domaine de notre sphère gouvernable et pourtant ingouvernable : l'autre qui, continuellement, menace notre désir de nous sentir maîtres de notre environnement. Cela produit en nous un ensemble bien particulier d'affects associés à la menace de la perte de souveraineté. Plus l'ingouvernabilité d'un objet perdure, plus elle nous hante et nous menace. Elle nous met face à notre vulnérabilité et aux limites de notre pouvoir souverain, et exacerbe notre envie de le gouverner, nous faisant craindre qu'il ne soit pour toujours ingouvernable. C'est cette permanence qui anime, chez ceux qui persistent à désirer gouverner, les fantasmes exterminatoires qui deviennent partie intégrante de l'expérience de l'ingouvernable » (Hage, 2017, p. 75).

Pour analyser plus avant ces configurations affectives et les scénarios fantasmatiques qui les sous-tendent, l'analyse de la dynamique d'accumulation capitaliste et de ses structures sociospatiales d'exploitation et de surexploitation ne suffit plus. Le second chapitre annonçait qu'une telle analyse allait nous découvrir « la structure génératrice partagée », « le dispositif primordial produisant à la fois la crise écologique et le racisme colonial ». La fin du même chapitre conclura : « l'exploitation capitaliste a beau expliquer beaucoup de choses, elle laisse dans l'ombre un aspect important de ces deux crises : leur dimension affective. L'examen d'expressions majeures de ces réalités affectives nous guidera vers ce que je considère comme un mécanisme fondamental à l'origine de l'exploitation raciale et écologique » (p. 63).

⁴² Stephane Arata, *Fictions of Loss in the Victorian Fin de Siècle : Identity and Empire*, Cambridge University Press, 1996, cite in Hage, 2017, p. 66.

c) Indomesticable loup : la crise de la domestication généralisée comme mode dominant d'habitation du monde

Nous voici donc obligé de faire un pas supplémentaire pour parvenir à une troisième et dernière strate de cette enquête dans la structurale causale devant rendre compte de la crise d'« ingouvernabilité » contemporaine et de la réversibilité de ces deux registres d'effet que sont la crise environnementale et la crise raciale (la métaphore islamophobe du loup-musulman faisant symptôme de cette réversibilité, en circulant précisément entre les deux effets). Strate la plus profonde, semble-t-il, pour autant que la logique d'exploitation et d'accumulation capitaliste, si elle nous donnait une certaine structure objective de cette crise, ne nous donnait pas encore le moyen d'en lire l'incidence sur cette texture fantasmagique et subjective évoquée à l'instant, et que Hage résume ainsi au moment d'en venir au dernier moment de son enquête :

« L'emphase mise sur le contrôle de l'environnement, la souveraineté, la peur de l'inversion, tous vécus comme n'étant pas simplement "fonctionnels", mais comme suscitant l'intérêt affectif du sujet contrôlant/exploitant/gouvernant, comme mettant en jeu la viabilité même du sujet, à tel point qu'il nourrit des tendances exterminatoires envers ceux qui perturbent ses désirs et sa viabilité, nous confronte à la domestication généralisée en tant que fantasme de viabilité » (Hage, 2017, p. 75).

Hage a beau réclamer, pour cette dernière expression, « un sens psychanalytique large », son analyse reste étrangère à toute lecture psychanalytique. Bien plutôt l'analyse qu'il en propose dans le 3^{ème} et dernier chapitre en situera la matrice dans une certaine conformation *anthropologique* tissant sur la longue durée – sans doute plus longue que les six siècles du capitalisme colonial et de la colonialité du pouvoir « moderne » (mais à dire vrai on semble invité à en faire reculer la provenance indéfiniment : d'ici peu nous reviendrons brièvement sur certains débats d'interprétation contemporains touchant à l'idée de « révolution néolithique ») – un type de subjectivité, de relationalité et de socialité, et un régime anthropologique de construction du soi et de l'autre dans lequel la dynamique d'accumulation capitaliste a pu se loger, qu'elle a amplifié et systématisé en retour tout en l'exposant à ses propres contradictions, mais dont elle ne rend pas elle-même compte.

J'en résumerai les principaux traits, mais sans dissimuler les fragilités de la catégorie de « domestication généralisée », qui tiennent pour partie au fait qu'elle se paie d'une description elle-même très « générale », et qui rend à bien des égards le dernier chapitre du livre, et la conclusion qui le prolonge, décevants. Mais nous ne devrions jamais déprécier un livre pour le sentiment d'insatisfaction ou de frustration qu'il provoque. Car après tout un tel sentiment donne aussi bien une mesure parmi d'autres de l'intérêt qu'on a trouvé au programme que le livre se donnait, et aux questions que, à défaut de leur avoir donné une formulation vraiment convaincante, il aura permis de soulever.

a/ Le premier trait est particulièrement large : la domestication généralisée est un mode de relation au monde réglé par une *raison instrumentale*. « Ce qui définit le mieux ce mode d'existence, c'est qu'il lutte pour créer un monde dans lequel la principale qualité de tout ce qui naît est d'"exister pour" quelque chose. Les diverses manières, esthétique, économique, affective et autre, dont les choses peuvent être vues comme "existant pour" un sujet domestiquant son innombrables, mais c'est cette instrumentalisation dans son sens le plus général qui définit la domestication généralisée comme un mode d'existence » (p. 76).

A dire vrai ce « sens le plus général » l'est tellement que « raison instrumentale » et être-domestiquant-au-monde paraissent en devenir rigoureusement synonymes et réversibles. Est-ce à dire que dès qu'il y a « exister pour » il y a domestication ? L'illusion finaliste que Spinoza critiquait, dans le fameux Appendice à la première partie de l'*Ethique*, comme l'illusion la plus généralement produite par la connaissance du premier genre, devrait être retranscrite de ce point de vue comme l'illusion constitutive de la *conscience domesticatrice*, et le mode d'être domestiquant comme l'institution de « la conscience » comme telle.

b/ Un second trait, venant rectifier l'imprécision du premier, s'avère beaucoup plus intéressant : le codage instrumental de toute chose et de tout existant que prescrit ce mode d'habitation du monde par domestication généralisée, ne vise pas à en extraire n'importe quelle utilité : devient utile tout élément qui, étant domestiqué, peut être amené à prendre part à la construction et la reproduction du foyer du domestiquant, qui devient du fait même de la domestication le foyer du domestiqué. Suivant cette logique centripète, la logique instrumentale domesticatrice se présente comme « une lutte pour créer des espaces confortables ou, pour l'exprimer de manière plus existentielle, une lutte pour être “chez soi dans le monde”. Et pourtant, paradoxalement, c'est aussi un mode de domination, de contrôle, d'extraction et d'exploitation » (Hage, 2017, p. 83). C'est ici que Hage invoque, elliptiquement, l'autorité du linguiste Emile Benveniste (j'y reviendrai à la fin de cette partie) pour rappeler la commune dérivation étymologique de la *domus* (maison, foyer, unité résidentielle et sociale et de famille) et du *dominus* (le maître de maison, le chef de l'unité domestique, celui qui y commande parce qu'il la représente). Mais de cette « parenté » étymologique, Hage tire une articulation synthétique des deux opérations de domestication et de domination. La domestication est une production d'un espace de sécurité et de « confort » « obtenu par le biais de la domination » ; plus exactement c'est un mode de production d'un espace de « viabilité » qui, tout en reposant sur des pratiques de domination, les camoufle, soit en les externalisant de manière à les exercer à l'écart, sur des espaces mis à distance (loin de la *domus*), soit en les ventilant au sein même de l'espace domestique/é dans des rapports de soin, d'entretien, de surveillance, de « gestion de la relation » qui est une relation d'interdépendance et de protection autant qu'extraction de valeur d'usage ou d'exploitation.

La domestication est donc une forme de domination singulière qui ne se décrit pas simplement par l'inégalité d'un rapport de force stabilisant une relation d'oppression ou d'asservissement ; il faut, pour la décrire comme un rapport de domination, tenir compte de sa *production disjonctive de deux registres d'effets*, à la fois contrastés, mutuellement exclusifs et étroitement complémentaires : une domination qui tend à se camoufler comme domination *au-dedans* de l'espace domestique (entendu à la fois comme espace domestiqué et comme espace de reproduction continue des pratiques domesticatrices), et une domination qui tend à se nier comme domination *au dehors* de l'espace domestique, où elle devient rapport non de domestication mais d'éradication, d'élimination d'une altérité absolue contre-posée comme sauvagerie, naturalité indomesticable, extériorité à la fois inutilisable et menaçant la sphère d'intériorité que définissent les utilités extraites-produites par la reproduction domestique.

C'est dans la disjonction entre ces deux pôles à la fois contradictoires et complémentaires de l'effet-de-domestication, dans le champ de tension ouvert par cette polarisation disjonctive, que Hage cerne le travail du fantasme spécifique que mobilise cette manière d'habiter le monde :

« Alors que les affects agressifs associés à la domination sont souvent vus comme étant en opposition avec les affects doux et câlins associés à la maison, la

domestication nous permet de comprendre l'un des modes cruciaux de notre existence et dans lequel ces deux affects sont inséparables, enchevêtrés. La domestication généralisée est le fantasme par lequel nous rendons notre vie viable en cherchant le confort par l'agression et la domination. C'est pourquoi l'une des formes essentielles de travail qui la définit est la gestion de la relation entre les espaces d'agression et de domination qui la constituent et les espaces accueillant, confortables et chaleureux qui sont enchevêtrés avec les autres » (Hage, 2017, p. 84).

La domination de l'Autre et la production de sécurité du Même (confort domestique) deviennent l'envers l'une de l'autre, et la condition l'une de l'autre. Il faudrait vérifier le terme anglais utilisé par Hage et que la traductrice rend par « enchevêtrement » : il se pourrait que convienne également le terme d'« intrication » par lequel les traducteurs de Freud rendent l'idée d'enchevêtrement des pulsions libidinales et de la pulsion de mort en psychanalyse.

c/ Trois derniers traits précisent alors ce mode d'existence et d'habitation du monde : tous trois convergent pour en faire une mode particulièrement interventionniste d'action, non seulement sur tels existants ou telle espèce d'existants « extérieurs », mais plus fondamentalement sur *l'espace* où ils sont susceptibles d'apparaître, un milieu à la fois objectivé comme « environnement »⁴³ et subjectivé par « l'occupant » qui y circonscrit son « foyer », son « chez soi », sa *domus*. Cela constitue la téléologie même de ce mode de relation et d'habitation du monde : « la domestication généralisée ne concerne pas seulement la domestication de telle ou telle espèce, mais la domestication d'un environnement tout entier ». Et c'est sur fond de cette prétention qu'elle configure un « espace qui fait sens [et] par lequel, en même temps, on donne du sens à sa vie, comme une vie valant la peine d'être vécue ». Une telle production spatiale dont se soutient l'activité même du « fantasme dans lequel la viabilité existentielle [du sujet] dépend de sa propre viabilité en tant qu'agent de domestication » (p. 77), repose alors trois registres de pratiques spatiales que Hage dénomme respectivement : un « *processus d'occupation* » (pp. 86-88), un *processus de « polarisation »* (pp. 88-92), et un *processus d'extraction* ou de « pratiques spatiales d'extraction » (pp. 92-97).

1) Le terme d'occupation est choisi pour ses résonances avec l'occupation coloniale et, plus spécifiquement, avec la colonisation de peuplement. C'est donc à dessein que Hage l'illustre d'une déclaration de Theodor Herzl, théoricien fondateur du sionisme, un an avant le premier congrès international sioniste à Bâle en 1897 : « De nos jours, il n'est pas question d'établir un pays selon la seule méthode en vigueur il y a mille ans. Il serait insensé de revenir à des formes de civilisation complètement périmées, comme le souhaitent certains sionistes. Si l'on voulait débarrasser un pays de ses bêtes sauvages, on n'agirait plus à la manière des Européens du V^e siècle. Qui songerait à attaquer les ours individuellement, à la lance ? Il est clair que l'on organiserait une joyeuse chasse de grande envergure, que l'on rabattrait les bêtes ensemble et qu'on les tuerait en jetant une bombe à la mélinite sur elles » (T. Herzl, *L'Etat des juifs* (1896), trad. Claude Klein, Paris, La Découverte, 2008, p. 42). Hage commente : Herzl « n'est pas un théoricien abstrait de la

⁴³ Pour une analyse critique de l'idée d'environnement comme catégorie contreposée par un mode d'investissement de la terre par « l'occupation », voir l'ouvrage de l'anthropologue Tim Ingold, *Marche avec les dragons*, trad. fr., Paris, Zones sensibles. Le leader yanomami Davi Kopenawa dit pour sa part que, autant la notion de « nature » utilisée par les militants écologistes urbains peut être employée et traduite dans la cosmopolitique des Yanomami, autant celle d'« environnement » leur est inassimilable : « ce que les Blancs appellent environnement, c'est ce qu'il reste une fois qu'ils ont tout détruit ».

nation. Il parle en tant que nationaliste, comme quelqu'un qui pense pratiquement à fonder une nation. [...] Lorsqu'il écrit cela, il ne sait toujours pas où se fera l'avenir d'Israël. Donc, il n'a pas vraiment d'"ours" particulier en tête. Cependant, en tant que domestiquant, il sait qu'on ne fait pas d'occupation sans tuer des ours. Ainsi, il nous fournit un exemple d'imaginaire domestiquant général alimentant le nationalisme dans sa forme la plus pure. L'"ours", ou le "loup", hantent toujours ce fantasme de confort national » (Hage, 2017, p. 87). Notons que Hage ne fait pas *dérivée* le paradigme de la domestication généralisée du nationalisme ; il paraît suggérer au contraire que l'imaginaire nationaliste s'est branché sur un mode d'être au monde préexistant, dont il s'est emparé et auquel il a donné une vigueur et une intensité (nécro)politique nouvelles, mais qu'il n'a pas forgé lui-même de toute pièce. Une telle antécédence suppose alors de pouvoir donner à ce processus d'occupation une description autonome ; et Hage s'y emploie en transposant une fois encore sa description de la domestication généralisée sur un plan anthropologique, qui à nouveau s'avère extraordinairement large, comme le montre ce passage flirtant avec le style naturaliste d'un éthologue :

« dans une perspective interspèces, toute occupation humaine est un acte de colonialisme par occupation, puisqu'on occupe un espace qui est déjà occupé par d'autres domestiquants, que ce soient des insectes, des animaux, des plantes ou des arbres. Chacune de ces espèces habite le monde grâce à un certain degré d'instrumentalisation : un arbre se développe au-dessus et sous le sol dans sa lutte pour extraire des nutriments, du soleil, etc. Les fourmis également organisent et transforment leur environnement de manière spécifique. Ce qui définit la domestication généralisée humaine, c'est l'acte d'occuper un espace en déclarant son intérêt propre comme principe d'organisation primaire. Ainsi, il établit un rapport avec les occupants antérieurs du même espace selon la manière dont leur être peut être exploité dans le but de faire avancer notre être. Ce qui gêne est exclu ou exterminé » (Hage, 2017, p. 86).

Ce passage, donnant à la notion de domestication son maximum d'extension – au risque de la rendre très indéterminée –, invite à distinguer une domestication simple qui se rencontre dans tout rapport de coexistence entre différentes espèces partageant un même milieu, et une « domestication généralisée humaine » ou spécifiquement humaine. Ce qui était attribué précédemment à l'idéologie nationaliste, l'est ici à l'humanité comme espèce (par différence avec les arbres, ou les fourmis). S'agit-il de naturaliser le nationalisme, comme si celui-ci se rencontrait déjà en germe dans le comportement de l'espèce à l'égard des autres... ? A coup sûr ce n'est nullement ce que veut dire Hage, même si l'adoption du langage pseudodarwinien de la « lutte pour l'existence » maintient l'ambiguïté. Comment comprendre alors cet « acte d'occuper un espace en déclarant son intérêt propre comme principe d'organisation primaire » ? Sans minimiser *a priori* ni le potentiel altruiste des arbres ni le sens de l'abnégation des fourmis, on peut douter que les uns ou les autres jugent leur manière respective d'occuper l'espace comme « secondaire ». L'idée de fond semble être ailleurs, et requiert de penser la domestication généralisée, non pas tant comme une *généralisation* d'un mode de rapport au milieu observable de façon déjà générale au sein des mondes biotopiques, que comme une rupture qualitative : la notion de « processus d'occupation » paraît viser ici un mode de rapport à l'espace qui n'est pas tant « primaire » en un sens hiérarchique (au sens où les autres modes d'occupation du même espace y seraient tolérés à la condition de lui être subordonnés et utiles) que tendanciellement *exclusif* de tout autre. Autrement dit, on parlera de mode d'habitation du monde par domestication lorsque l'occupation de l'espace se donne comme condition de possibilité ou de viabilité (et

partant, cherche en pratique à réaliser) la destruction de toute pratique de *coexistence*, de *cohabitation* (c'est précisément cela qui appelle l'exemple du discours sioniste de Herzl dans la suite du texte), la destruction de toute possibilité de *négociation* d'une coexistence qui serait conçue comme condition de fait incompressible. (Le motif de la « négociation » jouera un rôle important dans la conclusion générale du livre ; voir *infra*.) On comprend alors pourquoi Hage ajoute qu'il y a pratique d'occupation domesticatrice lorsque ce qui résiste au codage de l'espace domesticable et à l'extraction de l'utile dans cet espace, ne peut être contre-objectivé que comme un « nuisible » à éradiquer ou à exterminer : mauvaises herbes, vermines, ours, loups...

2) Le processus dit de polarisation désigne quant à lui la centralité qu'est amené à prendre, dans le mode d'existence dominé par la logique de domestication généralisée, le marquage des différences entre domestiquant et domestiqué. Ou plus exactement, le *remarquage* que le domestiquant doit ré-opérer en permanence pour se distinguer des entités et des relations qu'il a incorporé dans la familiarité de son environnement domestique. Hage semble avoir ici en vue une sorte de tension qui fait l'inquiétude inhérente à ce mode d'être. D'un côté la domestication institue, on l'a vu, par des rapports inauguraux de capture et d'assujettissement, un espace d'interdépendance, de connivence, de sécurité et de « confort » au sein duquel cette brutalité initiale est censée s'effacer, ou se routiniser dans une « gestion de la relation entre les espaces d'agression et de domination qui la constituent et les espaces accueillants, confortables et chaleureux qui sont enchevêtrés avec les autres ». Mais d'un autre côté, la discontinuité entre les pôles domestiquant et domestiqué doit être reconstruite ou reproduite en permanence, leur démarcation doit être réaffirmée avec d'autant plus d'attention qu'elle opère désormais au sein d'un seul et même espace vécu et traité comme unifié, continu et homogène, comme au sein de relations d'enchevêtrement d'intenses interdépendance que cet espace héberge.

3) Le troisième processus, de pratiques spatiales d'*extraction* et non plus seulement d'occupation et de polarisation, vise enfin plus spécifiquement les aménagements spatiaux différenciés qu'implique tout processus domesticatoire comme processus complexe. Hage attire ici l'attention sur deux aspects. Le premier renvoie au fait que la domestication porte non seulement sur des corps ou des individualités, mais sur des populations, donc des multiplicités (« espèces », « races »), ce qui pose des questions de massification des technologies de contrôle, d'entretien, de transport, de reproduction et d'extraction des valeurs d'usage, qui toutes impliquent des considérations spatiales propres à une économie de stockage. Le deuxième aspect des pratiques spatiales d'extraction fait revenir au premier plan la question du déchet déjà évoquée précédemment : ce problème de « gestion » de l'espace a non seulement pour objectif de « faciliter l'extraction de valeur, mais aussi [de] réduire les effets de déchets produits lors du processus d'extraction » lui-même (p. 92). Ce qui tend à imposer, comme problème économique de base de ce mode d'existence par domestication généralisée, celui de la massification des déchets eux-mêmes et du stockage des déchets. Et Hage de conclure qu'en tout ceci, au fond, c'est toujours d'un problème de distribution spatiale que dépend le départage de l'utile/inoffensif de l'inutilisable/dangereux. Une fois encore on ne peut que constater, cependant, l'extrême généralité des traits supposés définitionnels de la domestication généralisée : tout partage discriminant entre l'utile et le nuisible, entre l'inoffensif et le dangereux, et tout codage spatial de ces polarités, sont-ils réservés à un tel mode de relation et d'habitation du monde ?

d/ Changement de scène, anthropologie des modes d'existence : domestication, mutualisme, réciprocité

On ne peut clore cette lecture de *Le Loup et le musulman* – dont j'avais signalé d'emblée qu'elle devait avoir pour nous une fonction propédeutique, et heuristique, pour y trouver des problèmes plutôt qu'une thèse résolutive – sans dire quelques mots de sa conclusion. Qui n'a justement rien de conclusif, mais qui rouvre complètement les questionnements développés tout au long du livre, en les relançant dans un espace de problématisation que rien ne permettait en fait d'anticiper jusque alors (sinon la formation disciplinaire de son auteur).

Cette brève conclusion, en effet, s'installe d'emblée dans un espace théorique – et donc aussi dans une bibliothèque disciplinaire – peu ou très marginalement mobilisés jusque-là :

« Depuis ses débuts, et nonobstant ses rapports avec le colonialisme, qui ont fait l'objet d'un travail critique, l'anthropologie a eu pour impulsion cruciale, entre autres, de “nous faire entrevoir un autre possible humain” [...]. Les anthropologues critiques, recherchant des espaces culturels radicalement différents, ne visaient pas seulement la découverte de modes d'existence, d'habitat et d'attachement différents. Ils voulaient le faire en portant un œil critique sur leur propre culture, où la domestication généralisée dominait invariablement. L'altérité découverte “là-bas” mettait les anthropologues au défi de voir cette même altérité errer dans les fêlures du mode d'existence dominant “ici-bas”. Cela voulait dire que même si la domestication généralisée, le capitalisme et la modernité dominaient en Occident, il y avait toujours un extérieur à cette domination : des modes d'existence qui subsistaient d'une manière mineure, marginale ou réprimée (mais dans tous les cas moins visible) sous, autour ou dans les fêlures du mode de vie dominant. En ce sens, chaque anthropologie de l'ailleurs était une archéologie de sa société propre, détarrant en elle ces traces plus ou moins cachées d'autres modes de vie et de liaison » (Hage, 2017, p. 101).

Et pour l'illustrer d'emblée, Hage se réfère à quelques illustres anthropologues, qu'on n'a guère l'habitude de répertorier parmi des « anthropologues critiques », mais qui figurent en tout cas en bonne place tutélaire au panthéon de la discipline anthropologique : Edward B. Taylor, dont la somme *Primitive culture* date de 1873-1874 (1^{ère} trad. fr. 1920), auquel Hage associe sans trop s'en expliquer la figure de Lucien Lévy-Bruhl (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Puf, 1951) pour en faire les explorateurs pionniers d'un mode d'existence dit « mutualiste », radicalement hétérogène à celui de la domestication généralisée ; et puis d'autre part Marcel Mauss, en particulier son très fameux *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, paru en 1923-1924, qu'il crédite d'avoir dégager un mode d'existence dit « réciproque » ou faisant primer en toute chose la réciprocité.

Avant de préciser, tant que faire se peut, ces nouvelles catégories et les contrastes qu'elle visent à faire saillir par rapport à la domestication généralisée, reconnaissons l'extrême schématisation de l'exposition de Hage. Il s'attache pour l'essentiel à discerner trois schémas relationnels (et donc trois manières de configurer la dimension de l'altérité en général), en les stylisant à l'extrême, pour simplement en faire apparaître l'hétérogénéité.

Le mode d'existence mutualiste prend fonds sur un schématisation relationnel d'« interexistence » et déploie « un ordre d'existence dans lequel les individus (et les animaux, les plantes, les objets, etc.) existent l'un dans l'autre ». Cela donne un espace de validité à l'idée, largement décrite par l'anthropologie du second XX^e siècle, de « participation » que Lucien Lévy-Bruhl avait avancée dans sa description de ce qu'il appelait la « mentalité primitive » : « un mode de vie et de pensée dans lequel nous nous sentons et nous sentons les autres “participer” à la vie de chacun d'entre nous : nous sentons que la force de vie des humains et

des non-humains qui nous entourent contribue à notre propre force de vie » (Hage, 2017, p. 102). Hage accentue alors le contraste suivant : le mode d'existence « fondé sur la domestication » repose sur un surinvestissement du problème de la *limite*, à la fois comme frontière univoque (quitte à devoir en réaffirmer constamment l'univocité, et d'autant plus qu'elle s'avère impossible ou constamment démentie dans l'expérience) entre les êtres comme entre soi et l'autre, et comme contour délimitant une intériorité comme espace de souveraineté et un dehors comme extériorité tour à tour passive, librement exploitable, et indéfiniment menaçante. Le mode d'existence mutualiste, au contraire, affaiblit « les frontières entre soi et les autres, humains et animaux, etc. », les relativise, et tend à en faire seulement la trace évanescence d'une interpénétration, ou d'une compénétration, dans laquelle les pôles de l'identité et de l'altérité deviennent indiscernables ou illocalisables.

Il y aurait lieu de se demander jusqu'à quel point le rapport de domestication peut faire abstraction de toute dimension mutualiste ainsi définie ; j'y reviendrai à une autre occasion. Hage pour sa part remarque ici que la domestication généralisée n'exclut pas absolument l'idée que « l'existence des autres “participe” à mon existence » : simplement elle en réduit et en subordonne l'aperception aux conditions du « processus d'extraction » qui en constitue la finalité immanente. Dans le mutualisme au contraire, la « participation » des autres à mon existence est « donnée dans la nature même de l'existence » (p. 102). On pourrait méditer plus avant ce voisinage contrastif entre extraction (domesticatoire) et interpénétration (mutualiste). Par exemple comment est-ce qu'on vit l'éventrement de la terre pour ouvrir une mine à ciel ouvert sur la terre que l'on habite et dont nos propres corps sont les prolongements (non pas que cette terre nous appartient mais au contraire nos corps appartiennent à la terre) ?

Tournons-nous à présent vers le troisième terme de la topique de Hage : l'idée de « modes d'existence réciproques », qui se situe en quelque sorte en position médiane d'un axe dont domestication généralisée et mutualisme constitueraient les extrêmes. La réciprocité présuppose « des limites claires entre entités », une extériorité du soi et de l'autre ; elle est en ce sens « polarisante » comme la domestication généralisée, plutôt que « participante » ou « compénétrante » comme le mutualisme. Mais elle tend au mutualisme pour autant que la frontière entre l'identité et l'altérité est vécue comme « point de contact et d'échange », et non comme délimitation d'une intériorité souveraine contrepesant une sphère d'extériorité mettant à l'épreuve sa volonté prétentieuse et angoissée de maîtrise. Hage résume :

« Pour schématiser, si la domestication généralisée crée un mode d'existence où l'altérité est toujours une altérité instrumentalisée et perçue comme existant “pour moi”, et si le mode d'existence mutualiste indique une manière d'être où l'altérité existe “en moi”, le mode d'existence réciproque souligne une dimension dans laquelle l'altérité existe “avec moi”. Cet “avec” est l'être-avec de l'offrande. L'autre est toujours déjà dans un état de don vis-à-vis de moi » (p. 103).

Une question en passant : on pourrait s'interroger sur cette façon de répartir les trois modes d'existence à partir de ces trois positions relationnelles référées à une ipsité (pour moi, en moi, avec moi) elle-même inscrite dans un espace (un dedans et un dehors). Cette formulation est elle-même « neutre », ou traduit-elle déjà la façon dont l'un des modes d'existence se représente les deux autres ? Il y aurait lieu de relire de ce point de vue l'analyse classique de Benveniste sur la « *domus* », et plus particulièrement son examen de la formation de « *dominus* » et des valeurs signifiantes qu'y véhicule le suffixe *-n(o)*, auquel Benveniste rattache précisément l'idée d'ipsité (le *dominus* étant celui qui « identifie » la *domus*, qui incarne le *soi* de la *domus*, et partant est autorisé à la représenter).

Hage écarte quant à lui deux interprétations critiques faites des analyses maussiennes des pratiques de don, d'un côté celle qui y voit la forme phénoménale d'un calcul stratégique

et d'intérêt sous-jacent, et qui résorbe en ce sens la logique du don à une forme d'une « relation calculatrice instrumentale » (c'est Bourdieu qui en a fixé une formulation particulièrement brillante dans *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980) ; d'un autre côté et a contrario, celle qui cherche à extraire le don de tout calcul d'« intérêt », mais aussi de toute réciprocité, et à la limite de toute relationalité (l'éthique du don « absolu » que Hage trouve chez Derrida en serait la tentative la plus extrême). De ces deux critiques qui enferment la logique du don dans une tension antinomique, Hage démarque une tangente, suivant laquelle le don n'est ni le voile idéologique d'un mobile stratégique instrumental, ni la forme hyperbolique d'un rapport qui est un non-rapport à un « tout autre », mais l'opération positive de constitution des existants : « Les personnes, les animaux, les plantes et les objets sont des dons les uns pour les autres. C'est un de leurs modes d'existence » (p. 104).

Venons-en au point conclusif de l'essai de Hage : ayant commencé par rappeler que le savoir anthropologique est une pratique de l'altérité qui ne vise pas à l'exotiser mais à intensifier des contrastes entre d'autres manières de vivre, de penser et d'agir que celles qui prédominent dans la société dont provient l'anthropologue, Hage a identifié la portée critique, ou l'une des efficacités critiques de la pensée anthropologie, à sa capacité de mettre en relief des altérités internes à sa propre société, que l'hégémonie d'un mode d'existence dominant et tendanciellement exclusif tend à refouler et à rendre illisibles. La logique de la « participation affective » que Lévy-Bruhl disait caractéristique de la « mentalité primitive » n'était pour lui nullement l'apanage *des* « primitifs », mais une strate fondamentale de toute pensée et de toute affectivité. La logique de don et contre-don ne disparaissait pas purement et simple pour Mauss dans les sociétés faisant régner les relations contractuelles et l'échange marchand.

Plutôt alors qu'une partition des modes d'existence dans une juxtaposition *partes extra partes*, la topique de Hage s'offre comme un instrument d'analyse de la complexité interne de nos systèmes d'expérience aussi bien « ici » qu'« ailleurs » : « Toutes les relations sociales sont un enchevêtrement de multiplicités », c'est-à-dire un enchevêtrement des multiples modes d'existence. Et c'est sur cette base que Hage conclut son propos en lui donnant sa ligne de fuite éthicopolitique :

« C'est la récupération de cette multiplicité pour tempérer la domination excessive de la domination généralisée dont nous avons besoin aujourd'hui pour nous opposer à la prolifération des modes de domination racistes et écologiquement destructeurs. [...] Examiner à la fois la possibilité d'autres modes d'existence et la possibilité de négocier l'enchevêtrement de multiples modes d'existence permet de souligner la pauvreté de notre présent mono-relationnel. La domestication généralisée, la logique instrumentale et le dualisme ne sont pas vraiment des créations de la modernité occidentale. L'« exploitation » n'a pas non plus été inventée par le capitalisme. [...] Sous le règne de la modernité, ces modes [tels le mutualisme et la réciprocité] étaient tolérés et légitimés comme appartenant au monde des artistes, des poètes et autres fantaisistes, non au monde sérieux de la vie économique et politique. C'est à cela que nous devons aspirer aujourd'hui. Notre impasse n'est pas due au mode de pensée dualiste, à l'exploitation capitaliste ou le mode d'existence domestiquant. Elle est plutôt due au monoréalisme où la modernité capitaliste nous a enfermés, au fait que nous sommes incapables de penser à des solutions ou, pire, de poser des questions à l'extérieur du cadre de la domestication généralisée et de ses catégories. Les questions récurrentes que nos sociétés posent encore et toujours portent le sceau de cette impasse monoréaliste bien avant qu'on ne leur trouve une réponse : *Comment devons-nous gérer la nature. Comment devons-nous gérer le musulman ingouvernable ?* C'est dans ce cadre restreint que nous continuons de produire des solutions destructrices, entraînés par un désir domestiquant de « retrouver » une omnipotence que nous n'avons jamais eue, que ces

solutions soient de l'ordre de la géo-ingénierie ou de l'ordre des fantasmes d'extermination engendrés par la rencontre avec le loup musulman. La question "Est-il possible de ne pas considérer la nature ou le musulman comme un problème de gestion ?" ne vient même pas à l'esprit des gouvernants. Et pourtant, c'est peut-être l'une des questions les plus urgentes auxquelles nous devons faire face : est-il possible d'anticiper d'autres modes d'habitation et de relationnalité afin d'établir des liens avec la nature et l'autre musulman qui ne relèvent pas entièrement de la gestion ? Les fantasmes d'extermination sont-ils un sous-produit nécessaire de la manière dont nous nous lions à nos loups métonymiques et métaphoriques ?

Dans une certaine mesure, le fait même que nombre de gens se posent aujourd'hui ces questions montre une érosion de la domestication généralisée. [...] Les technologies qui fonctionnent par le biais de la négociation plutôt que la seule extraction prennent de plus en plus d'importance [...], une logique d'existence négociée infusée de réciprocité et de mutualisme est en train d'émerger partout, créant des réseaux de plus en plus larges de modes d'existence alternatifs » (Hage, 2017, pp. 107-109).

Limitons-nous à quelques remarques sur ce passage :

a) Observons d'abord l'insistance mise sur le nœud du problème, qui n'est pas tant la domestication comme telle que sa tendance à devenir exclusive de tout autre mode d'existence, d'habitation du monde, de conformation de l'altérité et de relation à cette altérité (c'est cette tendance à l'exclusivité que marque l'adjectif domestication *généralisée*) : régime mono-relationnel, mono-réalisme, dont la monoculture de l'agriculture industrielle intensive n'est qu'une déclinaison dévastatrice particulière. De là deux questions laissées en suspens : que pourrait-être une domestication généralisée non hégémonique, ou plus précisément une domestication non généralisée mais « restreinte », encadrée dans d'autres modes d'existence qui en inhiberaient la prétention à régenter l'ensemble des formes de vie ? Une percée s'entrouvre ici pour réviser la question de la domestication au moyen d'une information anthropologique plus ample, ni Mauss, ni Taylor, ni Lévy-Bruhl, ne pouvant aider en la matière. Mais cela fait précisément l'objet d'un nombre considérable de recherches depuis au moins les années 1960-1970, et un premier fil à suivre s'indique alors pour nous ici : peut-on approfondir, préciser, renforcer peut-être l'idée d'un paradigme de domination comme « domestication généralisée », en prenant plus sérieusement en compte la diversité des formes et modalités de domestication non généralisée mais restreinte. Et à cette première question s'en adjoint une seconde, dont un indice est fourni par Hage lui-même lorsqu'il reconnaît que la domestication généralisée, et le dualisme nature/humain « ne sont pas vraiment des créations de la modernité occidentale », pas plus que l'exploitation n'est apparue *ex abrupto* de l'ancre industrielle du mode de production capitaliste. « Pas vraiment » : un peu quand même ? Le problème implicitement soulevé et explicitement contourné par Hage est celui de l'historicité de ce mode de « domestication généralisée ». Or nous verrons qu'à cet égard les stratégies d'historicisation sont multiples et en partie dissensuelles, engageant chaque fois un contre-récit différent, ou la réfutation d'un récit dominant. Certaines tentatives d'élaboration plus systématiques et mieux documentées d'un paradigme de domination généralisée chercheront à renverser le grand récit historico-anthropologique de la « révolution néolithique », projetant ainsi ce paradigme dans la très longue durée. D'autres s'attacheront aux effets de seuils et de rupture provoqués par la « modernité » européocentrique, quitte à y répartir diversement ses composantes typiques, capitaliste, coloniale, rationaliste etc. Localement mais significativement, les débats opposant les lectures de la crise environnementale en termes d'Anthropocène et de Capitalocène recoderont en partie cette alternative, non sans que chaque position se redivise : par exemple en opposant un « Anthropocène faible » (néolithique, de base agropastorale) et un « Anthropocène fort » (industriel, et à la gloutonnerie énergétique sans frein) ; ou de l'autre côté pour se

rediviser entre Capitalocène et Colonialocène (ou « plantatiocène ») etc. Certains de ces débats produisent parfois l'impression d'être très obnubilés par des problèmes de périodisation, au détriment d'une analyse de processus de transformation où des stratifications de longue durée peuvent être réinvesties, amplifiées en même temps que transformées dans des conditions nouvelles, si bien que l'antinomie entre la thèse archicontinuiste (la domestication généralisée serait déjà acquise avec les premières formes de sédentarisation et d'économie agropastorale au néolithique) et la thèse hyperdiscontinuiste (la domestication généralisée serait un effet combiné de l'enclassement du mercantilisme colonial, de la révolution protoindustrielle, et de la transformation des logiques de pouvoir propre à la structure étatico-nationale moderne) pourrait bien être un obstacle épistémologique à lever plutôt que le cadre ultime de la discussion.

b) Deuxième remarque : la pratique épistémique et critique de l'anthropologie, telle que la présente ici Hage, ne se tient pas à égale distance des trois modes d'existence : on dirait qu'elle est elle-même « mutualiste », ou du moins affine avec le mutualisme, qui désigne alors non seulement un mode d'existence parmi d'autres mais la manière même dont coexistent – s'« enchevêtrent », suivant la métaphore que privilégie Hage dans ces pages, et qui fait écho à « l'interpénétration » participative attribuée précédemment au mutualisme – une pluralité de modes d'existence à la fois coexistants et inégaux au sein des mêmes relations. De là un schème général pratique et normatif, que Hage oppose finalement au schème « extractiviste », au sens large d'extraction de valeurs d'usage qu'il associe au mode d'existence domestiquant : un schème de la « négociation », qu'il ne développe guère, mais qui veut d'abord et avant tout attirer l'attention sur le caractère *incompressible* de la multiplicité des modes d'existence, c'est-à-dire des existants et des modes de relation qu'ils sont susceptibles d'entretenir entre eux. Les exemples de « technologies fonctionnant à la négociation » qu'évoque en passant Hage – « du vélo ressuscité aux champs d'éoliennes, en passant par des modes plus négociés de traite des vaches » – ont à dire vrai surtout de quoi flatter la bonne conscience des classes moyennes-supérieures urbaines ; aucun de ces exemples n'est du reste vraiment simple, chacun devrait être examiné et discuté pour lui-même. Mais c'est peut-être ce que veut dire Hage : négociation avec des existants non-humains, animaux, réalité atmosphériques et paysages, mais aussi entre les humains sur leur manière de se rapporter à l'espace qu'ils habitent dans d'autres registre d'expérience que celui d'un réservoir de « ressources » à extraire et rentabiliser.

FERME, MARAIS ET FORÊT. L'ÉCOLOGIE EUROPÉENNE EN TRANSITION

Par Carolyn Merchant

Traduit de l'anglais par Mischa Leclercq et Joséphine Assia Ngom Zita

Nous proposons ici une traduction française du chapitre 2 du livre de Carolyn Merchant, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), New York, HarperCollins, 2020.

Lorsque l'on cherche à comprendre comment, entre 1500 et 1700, la conception organique du cosmos sa la place au modèle mécaniste, une perception écologique est essentielle. Se concentrer sur l'Europe du début de la Modernité en tant qu'écosystème implique plus que de découvrir que le type de crise environnementale actuelle est advenu par le passé. Cela implique une sensibilité particulière à la relation dialectique entre comportement humain et institutions d'une part, et l'environnement naturel, d'autre part.

Un modèle d'écosystème présente un point de vue terrestre de l'histoire. En regardant l'histoire à partir de son commencement, les facteurs ayant un impact sur les ressources de la Terre peuvent être analysés et une nouvelle et différente interprétation du changement historique développée, basée sur l'hypothèse que les environnements naturels et humains forment ensemble un système interdépendant. Bien que l'environnement naturel seul puisse être perçu en tant qu'écosystème complet composé d'éléments physiques et biologiques interdépendants, lorsque l'on intègre les facteurs humains, un portrait plus complet émerge. Un modèle d'écosystème du changement historique observe les relations entre les ressources associées à un écosystème naturel donné (une forêt, marécage, océan, ruisseau, etc.) et les facteurs humains affectant sa stabilité ou perturbation au travers de périodes historiques. Le changement historique devient changement écologique, soulignant l'impact humain sur l'ensemble du système. Réciproquement, le changement écologique est l'histoire du maintien et de la perturbation des écosystèmes.

Tandis qu'une telle perspective fait honneur aux sources conventionnellement étudiées de changement advenant dans la culture—démographique, économique, politique, technologique, et idéologique—elle ne considère pas l'environnement naturel comme acquis, tel que le fait l'histoire traditionnelle. Plutôt que d'opposer nature et culture comme un dualisme structurel, elle perçoit les sous-systèmes naturels et culturels en interaction dynamique.

Seule une approche écosystémique de l'Europe du début de la Modernité peut traiter adéquatement la question de la manière dont les changements advenus dans la culture humaine ont affecté et furent affectés par l'environnement naturel. Les changements culturels importants furent dans ce cas les hausses et chutes de population, le conflit entre propriétaires terriens et paysans pour le contrôle des ressources naturelles, l'innovation technologique, la propagation du capitalisme de marché, ainsi que la modification des attitudes concernant la nature et la Terre. La question de comment la qualité environnementale fut affectée par le passage d'un contrôle paysan des ressources naturelles à des fins de subsistance, vers un contrôle capitaliste à des fins de profit est particulièrement importante.

L'autre facette de la relation dialectique soulève la question de comment les changements résultant dans l'environnement naturel influencèrent la culture humaine et les institutions, et comment l'expérience des gens d'une nature de plus en plus manipulée, discrédita le modèle organique et fit place au modèle mécaniste. Cela mène, à son tour, à un ensemble final de questions portant sur la manière dont le modèle mécaniste renforça et accéléra l'exploitation de la nature et des êtres humains en tant que ressources, et mena à une perception de la conservation en tant que restauration et gestion des écosystèmes. Une nouvelle interprétation de l'histoire de l'Europe du début de la Modernité qui intègre la nature et culture peut être élaborée en interrogeant les interactions et relations causales parmi ces facteurs.

L'ÉCOLOGIE FERMIÈRE MANORIALE

La relation entre la communauté paysanne et la terre était fondamentale pour le système agraire de l'Europe prémoderne. Développée pendant des siècles d'adaptation aux capacités productives de l'environnement naturel d'une part, et à l'état de la technologie agricole d'autre part, la communauté paysanne produisait un niveau de subsistance en suivant des modèles traditionnels de coopération maintenus par de puissantes normes culturelles. Pendant le début de la période médiévale, ces pratiques et normes avaient tendance à donner lieu à une productivité relativement élevée des cultures combinée au maintien de la fertilité des sols. L'usage d'une agriculture de labour intégrait le semis des cultures à l'élevage des vaches, cochons, et chevaux. Le nombre d'animaux possédés correspondait au nombre d'hectares devant être épandus pour assurer la fertilité des sols. Dans certaines régions, ce système interdépendant entre animaux et culture incorporait la pratique consistant à re-transporter les sols érodés au sommet des pentes pour restaurer les terres épuisées. Les régions boisées fournissaient une source constante de combustibles, et les biens communs fournissaient des champs adéquats pour la pâture et les semis⁴⁴.

Les propriétés familiales et communales constituaient les unités économiques fondamentales. Les premières communautés agraires, composées de personnes vivant dans la même région géographique, ont été appelées les "communes territoriales". Tandis que chaque famille cultivait sa propre parcelle individuelle, tout ceux vivant dans le territoire de la communauté partageaient ses ressources naturelles : forêts, pâtures, et eau. Les ressources communales étaient régulées par des représentants élus ou nommés par des membres de la communautés paysanne. Les terres de la communauté au sein du village et à l'intérieur des limites des forêts étaient sujettes à la gouvernance concernant la collecte de bois de chauffe et litière pour animaux, les pâtures communes et la chasse. La juridiction paysanne et l'auto-régulation de ces terres communes illustraient l'interaction entre les besoins individuels et ceux du groupe dans son ensemble. La coopération et l'interdépendance maintenaient la santé de l'écosystème. Les représentants du village supervisaient les règles pour le labourage, les semis, les moissons, les pâturages et les clôtures.

Néanmoins une source d'instabilité était encastrée dans l'écosystème prémoderne. Par la force et le besoin de sécurité militaire, une structure hiérarchique de domination des propriétaires terriens s'était imposée sur la structure communale de la société agraire, extrayant la plus-value sous forme de corvées, services, loyers, et taxes. La somme prélevée par les propriétaires était régulée par des traditions anciennes et lorsque les conditions étaient stables, les propriétaires terriens médiévaux n'essayaient pas de maximiser leurs gains. Mais la pression innée des privilèges seigneuriaux—les droits traditionnellement accordés à un seigneur féodal

⁴⁴ L'évocation suivante de l'écologie fermière manoriale est basée sur B. H. Slicher Van Bath, *The Agrarian History of Western Europe, A.D. 500-1850* (London : Arnold, 1963), pp-71-73 ; J.H. Clapham, ed., *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 1, *The Agrarian Life of the Middle Ages* (Cambridge, England : Cambridge University Press, 1941), surtout chap. 7 et 8 ; Gottfried Pfeiffer, « The Quality of Peasant Living in Central Europe », in William L. Thomas, Jr., ed. *Man's Role in Changing the Face of the Earth* (Chicago ; University of Chicago Press, 1970), vol. 1, pp. 240-77 ; E. Estyn Evans, « The Ecology of Peasant Life in Western Europe », in Thomas, ed., *Man's Role*, pp. 217-39. Sur la laboure et les organisations communales, voir Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change* (New York : Oxford University Press, 1960), chap. 2-3 ; Jerom Blum, « The European Village as Community : Origins and Functions », *Agricultural History* 45 (1971), pp. 157-178 ; J. Blum, « The Internal Structure and Polity of the European Village Community from the Fifteenth to the Nineteenth Century », *The Journal of Modern History* 43 (1971), pp. 541-576 ; Theodore Shanin, « Peasantry : Decline of a Sociological Concept and a Field of Study », *European Journal of Sociology* 12 (1971), pp. 289-300 ; John Duncan Powell, « On the Defining Peasants and Peasant Society », *Peasant Studies Newsletter* 1, n° 3 (July 1972), pp. 94-99 ; Dabid Sabeau, « Markets, Uprisings and Leadership in Peasant Societies : Western Europe, 1381-1789 », *Peasant Studies Newsletter* 2, n° 3 (July 1973), pp. 17-19 ; T. J. Byres and C. A. Curwen, « Summary of Eric Hobsbawm, "Peasants and Politics" », *Peasant Studies Newsletter* 1, no. 3 (July 1972), pp. 109-114.

sur son domaine—était en tension constante avec la pression paysanne pour le contrôle communautaire des droits et ressources communes. Lorsque combinée avec d'autres forces déstabilisatrices en interaction – la pression démographique et l'innovation technologique – cette tension pouvait provoquer un conflit tranchant, des relations altérées entre propriétaires terriens et paysans, et des changements significatifs dans l'ensemble de l'écosystème.

Aux XII^e et XIII^e siècles, le conflit était déjà évident concernant l'usage et contrôle de la technologie pour la production énergétique. L'énergie de l'économie préindustrielle était tirée de sources renouvelables – bois, eau, vent, et force animale, force humaine incluse. Les moulins à eau avaient été introduit lentement en Europe depuis l'époque romaine, atteignant la Grande Bretagne au huitième siècle et la Scandinavie au douzième⁴⁵ et étaient utilisés pour moudre le grain, le foulage (ou rétrécissement et épaississement) des tissus, scier du bois d'œuvre, extraire de l'huile des olives, et fabriquer du papier. Les moulins à vent commencèrent à apparaître au douzième siècle et furent utilisées plus communément comme fournisseurs d'énergie aux seizième et dix-septième, particulièrement pour l'assèchement de marais et marécages en Angleterre, France, et dans les Pays-Bas. Au treizième siècle, les régions boisées commencèrent à devenir plus importantes en tant que sources d'énergie, ayant été plus tôt utilisées principalement pour la chasse, le fourrage des porcs, et le combustible des cottages. Mais l'utilisation de ces sources d'énergie avaient des significations différentes pour les vies des paysans, artisans, propriétaires terriens, aventuriers entrepreneuriaux, et représentants de l'État. Des problèmes émergent à propos du contrôle des régions boisées pour la construction de navires, la substitution du charbon pour le bois dans les échanges alors que les réserves de bois d'œuvre devenaient rares, et l'usage des moulins à eau des seigneurs manoriaux⁴⁵. L'impact de l'accès aux ressources pour des groupes d'intérêts différents peut être illustré par des exemples sélectionnés donnés choisis à partir de trois écosystèmes en changement historique—la ferme, le marais, et la forêt.

Le manoir médiéval était la base de l'économie agraire européenne jusqu'à son déclin aux XIV^e et XV^e siècles. Des conflits advinrent ici entre le prince, ou le propriétaire terrien, qui contrôlait les ressources des territoires manoriaux, et les paysans, qui étaient principalement non-libres et vivaient dans des villages communautaires, ou dans des cottages isolés utilisant les biens communs manoriaux pour le bois, le pâturage, et les semis.

L'utilisation du moulin à eau du manoir comme énergie pour le meulage du grain était contrôlée par le seigneur, qui tirait des revenus de son usage par les villageois et les métayers⁴⁶. Au moment des moissons, le grain était porté au moulin et, contre une redevance, moulu en farine, une pratique qui encourageait les paysans à garder des moulins manuels dans leur maison et donc à résister à l'avènement du vent et de l'eau comme nouvelles sources d'énergie. Les seigneurs veillaient à ce que des moulins concurrents ne soient pas érigés dans les terres manoriales, mais il était plus difficile d'empêcher les paysans de garder des moulins manuels chez eux.

Les moulins manuels survécurent jusqu'aux XVIII^e et XIX^e siècles dans les régions dénuées de cours d'eau suffisants, tout comme de protection contre le gel hivernal, la sécheresse estivale, et les sièges. Les moulins manuels dissimulés concurrencèrent ainsi le moulin manorial, le muscle humain concurrença lui les sources d'énergies inanimées centralisée par le manoir—l'eau et le vent.

⁴⁵ Sur la base énergétique des économies préindustrielles, voir Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1934, chap. 3-4 ; Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, 3 vol., Munich, Dunker & Humblot, 1928, vol. 1-2 ; Marc Bloch, « The Advent et Triumph of the Water Mill », in *Land and Work in Medieval Europe : Selected Papers*, Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 136-67 ; Bradford Blaine, « The Enigmatic Watermill », in Bert S. Hall and Delno C. West (eds.), *On Pre-Modern Technology and Science*, Malibu, Cal., Undena, 1976, pp. 163-76 ; William H. Te Brake, « Air Pollution and Fuel Crises in Preindustrial London », *Technology and Culture*, 16, 1975, pp. 337-359.

⁴⁶ Individu exploitant un domaine rural, relié par un contrat de métayage à un propriétaire foncier.

Des preuves de siècles de tentatives des propriétaires terriens d'anéantir les moulins manuels paysans furent trouvées dans des documents éparpillés. Dans l'Angleterre du douzième siècle, par exemple, des représentants du manoir chargés de l'exécution du droit seigneurial à faire respecter la justice pénétraient les cottages et, soutenus par des décrets dictant que « les hommes ne doivent pas être autorisés à posséder de moulins manuels », détruisaient les moulins illégaux. Dans le Hertfordshire en 1274, des artisans avaient refusé d'utiliser non seulement le moulin à eau officiel pour le meulage le grain mais aussi le moulin à foulage seigneurial pour le battage du tissu. Des moulins et matériaux furent saisis et détruits et des poursuites judiciaires furent engagées. Un second soulèvement de paysans en 1326 réclama des droits de mouture⁴⁷ pour les cottages ; quatre-vingt moulins commencèrent à fonctionner dans les demeures des paysans et artisans, tout cela pour être confisqués cinq ans plus tard. Puis en 1381 une insurrection ouverte réclama une charte locale autorisant l'usage des moulins manuels, tout cela pour être défaire cette fois par une loi royale s'opposant aux privilèges domestiques de mouture. Le sujet resurgit en 1547 lorsque des droits de meulage furent accordés aux paysans des cottages du manoir de Kingsthorpe. Les exemples anglais furent répétés dans d'autres pays au travers la plupart de l'Europe et témoignent, non pas de la résistance des paysans à l'innovation technologique, mais de leur besoin économique de garder le contrôle sur leur propre technologie.

Néanmoins l'impact de ces conflits sur la technologie énergétique était seulement symptomatique, comparée à l'interaction entre la population et les relations propriétaires terriens-paysans. Au sein de celles-ci, malgré les fluctuations climatiques, les maladies et les normes de nubilités, on observa une tendance légère à l'augmentation de la population. A leur tour les populations manoriales les plus importantes augmentèrent le pouvoir des seigneurs.

Pendant les XII^e et XIII^e siècles, les augmentations de population sur l'ensemble de l'Europe résultèrent en un siècle de récupération des terres. Les régions boisées et marécages furent convertis en terres arables, et les friches transformées en pâtures. Les régulations sur l'usage des prairies, pâtures, et régions boisées commencèrent à être renforcées, et les propriétés familiales furent divisées et subdivisées. La croissance simultanée des villes comme centres de commerce et d'artisanat créa de nouvelles pressions quant à l'augmentation des terres cultivées. Au début du quatorzième siècle, la plupart des friches étaient utilisées, et les forêts avaient considérablement rétrécies dans la plupart de l'Europe.

Tandis que de plus en plus de pâtures et friches étaient converties en terres arables, la précédente commune territoriale était graduellement remplacée par une commune villageoise plus étroitement coopérative, débutant en Allemagne et Pologne et se répandant graduellement sur la plupart de l'Europe de l'ouest et la Russie. Des groupes de paysans mirent volontairement en commun leurs propriétés en des champs, qui étaient cultivés sur une base rotative tous les deux ou trois ans. Ce système ouvert à trois-champs ne permit pas seulement une culture plus intensive et une productivité supérieure des cultures, mais il demandait une plus grande coopération et une régulation par le groupe de l'usage de l'eau, des pâturages, et du ramassage du bois, tout comme du partage des bœufs et chevaux pour le labourage. L'usage de la charrue lourde et de chevaux plutôt que de bœufs (résultant de l'introduction du collier à cheval) aida à augmenter les productions et la nutrition pendant un temps⁴⁸.

Tandis que la population continuait à augmenter, beaucoup de communes villageoises employant le système de champs-libre instituèrent une régulation obligatoire des labours— toutes les démarches agricoles étaient exécutées par tout le monde au même moment, et tous cultivaient les mêmes cultures. Tout le monde faisaient paître les animaux sur les mêmes terrains en jachère et labouraient et récoltaient aux moments fixés par les représentants du

⁴⁷ Fait de moudre des céréales, grains.

⁴⁸ Blum, « The European Village », pp. 160-61. Sur le labour, le système des trois champs, et l'organisation communale, voir White, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, chap. 2-3.

village. Les personnes extérieures souhaitant utiliser les biens communs devaient gagner l'approbation des représentants et étaient fréquemment exclus. Ce système de coopération intense plaçait le bien du groupe au-dessus de l'individu, chaque famille soumettant au groupe des régulations administrées par ses propres représentants élus. Mais dans des régions telles que le Danemark et la Norvège, où les individus étaient plus isolés et où l'agriculture pastorale passa avant le système coopératif des trois champs, les liens et organisations communales demeurèrent faibles. Dans beaucoup de régions, par conséquent, la pression de la population ne résulta pas dans une « tragédie des communs » produite par un intérêt personnel compétitif, mais dans la hausse de l'activité coopérative et dans la régulation de groupe des écosystèmes.

Mais la croissance démographique, gérée au niveau du village par une coopération accrue, lorsque combinée à l'impôt du seigneur, mena ultimement à la décomposition de l'économie et l'écosystème agraire médiéval. La pratique d'extraction des propriétaires terriens soutirant de paysans non-libres (ceux n'étant pas sujets à des loyers fixes) le moindre revenu dépassant la subsistance, impliqua que ces paysans n'étaient pas capables de rendre à la terre ce qu'ils prenaient. Ils avaient des réserves insuffisantes à réinvestir dans des animaux pour le labourage et l'épandage du sol. Dans beaucoup de régions, les sols devinrent rapidement épuisés et grièvement érodés. La fertilité déclinante du sol mena alors à la cultivation de terres non labourées, anciennement utilisées comme pâtures et à celle de sols marginaux. La fertilité du sol continuellement déclinante, combinée avec des cheptels en diminution, mena à une baisse de la productivité des cultures, de la disponibilité de la nourriture pour la subsistance, et de la nutrition nécessaire au maintien de l'ensemble de la population. La croissance démographique exacerbée par les exactions des propriétaires terriens impliqua que finalement il n'y eut plus assez de terre par personne pour parer la famine lors d'une année de mauvaise récolte⁴⁹.

En 1315, suite à un printemps et un été inhabituellement humides, les pénuries de nourriture furent aiguës dans la plupart de l'Europe de l'ouest, et les prix de la nourriture augmentèrent grandement. Ceux trop pauvres pour payer les prix élevés périrent de famine. Les morts augmentèrent en 1317, malgré une récolte quelque peu améliorée l'année suivante. Les pénuries de nourritures et la malnutrition devinrent communes dans la première moitié du XIV^e siècle.

Un déclin général de la population fut accéléré par l'arrivée de la peste bubonique, face à laquelle une population généralement mal nourrie et affaiblie était devenue particulièrement vulnérable. Les épidémies de peste commencèrent en 1348, réapparaissant encore dans les années 1360-1361, 1369, et 1374. Les populations de l'ensemble de l'Europe furent drastiquement réduites, certaines jusqu'à 60 %, les moments les plus critiques ayant été atteints entre 1400 et 1450. Mais durant la centaine d'années entre 1350 et 1450, pendant que la population européenne était à ces nouveaux minimums, l'environnement se rétablit. Les équilibres des écosystèmes altérés par les pressions démographiques d'avant la peste furent généralement restaurés à leur état médiéval autour de 1500. Les forêts avaient repoussé, renouvelant les réserves de bois d'œuvre, les sols avaient retrouvé leur fertilité, et la culture de terres marginales avait été abandonnée. En France, l'écosystème médiéval qui avait existé avant l'épidémie de peste de 1348 fut restauré dans à la fois le sud et le nord aux environs de 1550⁵⁰.

⁴⁹ Robert Brenner, « Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe », *Past and Present*, no. 7 (February 1976) : 30-75 ; Te Brake, pp. 354-55.

⁵⁰ Te Brake, pp. 355-6. Emmanuel LeRoy Ladurie, « Zero Population Growth : Population and Subsistence in Sixteenth Century Rural France », *Peasant Studies Newsletter* 1, no. 2 (April 1972) : 6-65 ; Karl F. Helleiner, « The Population of Europe from the Black Death to Eve the Vital Revolution », in J. H. Clapham, ed., *The Cambridge Economic History of Europe in the 16th and 17th Centuries*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1967, pp. 1-95 ; J. F. D. Shrewsbury, *A History of the Bubonic Plague in the British Isles*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1970).

Ainsi la Peste Noire, si terrible pour la population dans l'ensemble, ne reconstitua pas seulement l'équilibre écologique mais rehaussa aussi le statut des paysans. Les corvées étaient maintenant rares, et les corvées excédentaires qui avaient été exécutées par des paysans non-libres pour le propriétaire terrien n'étaient plus aussi nombreuses ce qui mena à une baisse du standard de vie pour les seigneurs.

La modification de la structure des relations entre propriétaires et paysans qui en résulta eut différentes conséquences dans différents lieux européens, dépendant de l'exercice du pouvoir soit du propriétaire terrien soit des paysans⁵¹. Dans les régions où la collectivité paysanne et l'auto-régulation étaient fortes et les propriétaires terriens faibles, principalement en Europe centrale, les équilibres écologiques entre la population et la terre purent être maintenues. La tradition de coopération et cohésion à l'intérieur de la communauté assura unité et force face à la confrontation avec les propriétaires terriens. Dans l'Allemagne de l'ouest, où la coopération dans la régulation de l'usage des biens communs pour le pâturage et pour la rotation des champs fut forte, les paysans s'organisèrent village après village pour assurer leur droit à l'héritage de la terre, le paiement de loyers fixes, et l'élection de représentants du village. Les personnes extérieures souhaitant utiliser les ressources communales et les zones de pâturage devait obtenir l'approbation de la commune. Le nombre d'animaux que chaque personne pouvait faire paître, la quantité de bois de chauffe à couper, et la superficie à labourer était régulée pour le bénéfice de tous. Au dix-septième siècle, dans l'Allemagne de l'ouest, les paysans contrôlaient jusqu'à 90 pour cent de la terre.

Dans la Prusse de l'est, un conflit ouvert éclata dans la Guerre des Paysans de 1525, lorsque des paysans se rebellèrent contre le pouvoir des seigneurs. Les propriétaires terriens avaient pris le contrôle de la régulation des droits de pâturage, chasse, et pêche dans les biens communs et avaient retiré certaines terres communes pour l'usage de travailleurs journaliers sans terres qui avaient construit des cottages dans le village. Les provisions en bois de chauffe étaient brèves et chères. Les paysans se soulevèrent dans une rébellion armée pour demander le retour de l'auto-régulation des ressources communes et le contrôle sur les représentants du village.

En Suisse, dans le sud de l'Allemagne, l'Autriche, et la Scandinavie, des terres communes, appelées *Allmend*, lesquelles incluaient non seulement des forêt et pâtures mais aussi des vignobles, vergers, et jardins, étaient allouées aux membres de la communauté, tout revenu excédentaire étant destiné aux pauvres. La propriété collective des terres et ressources était d'usage dans des parties de la Pologne, Hongrie, et Moldavie jusqu'au dix-huitième et début du dix-neuvième siècles. Dans de nombreuses régions de l'intérieur des terres de Poméranie, Brandebourg, Silésie, et Saxe, une communauté paysanne en bonne santé écologique et communale continua à prospérer jusqu'en 1945, conservant son caractère traditionnel et maintenant le sol dans un état fertile.

Néanmoins la résurgence du statut paysan ne fut pas uniforme, particulièrement dans les régions où les propriétaires terriens demeurèrent puissants. Là où les princes, propriétaires terriens, ou l'état étaient assez forts pour continuer à prélever des taxes importantes et contrôler les ressources, l'écologie du sol souffrit car les paysans ne pouvaient pas investir dans suffisamment d'animaux pour maintenir la fertilité du sol. Dans l'Allemagne de l'est, où les organisations paysannes étaient faibles et les princes puissants, les propriétaires terriens réaffirmèrent leurs droits seigneuriaux, contrôlèrent loyers et salaires, et firent payer d'important frais pour l'autorisation de se déplacer vers de nouveaux lieux.

⁵¹ L'évocation du conflit paysan-propriétaire terrien puise dans Brenner, pp. 50-1 ; 56-7 ; Douglass C. North and Robert Paul Thompas, « The Rise and Fall of the Manorial System : A Theoretical Model », *The Journal of Economic History* 31, no. 4 (December 1971) : 777-803, voir pp. 780-81 ; Blum, « The European Village », pp. 165, 167-8 ; David Sabean, « Family and Land Tenure : A Case Study of Conflict in the German Peasant's War (1525) », *Peasant Studies Newsletter* 3, n° 1, janvier 1974, pp. 1-15, voir pp. 3, 4 ; Pfeiffer, pp. 266-67.

En France, malgré une paysannerie forte qui maintint ses droits sur les petites propriétés terriennes, l'état extrayait la plus-value sous forme de taxes, rendant ainsi impossible l'épandage convenable du sol. Avec la croissance démographique et la demande plus élevée en grain, la terre consacrée au pâturage des animaux fut réduite. Le manque de fumier mena de nouveau à la cultivation de sols plus pauvres et d'un plus grand épuisement des pâtures, ce qui renforça à son tour la pénurie d'animaux et le manque de fumier. Le dix-septième siècle fut une période de croissance démographique nulle dans les régions rurales, marquée par un grand nombre de famines. Une série prolongée de révoltes paysannes de 1616 jusqu'à 1647 en résulta, dirigée non pas contre les propriétaires terriens mais contre les taxes prélevées par l'état, tandis que les propriétaires terriens, agissant dans leur propre intérêt personnel, tentèrent de protéger les paysans des impositions. Une série d'épidémies, famines, et mauvaises récoltes commençant en 1627, poussa les pauvres vers les villes où ils se battaient pour le pain et où des foules d'émeutiers, dont des femmes armées, saisirent pain et grain stockés par les seigneurs et meuniers⁵². La structure sociale française, fondée sur un fort état exploiteur, mina l'équilibre écologique et entraîna une répétition de schémas démographiques médiévaux, épuisement du sol, et famine.

Des schémas écologiques et économiques similaires frappèrent extrêmement durement les pauvres dans le sud de l'Europe, particulièrement dans terres méditerranéennes où les couches arables étaient légères et sèches. Alors que dans l'Europe du nord les Guerres de Religion, dans une certaine mesure, ralentirent la croissance démographique, dans les pays Méditerranéens une succession de révoltes sociales et d'émeutes alimentaires quasi-quotidiennes éclatèrent dans la seconde moitié du seizième siècle. Naples (1561), la Corse (1564-1569), Palerme (1560), Mantoue (1569), Urbino (1571), Gênes (1575), et l'Empire Ottoman (1590-1600), pour n'en citer que quelques-uns, furent la scène d'insurrections, de soulèvements, et de guerre armée, témoignant à la fois de la propagation de la pauvreté et de l'exploitation par les propriétaires terriens, de la noblesse, et des percepteurs d'impôts de l'état. Crime, violence, banditisme, et vagabondage devinrent ordinaires dans les classes les plus défavorisées de la société.

LE MARCHÉ ET LE CAPITALISME

Dans l'Europe du Nord, avec ses sols plus humides et lourds, les événements suivirent une trajectoire quelque peu différente principalement à cause de l'émergence d'une force qui fera bientôt voler en éclat l'écosystème prémoderne. Émergeant dans les cités-États de la Renaissance italienne et se répandant dans l'Europe du nord, une économie de marché en expansion inexorable, intensifia les tendances médiévales vers les relations de production capitalistes et les modes de comportements économiques capitalistes. Alors que le commerce s'accélérait d'un bout à l'autre de l'Europe de l'ouest, stimulé par la découverte et l'exploitation européenne des Amériques, la production destinée à la subsistance commença à être remplacée par une production plus spécialisée pour le marché. La propagation de l'usage de la monnaie fournit non seulement un moyen uniforme pour l'échange mais aussi une réserve fiable de valeur, facilitant l'accumulation illimitée. L'inflation générée par la croissance démographique et le déluge d'or américain accéléra la transition de modes économiques traditionnels à des

⁵² Brenner, p. 71. Des études intéressantes sur la paysannerie française inclues Emmanuel LeRoy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, 2 vols., Paris, École Pratique des Hautes Études et Mouton, 1996 ; et LeRoy Ladurie, « Zero Population Growth », pp. 60-65 ; Pierre Goubert, « The French Peasantry of the Seventeenth Century : A Regional Example », dans Trevor Aston (dir.), *Crisis in Europe, 1560-1660*, New York, Basic Books, 1965 ; Marc Bloch, *Les Caractères Originaux de l'Histoire Rurale Française*, 2 vols., Paris, Colin, 1956 ; Roland Mousnier, *Peasant Uprisings in Seventeenth Century France, Russia and China*, trad. Brian Pearce, New York, Harper & Row, 1970 ; Boris Porchnev, *Les Soulèvements Populaires en France de 1623 à 1648*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963. Sur l'Europe du sud, voir Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vol., London, Collins, 1973, vol. 2, pp. 734-756.

modes de maximisation rationnelle de l'organisation économique. Beaucoup de propriétaires terriens dont les loyers avaient été fixés à des taux pré-inflationnistes étaient maintenant confrontés à un revenu déclinant et des dépenses en augmentation. De plus, la croissance des villes comme centres de commerce et de production artisanale créa une nouvelle classe d'entrepreneurs bourgeois qui fournissaient les monarques ambitieux avec des fonds et une expertise pour construire de forts états nationaux, sapant le pouvoir de la noblesse foncière installée régionalement.

L'impact du marché sur l'écosystème agraire peut être illustré par les Pays-Bas et l'Angleterre⁵³. Le capitalisme pré-industriel, au travers sa division du travail, y produisit une restauration initiale de l'écosystème du sol. Une classe grandissante de fermiers prospères commença à introduire de nouvelles techniques agricoles qui augmentèrent les taux d'intérêts et les profits personnels. Bien que les premiers effets de l'amélioration agricole furent sains pour le sol, incrustée dans l'émergente économie capitaliste de marché se trouvait une force d'expansion et d'accumulation accélérant inexorablement, obtenue, sur le long terme, au détriment de l'environnement et la communauté villageoise—les bases de ressources naturelles et humaines. La même force de marché expansive qui débuta aux Pays-Bas et en Angleterre aux XVI^e et XVII^e siècles avec la mise en pratique d'engrais organiques, l'amélioration de l'agriculture, et la spécialisation pour les profits de marché, culmina à terme dans l'agro-industrie actuelle et l'exportation de techniques de « révolution verte » dans les pays en développement. Aujourd'hui, les engrais non-organiques au nitrate et les pesticides chimiques, qui laissent des résidus épuisant durablement le sol et ont des effets secondaires imprévus, la monoculture de grains à haut rendement sujette à la dévastation à grande échelle par les nuisibles et maladies, et l'impulsion menant continuellement à la mise en culture de nouvelles terres « vierges » en culture pour le marché perturbent tous les équilibres établis de l'écosystème. Deuxièmement, la tendance vers la croissance, l'expansion, et l'accumulation inhérente au capitalisme mène au déplacement des terres de fermiers de subsistance et à la perturbation de schémas traditionnels d'intégration humain-terre (comme on peut le voir dans des pays tels que le Mexique, Java, et les Philippines).

On trouve les premiers stades de ce processus dans les économies rurales hollandaises et anglaises des XVI^e et XVII^e siècles. Mais, tandis que la raison primordiale dans les deux cas fut un marché agraire émergent, la relation humain-terre fut moins perturbée par la paysannerie autonome hollandaise qu'elle ne le fut en Angleterre où de puissants propriétaires terriens déplacèrent les fermiers de subsistance hors des écosystèmes de la ferme, des marais, et de la forêt.

La société hollandaise rurale, particulièrement dans les Pays-Bas du nord, avait été fondée sur une paysannerie composée de propriétaires fonciers possédant au total plus de terre que la noblesse, l'église, ou la bourgeoisie urbaine, et profitant de la possession de propriétés, droits de transfert, et relativement peu de terres communes à champs ouvert. La noblesse y était faible, la paysannerie était individualiste et autonome, possédant et louant des terres, prêtant de l'argent à d'autres paysans, et s'engageant dans le commerce urbain de marché. Certains villages maintinrent un caractère homogène, égalitaire, tandis que d'autres avaient déjà développé des structures sociales plus stratifiées. Beaucoup de paysans plus pauvres gagnaient leur vie dans les marécages en creusant et vendant de la tourbe—la source principale d'énergie

⁵³ Sur l'ascension du capitalisme en Europe, voir Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, New York, Academic Press, 1975. L'évocation des Pays-Bas est basée sur Jan de Vries, *The Dutch Rural Economy in the Golden Age, 1500-1700*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1974, pp. 34, 55, 62-68, 119-21, 136, 142-47, 149-54, 153-4 ; B. H. Slicher Van Bath, « The Rise of Intensive Husbandry in the Low Countries », dans J. S. Bromley and others, eds., *Britain and the Netherlands*, London, Chatto and Windus, 1960, vol. 1, pp. 130-153 ; Slicher Van Bath, *Agrarian History*, pp. 278-79. Voir aussi Violet Barber, *Capitalism in Amsterdam in the Seventeenth Century*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963 ; et Herman Van Der Wee, *The Growth of the Antwerp Market and the European Economy*, The Hague, Nijhoff, 1963, vol. 2, en particulier pp. 289-322.

dans les régions dénuées de forêts ; les autres subvenant à leurs besoins par la pêche, la chasse au gibier d'eau, et la collecte de roseaux. Débutant au début du XVI^e siècle, la production pour les marchés urbains, l'amélioration de l'agriculture, et la spécialisation économique croissante commencèrent à altérer les relations de classes.

Combinée avec une économie internationale commerciale hollandaise en expansion, l'économie rurale commença à spécialiser les fonctionnements de ses foyers. Plutôt que de diviser les propriétés, réduisant ainsi la productivité agricole, certains paysans hollandais commencèrent à produire des produits non-agricoles, tandis que d'autres intensifièrent et améliorèrent leurs manœuvres agricoles, formant progressivement une nouvelle classe de fermiers prospères. Les fermiers augmentèrent la taille de leurs cheptels par un programme rigoureux de pâture-fertilisation. L'étalement du fumier sur les champs arables fut étendu aux pâtures, remplaçant l'ancienne pratique de fertilisation des pâtures uniquement par les excréments d'animaux de pâturages. Le purin, la cendre de tourbe, et le trèfle améliorèrent la qualité des pâtures, augmentant la production de produits laitiers. Sur les champs arables, les fermiers intensifièrent aussi la fertilisation, introduisirent de nouvelles cultures dans un système de rotation à quatre champs (ou plus), et commencèrent à produire de nouveaux types de produits pour de nouveaux marchés—des graines de choux pour la cuisine et l'allumage de combustible, des graines de colza pour l'huile et le fourrage, et des légumes améliorant le sol. La production de blé, seigle, et pois fut augmentée pour les marchés urbains.

La clé vers de plus grandes récoltes, l'utilisation de nouveaux types de sol, et de plus grandes variétés de culture était un engrais naturel—le fumier. Les famines européennes des XIV^e et XVI^e siècles avaient résulté de déséquilibres écologiques causés par les augmentations de populations menant aux augmentations des terres arables au détriment de la pâture, réduisant ainsi les cheptels pour l'épandage des champs et le maintien de la fertilité du sol. Dans les Pays-Bas, ce cycle fut brisé lorsque des fermiers flamands prirent la tête dans l'introduction de nouvelles sources de fumier et d'un nouveau vocabulaire spécialisé décrivant les nouvelles formes d'engrais. Un commerce étendu de fumier fut inventé par la ville de Groningue, une région avec de riches couches de tourbe recouvrant le sable. Les excréments humains, ou matières de vidange, étaient offerts par la ville aux fermiers tentant de cultiver les sols sableux sous-jacents. Les navires exportant la tourbe en Hollande revenaient avec des matières de vidanges supplémentaires. Le fumier de mouton et pigeon étaient aussi exportés vers le quartier de tabac aux environs d'Amersfoort. Les industries urbaines apportèrent des engrais supplémentaires aux régions rurales – le verval, un résidu d'argile issu de la fabrication de briques, la cendre des chaudières à savon, et la cendre de tourbe des autres industries.

Durant le XVII^e siècle, l'horticulture hollandaise reçut aussi beaucoup d'attention, comme en témoigna la prolifération de nouveaux livres sur la production de cultures de légumes et d'arbres fruitiers. Oignons, carottes, navets, choux, cerises, et fraises étaient cultivés et pouvaient être exporté en échange de cargaison de matières de vidange. L'agriculture hollandaise de marché était ainsi basée sur un programme entier de recyclage organique. De plus, en raison de la spécialisation rurale et du relatif manque de terre commune, le processus ne provoqua pas, comme en Angleterre, l'apparition d'un grand nombre de travailleurs journaliers désœuvrés et sans terres.

Dans les Pays-Bas, la spécialisation rurale pour le marché représenta une première phase du développement capitaliste, transformant les paysans de subsistance en fermiers de marché. Malgré le fait que les Hollandais, s'appuyant sur leur héritage paysan, utilisèrent la méthode écologiquement saine de l'épandage intensif pour augmenter les productions, ils en tirèrent tout de même des profits conséquents. Lors de la phase d'éclosion du capitalisme, l'agriculture organique, un composant inhérent de l'agriculture de subsistance paysanne, fut intensifiée, non seulement pour faire pousser des cultures avec lesquelles acheter des outils nécessaires et produits domestiques au marché du village mais aussi pour produire des profits excédentaires

afin d'améliorer le statut du fermier. Pour le fermier hollandais de marché, cela n'impliqua pas seulement la possession d'un large troupeau laitier et plusieurs bâtiments de ferme, mais aussi d'un inventaire excessif de linge de lit, vaisselle, et ustensiles bien au-dessus même du niveau de confort. Dans ce cas cependant, la pratique écologiquement saine de l'agriculture organique, combinée avec une forte paysannerie et le manque relatif de terre commune pour les clôtures, atténua les effets humains de l'agriculture capitaliste telle que pratiquée simultanément dans les îles britanniques.

Contrairement aux Hollandais, la manière dont les fermiers anglais augmentèrent leur production pour le marché mena à déplacer les gens en échange de profits à courts-termes. Comme aux Pays-Bas, la croissance de l'économie de marché et l'amélioration agricole augmenta les productions des fermiers anglais pendant les années d'expansion du seizième siècle. Dans ce cas, cependant, les propriétaires terriens étaient puissants et pouvaient augmenter leur propriété en consolidant de plus petits terrains, des clôtures, en abattant des forêts pour la pâture et la culture, et en asséchant des marais. Ils louèrent alors la terre à des métayers, qui payaient des ouvriers salariés pour travailler pour eux. Malgré la rébellion paysanne au début du seizième siècle et les révoltes de la Guerre Civile au milieu du dix-septième siècle, les propriétaires terriens gardaient encore le contrôle d'approximativement 70 % de la terre à la fin du dix-septième siècle⁵⁴.

Les métayers anglais qui, manquant d'initiative, ne pouvaient payer le loyer et par conséquent conserver leur titre d'exploitation pouvaient à terme être relégués au statut de travailleurs journaliers sans terres ou au groupe en constante augmentation des vagabonds, personnes « sans-maître », et mendiants. Mais les fermiers qui, malgré la demande grandissante en terre et les prix grandissants, pouvaient augmenter leur production et tirer suffisamment de profits pour acheter le titre de leur terre et peut-être celui de plusieurs de leurs voisins, pouvaient amasser une fortune suffisante pour s'élever du statut de *husbander* (ou petit propriétaire terrien) à celui de *yeoman* (ou plus grand propriétaire foncier), ou éventuellement celui de gentleman. Une classe moyenne de fermiers *yeoman* capitalistes aisés produisant des cultures pour le marché et de la laine pour l'industrie textile d'export en pleine croissance se développa considérablement durant les ères Tudor et Stuart de la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle.

Tandis que la plupart des *yeomen* ajoutèrent à leur propriété foncière des petits terrains éparpillés, certains, comme les gentlemen propriétaires terriens, clôturèrent les terres communes, augmentèrent les loyers, et louèrent des terres en prêt à court terme pour des profits élevés. Le but lucratif força les *yeoman* les plus ambitieux à travailler dur, vivre frugalement, prendre des risques, expérimenter de nouvelles techniques d'agriculture, avec les profits, à étendre leurs terres ou clôturer des terres arables de biens communs pour la pâture de moutons. Cela réduit la proportion de champs communs disponible aux paysans pour l'agriculture de subsistance. Sévèrement critiqué pour ces méthodes de clôture cavalières, le nouveau propriétaire terrien était dépeint comme un cormoran dévorant les terres qui n'hésitait pas « à entasser le grain en le protégeant par des interdictions amères des veuves, orphelins et travailleurs »⁵⁵. Les critiques déclaraient que « mouton et bétail chassaient les travailleurs

⁵⁴ Brenner, p. 63. L'évocation suivante de l'agriculture anglaise est basée sur Mildred Campbell, *The English Yeoman under Elizabeth and the Early Stuarts*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1942, en particulier p. 3,32, 61 ; Albert J. Schmidt, *The Yeoman in Tudor and Stuart England*, Washington, Folger Shakespeare Library, 1961, p. 4 ; Joan Thirsk, ed., *The Agrarian History of England and Wales*, vol. 4, 1500-1640, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1967, voir particulièrement chap. 3 ; B. A. Holderness, *Pre-Industrial England : Economy and Society, 1500-1750*, London, Dent, 1976, chap. 3.

⁵⁵ (*to hoard up corn with many a bitter ban, from widows, oprhans, and the lab'ing man*). John Taylor, *Brood of Cormorants* (publié en 1622), cité dans Schmidt, p. 8.

chrétiens »⁵⁶. Ainsi, contrairement aux Hollandais, la clôture représenta pour les Anglais la méthode la plus répandue d'entrée dans l'économie de marché.

Un programme d'amélioration agricole aida les *yeoman* et gentleman fermiers ambitieux à élever leurs profits et statuts. Les livres sur les méthodes agricoles firent l'éloge du rôle du fermier dans l'économie en tant que « le nerf et tendon qui tiennent ensemble toutes les articulations de la monarchie » (*the nerve and sinew which holdeth together all the joints of the monarchy*)⁵⁷. L'agriculture était encensée comme une occupation noble égale ou supérieure à celle du soldat ou marchand. Les écrivains du XVI^e siècle soulignaient les valeurs rustiques, l'atmosphère saine de la vie rurale, et encensaient la Terre et le sol comme les sources mêmes de l'existence humaine. L'agriculture était la mère de lait de l'humanité, et « la mère et nourrice de tous les autres arts (...) La Terre étant le ventre même qui porte tout, et la mère qui doit nourrir et maintenir tout »⁵⁸.

Une série de nouveaux manuels sur l'amélioration de l'agriculture apparut pour le bien du fermier *yeoman* et propriétaire terrien *gentlemen*. Ils contenaient des informations sur l'élevage d'animaux, la greffe d'arbres fruitiers, l'art des semis, les nouvelles charrues et méthodes de labourage, les manières de conserver fruits et légumes, la construction de bassins à poissons, et les techniques d'apiculture. La première de couverture de l'« *English Improver Improved* » (1652) de William Blith promettait que toutes les terres pouvaient être améliorées, « certaines pouvaient multiplier par deux – ou par trois –, d'autres par cinq – ou six –, et beaucoup par dix, le rendement, certaines par vingt »⁵⁹. Une variété d'outils pour creuser des tranchées et le labourage afin d'augmenter les productions y était décrite. Les méthodes d'amélioration incluaient « la crue et l'irrigation » des terres, « l'assèchement des marais et la réduction des tourbières, et la reprise des terres maritimes »⁶⁰, la plantation de lots boisés compostant et épandant les sols, la plantation de nouvelles cultures, légumes, et arbres fruitiers, l'éloignement des corbeaux, la destruction de la vermine, et « de telles clôtures qui protègent du dépeuplement et avancent tous les intérêts »⁶¹. D'autres travaux donnèrent des conseils pour préparer des sols riches pour le verger, sur le semis et la greffe d'arbres fruitiers, et le contrôle des prédateurs. Des calendriers guidaient les activités saisonnières du *yeoman* pour l'épandage des champs et l'ensemencement des pois en janvier, le battage de l'orge à la Chandeleur en février, et ainsi de suite. Certaines de ces recommandations, si elles étaient mises en pratique, pouvaient restaurer la fertilité, et préserver le bois d'œuvre ; d'autres, quoiqu'il en soit, étaient révélatrices de nouvelles attitudes promouvant des productions accrues pour le profit personnel au travers de la manipulation de la nature. Dans une mesure importante, l'amélioration de l'agriculture anglaise était orientée vers l'amélioration du propre statut du fermier. Cela initia une tradition d'agriculture scientifique progressiste focalisée sur la gestion de la terre pour l'augmentation des productions.

⁵⁶ Cité dans W. E. Tate, *The English Village and the Enclosure Movements* (London : Gollancz, 1967), p. 63. Sur le mouvement des clôtures, voir aussi G. Slater, *The English Peasantry and the Enclosure of Common Fields* (London : Constable, 1907).

⁵⁷ Gervase Markham, *The English Husbandman* (London, 1613), cité dans Schmidt, p. 12.

⁵⁸ (*the mother and nurse of all other arts... The earth being the very womb that beares all, and the mother that muste nourish and maintain all*). Olivier de Serres, *Théâtre de l'Agriculture*, (Paris, 1804 ; first published 1600), préface ; Walter Blith, *The English Improver Improved*, (London, 1652), « Episte Dedicatory », pp. 4-5, cité dans Paul H. Johnstone, « In Praise of Husbandry », *Agricultural History*, 2, 1937, p. 84, 86, 88.

⁵⁹ (*some to be under a double- and treble-, others under a five- or sixfold, and many under a tenfold, yea, some under a tentyfold improvement*).

⁶⁰ (*draining fen, reducing bog, and regaining sea lands*).

⁶¹ (*such enclosures as prevents depopulation and advanceth all interests*).

MARAIS

Les effets écologiques de l'économie de marché agraire en expansion sont illustrés avec éclat par son empiétement sur un autre écosystème et son économie humaine de subsistance associée – les Fenlands⁶² d'Angleterre. Tandis que les marais de toute l'Europe avaient été récupérés pour l'agriculture depuis les temps les plus anciens, dans la Hollande et l'Angleterre du dix-septième siècle le processus fut accéléré par l'expansion continue de l'économie de marché rurale et l'exportation de la technologie hydraulique hollandaise.

Les Hollandais avaient gagné une renommée précoce en tant qu'experts hydrauliques en reprenant de la terre à la mer. Les écluses construites dans les digues marines drainaient l'eau à marée descendante et étaient de nouveau fermées à marée montante. Les premiers moulins à vent à être construits pour servir de source d'énergie pour le drainage remontaient à 1408, cependant, à cette époque les canaux de drainage n'étaient pas suffisamment étendus pour permettre de déplacer l'eau pompée. Au début du dix-septième siècle ils étaient utilisés à grande échelle pour pomper l'eau des lacs de l'intérieur des terres et comme énergie pour les premières industries⁶³.

Les ingénieurs hollandais tel que Jan Leeghwater (1575-1650), Gilles van den Houten, Cornelius Janszoon Meyer, et Cornelius Vermuyden (1590-1677) élaborèrent des plans de drainage exhaustifs et améliorèrent la construction des moulins à vent, digues, écluses, une expertise technologique qui pouvait être exportée dans des pays tels que l'Italie, la France et l'Angleterre. Les capitalistes hollandais qui finançaient des projets déposés dans le pays étendirent bientôt leur appui financier à des projets à l'étranger. Tandis que l'ingénierie hollandaise dans le pays, était généralement dirigée vers la reprise de nouvelles terres à la mer, lorsque appliquée à l'étranger elle déplaça fréquemment les personnes dont le mode de vie était intégralement liée au marécages. Les marais Pontins de Rome et les marais d'Angleterre se soumièrent à l'innovation hydraulique sous la protestation des habitants locaux dont les moyens de subsistance dépendaient de ces marais.

L'assèchement des marais anglais pendant le dix-septième siècle fournit un exemple frappant des effets de l'agriculture capitaliste précoce sur l'écologie et les pauvres. La campagne marécageuse de l'Angleterre, une région étendue au nord de Londres et Cambridge dans la région de Peterborough, Ely, et Bedford, avait été au Moyen-Âge une région de marécages, lacs, et prairies connectés par des canaux ouverts, sur les bords desquels des pâturages se dégageaient lors des étés secs, tandis qu'ils étaient totalement inondés durant l'hiver. Au XVIIe siècle, une période de drainage et récupération de ces marécages commença, qui s'étendit sur les trois siècles suivants, transformant en définitive la région en champs soigneusement plantés de céréales, betteraves à sucre, et pommes de terre, séparés par les contours géométriques des canaux. Lorsque le marais commença à se soumettre aux digues, écluses, pompes, et moulins à vent, une lutte sociale s'ensuivit. Le progrès, le commerce, et la technologie transformèrent irrémédiablement l'équilibre écologique de la nature et les moyens de subsistance économiques des habitants du marais⁶⁴.

Avant les siècles de drainage, les marais étaient bien fournis en poisson et gibier d'eau qui offraient de la nourriture pour les personnes qui s'étaient installées dans la région. Alors que les projets de drainage avancèrent, les faunes et flores abondantes diminuèrent violemment,

⁶² Les Fenlands sont une région de l'Est de l'Angleterre, autrefois marécageuse.

⁶³ Sur la technologie hydraulique hollandaise, voir J. Van Veen, *Dredge, Drain, Reclaim* (The Hague : Nijhoff, 1949), pp. 25-33, 39-48 ; Slicher Van Bath, *Agrarian History*, pp.201-2. L. E. Harris, "Land Drainage and Reclamation," in Charles Singer and others, eds., *A History of Technology* (New York : Oxford University Press, 1957) pp. 300-323 ; S. J. Foekela Andrea, "Embanking and Drainage Authorities in the Netherlands During the Middle Ages," *Speculum* 27 (1952) : 158-67.

⁶⁴ Le récit suivant des marais anglais est tiré de H. C. Darby, *The Draining of the Fens* (Cambridge, England : Cambridge University Press, 1956), pp. 27-155 ; Joan Thirsk, *English Peasant Farming : The Agrarian History of Lincolnshire from Tudor to Recent Times* (London : Routledge & Kegan Paul, 1957), pp. 6-7, 111-29.

et les oiseaux devinrent insaisissables. À la fin du dix-septième siècle il devint nécessaire de les piéger avec des leurres dans des chaînes de filets, alors qu'autrefois ils étaient simplement dirigés dans des filets par les oiseleurs et leurs assistants. Les oiseaux des marais non-asséchés comprenaient le garrot à œil-d'or, l'échasse, le macareux, l'oie sauvage, la grue, la bécassine, le courlis, le balbuzard pêcheur, le cormoran, le héron, l'huître pie, et de nombreux autres. « Foulques, balbuzards pêcheurs, râles, poules d'eau, combinés aux œufs pour remplir [les] casseroles » des habitants des marais, tandis que les barges étaient engraisées pour les marchés de Londres.

Une loi de 1534 restreignant la chasse de gibier d'eau interdit la prise d'œufs de colvert, de canard siffleur, de sarcelle, et d'oie sauvage des marais et la capture des oiseaux eux-mêmes par « filets et autres engins » de juin à août, quand les adultes mûaient et ne pouvaient pas échapper à leurs ravisseurs. Cette restriction ayant eu de lourdes conséquences sur les pauvres, qui vivaient souvent de leur ingéniosité à surprendre oiseaux aquatiques, elle fut abrogée seize ans plus tard.

L'économie des marais avait été maintenue par un équilibre écologique entre les besoins humains, le pâturage d'animaux, la production de cultures, et la fertilité des sols pendant des centaines d'années de tradition paysanne. Chaque paysan avait un accès libre aux biens communs peu importe sa richesse. Les drainages détruisirent cet équilibre et menacèrent les moyens de subsistance des habitants des marais sans fournir d'emplois alternatifs. Bien que la bourgeoisie soutenue généralement les assèchements, qui signifiaient de plus grandes étendues à louer et un revenu plus élevé, certains seigneurs virent à l'occasion que l'assèchement « plutôt que d'aider les pauvres dans l'ensemble... causera leur perte et transformera ceux qui sont déjà riches bien plus riches »⁶⁵.

Une réduction des biens communs pour le pâturage était déjà apparue dans le Marais Hollandais (en Angleterre) au temps de la Reine Elizabeth, et s'était répandu à d'autres régions marécageuses dans les décennies de 1620 et de 1630. Une augmentation du nombre de fermiers de cottage utilisant les terres communes, combinée avec l'augmentation de l'exercice des droits de pâturage du seigneur fit pression sur la terre. Après les opérations de drainage, le problème fut vivement aggravé, lorsque les terres communes furent réduites à un tiers de leur taille. La terre plus sèche située près du village, qui avait été par le passé réservée pour la prairie et où l'on coupait le fourrage pour l'hiver, était maintenant utilisée comme pâturage d'été. Moins d'animaux pouvaient être entretenus pendant l'hiver, et par conséquent, moins de fumier était produit pour fertiliser les champs de céréales l'année suivante. La fertilité des sols et les productions des cultures déclinèrent alors.

Les terres louées après le drainage profitaient au propriétaire terrien et à ceux qui avaient investi des capitaux dans les opérations de drainage. La plupart de la terre reprise était désormais ensemencée de colza, qui produisait de l'huile pour les lampes, et d'avoine, tous deux d'importants nouveaux produits des marais. Seuls les paysans les plus riches avaient les moyens de louer les pâtures récemment asséchées. Les projets de drainage des marais, selon un pamphlet du dix-septième siècle, avaient des effets irrévocables sur « les visages de milliers de personnes pauvres »⁶⁶.

Avant le XVII^e siècle, le manque de capital et de technologie adéquate formait les obstacles majeurs au drainage des marais anglais. Bien que James I soutenait le projet, plusieurs propositions de lois concernant l'assèchement furent défaits. Charles I, qui lui succéda sur le trône, préféra laisser l'initiative aux résidents la région, mais la plupart des tentatives initiales se soldèrent en échec. Puis en 1634, contre la protestation des habitants du marais qui s'opposaient à l'assèchement de leurs terres, l'ingénieur hollandais Cornelius Vermuyden fut invité à établir un plan pour redresser le cours naturel de la Rivière Bedford. Vermuyden

⁶⁵ *Thirsk, English Peasant Farming*, pp. 111, 121, 123.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 9, 125, 127, 129 ; Darby, p. 53.

proposa une série de coupes, canalisations et écluses pour augmenter son inclinaison, produisant ainsi des pâtures d'été et réduisant l'impact des inondations hivernales.

En 1631, un projet de drainage dans le nord, entrepris par Sir Anthony Thomas, rencontra l'opposition active des habitants expropriés des marais. Après sept années de pâturage et semis par des intrus, le peuple des marais se souleva, prit les armes contre les sécheurs, « brisèrent des écluses, dévastèrent leurs terres, jetèrent leurs clôtures, abîmèrent leur grain, démolirent leurs maisons, retinrent de force la possession de la terre. »⁶⁷ Dans un autre cas, le Comte de Lindsey, avec des complices, sécha et clôtura des marais, construisit des maisons et cultiva les pâtures récupérées, tout cela pour que les gens du peuple et des marais, qui avaient échoué à obtenir réparation par pétition, détruisent les « canalisations et bâtiments » et les « cultures alors prêtes à être moissonnées ».

L'opposition intellectuelle aux projets des marais était basée sur des arguments à la fois écologiques et sociaux. Certaines maintenaient qu'il était mal de s'immiscer dans la forme de la nature, car « les marais furent créés marais et doivent continuer ainsi ». William Camden, notant l'exemple des tristement célèbres marais Pontins d'Italie, qui furent frappés par une érosion périodique, des inondations et la malaria, sermonna que « Beaucoup pensent que c'est la meilleure et plus sage évolution (...) de ne pas interférer de la moindre façon avec ce que Dieu avait ordonné ». (En Italie, comme en Angleterre, les habitants des marais détruisirent digues et écluses.) Les inondations hivernales, déclara-t-on, avaient occupé une fonction utile en rendant les prairies estivales plus fertiles : « Les crues ont beaucoup enrichi ces sols, si bien que plus de drainage serait très nocif pour eux. Ces sols (...) ne peuvent pas être ménagés ou améliorés par l'industrie des entrepreneurs ». Dans certains cas, assécher les marais les avaient rendus trop froids pour la pâture, et leur valeur avait en fait été réduite.

Les marais non-asséchés fournissaient « une grande abondance et variété de poisson et gibier d'eau, qui ont ici leurs logis et nurseries ; lesquels seront détruits par l'assèchement de ceux-ci ». De plus, ils apportaient aux cottages roseaux, fourrage, et coussins, ainsi que « herbes à nattes pour les églises, et lits à coucher et beaucoup d'autres produits du marais de grande utilité à la fois en ville et à la campagne ». Un pamphlet de 1650 soutint que les marais, laissés tels quels, faisait pousser du fourrage en été pour nourrir le bétail en hiver, qui à son tour fournissait du fumier pour enrichir les hautes terres et améliorer la croissance du grain. Pendant les étés secs, les marais sauvèrent la vie du bétail des hautes terres, augmenta ainsi les provisions de beurre, fromage, bœuf, cuir, et suif.

Les protestations prirent la forme de nouvelles actions alors que les projets se poursuivaient. Émeutiers et saboteurs remplirent des canaux fraîchement creusés, démolirent des digues, inversèrent la direction du flux de drainage en rouvrant les écluses pendant les marées hautes, et, avec des fourches et des faux, empêchèrent les responsables de bétail de pâturer sur les terres communes des marais. La solidarité entre les déplacés des marais était maintenue dans les tavernes, où des chansons à boire étaient composées pour l'occasion :

Viens Camarade de l'eau, et rassemblons-nous tous,
Pour résoudre cette histoire, qui nous fait frémir et trembler
Car nous devons le maudire, si c'était vrai, que les Marais soient pris,
Et où nous mangeons dans le Marais et le Roseau, ils nourriront
à la fois Bœuf et Bacon.
[...]
La plume et les oiseaux ont des ailes, pour voler vers d'autres nations ;
Mais nous n'avons rien de tel, pour aider nos exils ;
Nous devons faire place (oh douloureuse place) à des bêtes à cornes et bétails

⁶⁷ Les citations des paragraphes suivants sont tirées de Darby, pp. 46, 48, 49, (texte and Note 2), 51, 52, 69, 55, 58, 90, 68.

Sauf que l'on peut tous s'accorder pour les chasser par la lutte.⁶⁸

Les sécheurs répondirent à ces arguments en affirmant la supériorité du mouton domestiqué sur le gibier à plumes, celle du bétail bien nourri sur les plus grandes anguilles, et de la céréale sur le jonc. En outre, ils affirmèrent, que l'air des marais était froid, humide et malsain, l'eau putride, et la terre marécageuse, tandis que des « essaims d'insectes piquants et de pénibles mouches » pestiféraient les habitants et voyageurs. En définitive, en 1637, conformément à un commandement de Charles I^{er}, l'ordre fut donné aux représentants locaux de réprimer les émeutiers et d'« emprisonner certains des coupables ». Mais en 1638 Oliver Cromwell, « Seigneur des Marais » et chef des forces parlementaires dans la Guerre Civile Anglaise qui suivit, se manifesta pour protester contre les injustices faites aux gens des marais par les seigneurs et entrepreneurs aventuriers privés.

Après la Guerre Civile (1642-1646), le travail fut repris et, malgré des revers, fut poursuivi pendant les trois siècles suivants, au nom du progrès, de la croissance commerciale, et de la suprématie nationale. Les marais asséchés feraient désormais avancer « le commerce de tissus et le filage de la laine », « croître les confections, le négoce, et le commerce chez soi et à l'étranger, soulager[aient] les pauvres en les habituant au travail, et [iraient de] plein d'autres manières rejaillir au plus grand avantage et le renforcement de la nation ».

Comme dans le cas de l'amélioration du sol, l'assèchement des marais anglais profita principalement aux classes sociales aisées et possédant des terres. La perturbation des équilibres écologiques contraria aussi l'écologie humaine. Les améliorations dans la productivité de la terre n'étaient partagées ni par les pauvres ni par les occupants originels des marécages – les poissons, oiseaux sauvages, et plantes des marécages qui avaient développé pendant des milliers d'années un ensemble complexe d'interdépendances écologiques.

Le marécage – drainé pour la pâture, accusé de répandre les maladies, et exploité pour son gibier à plumes – est aujourd'hui devenu une *cause célèbre*⁶⁹ de l'écologie. La diversité et l'interdépendance de ses chaînes alimentaires complexes, ses équilibres salins, et de ses flore et faune irremplaçables sont des éléments importants de l'argument écologiste selon lequel la préservation de la diversité et variabilité génétique est essentielle à la survie de la vie sur la planète. Les Everglades de Floride, le Marais de Horicon du Wisconsin, et le Suisun Marsh de la Baie de San Francisco sont les demeures d'espèces uniques continuellement menacées par les mêmes valeurs orientées vers le marché et la technologie qui modifièrent irrévocablement les marais anglais.

FORÊTS

Comme dans le cas des écosystèmes de la ferme et du marais, les premiers modes de production capitaliste accentuèrent l'impact humain sur les forêts s'ajoutant (et dépassant) les seuls effets de la pression démographique. Les progrès technologiques associés à une économie en développement basée sur une richesse métallique non-organique, non-renouvelable augmentèrent le potentiel d'exploitation humaine des régions boisées. Tandis que la pression démographique avait laissé des traces sur l'écosystème forestier avant l'effondrement démographique du quatorzième siècle, après le rétablissement de l'écosystème, le capitalisme commercial hâta le déclin dramatique des ressources de bois d'œuvre au XVI^e siècle.

⁶⁸ Ibid., p.60. : “Come Bretheren of the water, and let us all assemble,/To treat upon this matter, which makes us quake and tremble/ For we shall rue it, if't be true, that Fens be undertaken,/And where we feed in Fen and Reed, they'll feed both Beef and Bacon./(...)/ The feather'd fowls have wings, to fly to other nations ;/But we have no such things, to help our transportations ;/We must give place (oh grievous case) to hornéd beasts and cattle/Except that we can all agree to drive them out by battle.

⁶⁹ En français dans le texte, p.61.

En Angleterre, au début de l'ère moderne, les forêts abondantes de l'époque pré-Romaine avaient laissé place à des bosquets et régions boisées, alors que des pâtures pour mouton et des champs de céréales furent créés en brûlant ou coupant le bois d'œuvre et déterrèrent les souches – un procédé connu sous le nom d'*assarting*⁷⁰. Dans les premières périodes, le défrichement des terres pour les champs et maisons avait encouragé la formation de communautés et l'association des habitants dans les régions autrefois fortement boisées⁷¹.

Toutefois au moment de la Conquête Normande de l'Angleterre (1066), « une grande forêt aux clairières boisées (...) des tanières de bêtes sauvages, des cerfs à la fois rouge et fauve, [et] des sangliers et taureaux sauvages »⁷² existaient encore juste à l'extérieur de Londres. En 1253, « la forêt de Leicester était si grande et dense et vaste qu'un homme pouvait rarement se déplacer par les chemins de forêts de par la multitude de bois mort et des branches tombées avec le vent »⁷³. En France et en Angleterre, les régions boisées étaient initialement préservées en tant que terres monacales et terrains de chasse pour l'aristocratie, le terme légal de *forêt* étant utilisé pour désigner des terres où le gibier était réservé pour les rois et la noblesse. Les terres boisées étaient aussi cultivées et peuplées par des monastères, qui vendaient alors le bois pour la dîme. Les ordonnances du treizième siècle conférant les droits sur la forêt et l'eau au roi et aux personnes de haut rang tentèrent de légiférer contre les abus.

Aux XII^e et XIII^e siècles, lorsque des augmentations rapides de population dans l'ensemble de l'Europe initièrent une ère de récupération des terres, les régions boisées furent converties en champs arables, et les marécages furent asséchés pour les pâtures pour les animaux de trait. Les régions forestières en Angleterre, France, Allemagne et Italie furent sensiblement diminuées. L'industrie du fer de la Weald Anglaise, qui dépendait du chêne afin de produire du charbon de bois pour fondre les métaux, avait déjà commencé à avoir de lourdes conséquences sur le bois d'œuvre au treizième siècle. Dans les des régions peuplées, les pénuries de bois chauffe provoquèrent une inflation générale du prix de 291 %, produisant une crise des sources d'énergie. À la fin du treizième siècle à Londres, il devenait nécessaire d'importer du charbon de mer⁷⁴ de Newcastle, un charbon mou avec une forte teneur en soufre, qui polluait l'air avec de la suie noire lorsqu'il était brûlé et produisait une fumée irritante et étouffante⁷⁵.

Pendant les périodes de chute démographique, lorsque les terres arables marginales furent abandonnées, les forêts se régénérèrent et les sols regagnèrent leur fertilité, facilitant la restauration de l'écosystème médiéval. Un lent rétablissement pendant le XV^e et le début du XVI^e siècles ramena la population anglaise à 2,3 millions en 1525, et à 2,8 millions à la moitié du XVI^e siècle. Entre 1550 et 16, la croissance fut plus rapide, réhaussant la population à 4 millions en 1600 et à 6 millions en 1700⁷⁶.

⁷⁰ Ce terme peut être traduit par déboisement ou défrichement.

⁷¹ La réflexion suivante s'appuie sur G. Albion, *Forests and Sea Power : The Timber Problem of the Royal Navy, 1652-1582*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1926, pp. 97, 118, 121 ; H. C. Darby, « The Clearing of the Woodland in Europe », in W. L. Thomas, Jr., ed., *Man's Role*, vol. 1, pp. 183-2016 ; W.G. Hoskins, *The Making of the English Landscape*, London, Hodder and Stoughton, 1955, chap. 1-6 ; F. V. Emery, « England Circa 1600 », in H. C. Darby (ed.), *The Age of the Improver, 1600-1800 : in New Historical Geography*, pp. 302-388 ; Charles Petit-Dutaillis, « The Forest », in *Studies and Notes Supplementary to Stubbes Constitutionnal History*, Manchester, Manchester University Press, 1915, vol. 2, pp. 147-304.

⁷² Tiré de Te Brake, p. 345.

⁷³ Tiré de G. G. Coulton, *A Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation* (Cambridge, England : Cambridge University Press, 1918), p. 333.

⁷⁴ Dénommé ainsi car il était acheminé par la mer et non la terre.

⁷⁵ Slicher Van Bath, pp.72-73 ; Te Brake, p. 157 ; John U. Nef, *The Rise of the British Coal Industry*, Hamden, Conn., Archon, 1966, vol. 1 pp. 156-164.

⁷⁶ Darby, « Age of the Improver », *New Historical Geography*, p. 304 ; Emery « England Circa 1600 », *New Historical Geography*, p. 250 ; Te Brake, p. 356.

En Angleterre, les personnes qui perdaient leur terre suite au mouvement d'*enclosure* ou par l'incapacité à payer des loyers aux propriétaires terriens s'installaient fréquemment dans la forêt. Un rapport de 1578 sur la Forêt de la Couronne d'Inglewood nota 178 empiétements de squatteurs pauvres d'un hectare ou moins, qui augmentèrent pour s'élever à 757 en 1619. En 1569, de nouvelles clôtures dans la Forêt de Westwood furent démolies dans un soulèvement de 300 à 400 travailleurs pauvres et serviteurs qui avaient besoin de la forêt pour le pâturage de leurs animaux et qui, en associant leurs revenus, partageant les cultures, et utilisant la forêt, arrivaient à peine à gagner leur vie. Ils furent cependant rapidement mis en procès, et les clôtures furent remplacées⁷⁷.

Bien que les pressions démographiques plus élevées contribuèrent aux empiétements sur les forêts pour les pâtures et bois de chauffe, la cause la plus importante de leur disparition était l'éclosion des débuts de l'industrie. La construction navale, les industries du savon, du verre, du fer, et du raffinement du cuivre dépendaient des forêts comme source d'énergie. Bien que les réserves forestières du début des années 1500 avaient été augmentées en Angleterre par la dissolution des monastères en 1535, à la fin du seizième siècle, les pénuries de bois étaient devenues critiques et le charbon comme substitut de combustible, de nouveau, de plus en plus important. Durant la centaine d'années suivante, l'Angleterre fut forcée de passer du bois au charbon comme principale forme d'énergie. Aucun autre pays européen, exceptée la Hollande, ne développa son industrie du charbon à une si grande échelle⁷⁸.

Tandis que l'économie médiévale avait été basée sur des sources d'énergie organiques et renouvelables—bois, eau, et vent—l'économie capitaliste émergente prenant forme dans la plupart de l'Europe de l'ouest était basée non seulement sur la source d'énergie non-renouvelable—le charbon—mais sur un noyau économique inorganique—les métaux : fer, cuivre, argent, or, étain, et mercure—dont le raffinement et le traitement dépendaient en définitive des forêts qu'ils contribuèrent à réduire considérablement.

Au cours du seizième siècle, les opérations d'exploitation minière quadruplèrent tandis que le commerce de métaux s'étendit. De grandes organisations commerciales bancaires telle que la Compagnie des Fugger d'Augsburg possédaient et dirigeaient des mines d'argent au Tyrol, des mines d'or en Silésie, de mercure en Espagne, de cuivre en Hongrie. Les Fugger avaient vingt-cinq bureaux différents et firent jusqu'à 50 % de profits sur leurs investissements, dix fois plus que les Médicis, qui en 1460, juste un siècle plus tôt, avaient dirigés huit bureaux⁷⁹.

Les banquiers commerciaux représentaient un haut degré d'organisation capitaliste et étaient extrêmement puissants. Mais, basés sur l'industrie minière, ils dépendaient à terme des forêts pour le charbon de bois utilisé dans la fusion des minerais. Les industries métallurgiques, qui traitaient fer, plomb, étain, et cuivre, avaient besoin d'énormes quantités de bois d'œuvre pour fabriquer une seule tonne de charbon de bois. La prévalence des arbres et de bois influençait l'emplacement des opérations de fusion et de raffinement ; il était moins cher de déplacer les minerais vers la forêt que l'inverse. Les industries actives de fer développées en Angleterre et dans les régions du Sussex et du Kent furent les lieux d'une forte déforestation. Le fer était mis en fusion dans un fourneau à souffre, et le métal fondu était passé dans des moules pour former de la fonte brute. Puis il était chauffé et martelé en fer forgé dans les forges. Après cela il passait au travers d'un moulin de découpe, où on l'étirait pour former de fines tiges. Le fer forgé malléable était utilisé dans la fabrication de fer à cheval, matériaux agricoles, verrou, vis, et outils. La fonte, traitée autrement, était fragile et utilisée pour les casseroles et

⁷⁷ Andrew B. Appleby, « Common Land and Peasant Unrest in Sixteenth Century England : A Comparative Note », *Peasant Studies Newsletter* 4, n° 3, July 1975, p. 20.

⁷⁸ Albion, p. 119 ; J. U. Nef, « The Progress of Technology and the Growth of Large-Scale Industry in Great Britain, 1540-1640 », *Economic History Review*, 5, 1934, pp. 3-24.

⁷⁹ Eugene F. Rice, *The Foundation of Early Modern Europe, 1450-1559*, New York, Norton, 1970, pp. 45-6. Voir aussi Pierre Jeanin, *Merchants of the Sixteenth Century*, New York, Harper & Row, 1972.

les poêles, les canons, les projectiles, et les fusils. Les fourneaux, forges, et moulins de découpe étaient tous situés dans des lieux différents, car chacun nécessitait une source de bois servant de combustible. Commençant autour de 1540, des moulins et fonderies de grande échelle produisant papier, poudre à canon, canons, cuivre, laiton, sucre, et salpêtre commencèrent à compléter la production par des ateliers domestiques. Ils employaient 60 à 200 et, dans de rares cas, jusqu'à 600 personnes. Ces nouveaux établissements industriels utilisaient des tuyaux, des fondoirs, des marmites, des cuves, et des citernes, ainsi que des fourneaux, des chaudières, et des bâtiments, et nécessitaient par conséquent de grands investissements de capitaux, contrairement aux métiers à tisser, meules, et forges des ateliers domestiques⁸⁰.

Les fourneaux utilisés dans la fusion du minerai de fer étaient bien plus grands après la première moitié du seizième siècle, les nouveaux étant souvent hauts de 30 pieds⁸¹, avec des murs épais de 6 pieds. De grands soufflets de 20-pieds dirigés par roue hydraulique aidaient à augmenter la production de fer d'un fourneau de 100 à 500 tonnes par an. La croissance des industries minières durant les règnes d'Elizabeth, James I, et Charles I exigea la construction de puits de mine et de pompes actionnés par la force de chevaux, tandis que les minerais étaient peu à peu tirés de profondeurs de 20 à 50 brasses⁸², contrairement aux précédentes extractions de seulement quelques brasses. Au moment de la Guerre Civile, des milliers d'hommes et femmes étaient employés en tant que travailleurs salariés dans les nouvelles industries minières et métallurgiques.

En plus des industries du métal, d'autres usages du bois contribuèrent à l'épuisement des réserves de bois d'œuvre. Le chêne était nécessaire pour les poutres, les chevrons, et les sols des maisons, les bâtiments publics, et fortifications, et pour la construction des docks, ponts, écluses, et péniches nécessaire au transport commercial sur les voies navigables. L'industrie brassicole avait besoin de fûts de chêne, tandis que les industries du savon et du verre avaient besoin de charbon et cendre de bois afin de produire du savon et l'important nouveau produit, le verre.

Mais l'industrie la plus dépendante du bois et la plus cruciale pour l'expansion commerciale du seizième siècle et la suprématie nationale était la construction navale. Des chênes matures de 80 à 120 ans étaient requis pour les coques des bateaux, des sapins étaient utilisés dans les mâts, et des bitumes et goudrons pour l'étanchéification. Les réserves de chênes connues comprenaient les forêts royales de Dean, New et Alice Holt, des terres finalement mises de côté après la Restauration de 1660, exclusivement pour le bois de construction navale⁸³.

Les entreprises de construction navale d'Italie, d'Angleterre et des Pays-Bas étaient organisées selon des lignes capitalistes, nécessitant une variété de travailleurs salariés, de grandes mises de fonds, et d'immenses grues et scieries pour la construction de vaisseaux. Le plus grand chantier naval en Europe, l'Arsenal de Venise, recouvrait six hectares et était possédé par l'état. Il employait des artisans tels que des charpentiers, des calfats, des voiliers, des fabricants de poulies, des feronniers. L'état ne possédait pas seulement l'industrie mais contrôlait aussi le capital et fixait les salaires et horaires. Les réserves de chêne pour les charpentes de bateaux baissèrent de façon alarmante pendant le quinzième siècle alors que les chênes envoyés le long des rivières des forêts de Trévis et Frioul diminuèrent. Bien que les réserves de sapin et mélèze pour les mâts et le **bordé** interne restèrent convenables tout au long du XVIe siècle, l'épuisement progressif du chêne força l'industrie de construction de péniches à se déplacer dans l'arrière-pays de Venise. À la fin du XVIe siècle, la Méditerranée, à

⁸⁰ Nef, « Progress of Technology », *passim*. T. S. Ashton, *The Industrial Revolution 1760-1830*, New York, Oxford University Press, p. 29.

⁸¹ L'équivalent d'un pied est d'environ trente centimètres.

⁸² Une brasse est l'équivalent de 6 pieds (1,8288m).

⁸³ Albion, pp. 99, 120 ; Frederic Chapin Lane, *Venetian Ships and Shipbuilders of the Renaissance*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 1934, chap. 8, 9, 12.

l'exception de Raguse (l'actuelle Dubrovnik, Yougoslavie), avait été dépouillé de ses réserves en chêne.

Une connaissance de la conservation fut d'abord développée par l'Arsenal de Venise à partir environ de 1470. De nouvelles réglementations prévirent que l'Arsenal, plutôt que les représentants locaux, déterminerait la coupe des chênes. Le bois d'œuvre privé et les frais de port furent exclus après 1520, bien que la mise en application de cette règle s'appuyant sur des sanctions fut semée de difficultés bureaucratiques. Des inspections régulières des chênes furent établies en 1568, suivies d'une politique de marquages des arbres réservés pour l'Arsenal avec son propre sceau, tandis que ceux alloués à des constructeurs navals privés étaient marqués d'un double sceau. Des fossés, piliers de pierre, et des haies destinées à empêcher les chariots et le bétail d'entrer étaient construits autour des bosquets de bois d'œuvre arrivé à maturité. Des « capitaines » spéciaux étaient choisis par l'Arsenal parmi ses charpentiers pour vivre dans les lots boisés, afin de d'arrêter les paysans ramassant du bois et les braconniers de bois d'œuvre, et pour surveiller la coupe par des représentants agréés de l'état. Une personne sans autorisation transportant une hache dans l'une des réserves de bois d'œuvre de l'Arsenal pouvait être fouettée et verbalisée. Dans la région entourant Montello, une des plus importantes forêts, tous les fourneaux de charbonniers furent détruits, et les paysans avaient l'interdiction de recevoir l'aumône d'un monastère sur son territoire de peur qu'ils volent du bois durant la visite.

En Angleterre, l'inquiétude pour le bois de charpente de la construction navale durant le règne de la Reine Elizabeth (1558-1603) donna lieu à une loi empêchant la coupe de chênes plus large qu'un pied de diamètre dans les régions proche de la côte, où la marine pouvait facilement les couper et transporter. Malgré la conservation du bois d'œuvre pour l'usage naval, l'exploitation forestière continua toujours aussi intensément durant le règne d'Elizabeth, dû à la cession de droits de coupe étendus⁸⁴.

En conséquence de l'exploitation britannique de bois d'œuvre, l'exploitation minière de charbon augmenta de manière exponentielle. Entre 1540 et 1640, les rendements des mines de charbon augmentèrent de quelques centaines de tonnes par an, extraites par des métayers et *husbanders* à temps-partiel, à 10,000-15,000 tonnes, extraites par des centaines de mineurs à temps-plein. La quantité de charbon expédié de Newcastle upon Tyne vers d'autres parties de l'Angleterre fut multipliée par seize pendant la même période. Comme Londres avait besoin de plus en plus de charbon pour remplacer ses réserves de bois en baisse, les importations augmentèrent de vingt à vingt-cinq fois⁸⁵.

Le charbon de mer laissait une épaisse suie noire et des nuages de fumée suffocante partout où il était brûlé. On racontait que la Reine Elizabeth était « si peinée et ennuyée par l'odeur de la fumée de charbons de bois » qu'en 1578 elle demanda aux brasseurs de Londres et d'autres industries de n'utiliser aucun charbon dans leurs activités, mais de ne dépendre que du bois. Comme le bois n'était généralement pas disponible sauf à prix élevé, cette demande ne put être satisfaite. Les plaintes à l'encontre du charbon de mer augmentèrent considérablement pendant le dix-septième siècle. Une pétition de 1627 contre les ouvriers travaillant l'alun déclara que la fumée de charbon de bois contaminait les pâtures et empoisonnait les poissons de la Tamise. Les femmes de Londres se plaignaient de « l'odeur de la fumée du charbon de mer de la ville »⁸⁶.

Malgré la crise du bois d'œuvre du seizième siècle, les Stuarts, James I et Charles I, étendirent les cessions de droits de coupe à l'intérieur des réserves royales instaurées par Elizabeth. Une enquête sur les réserves royales de bois d'œuvre conduite en 1608 par James I,

⁸⁴ Albion, pp. 117-23 ; Les lois importantes sur le bois d'œuvre furent 35 Hen. VIII, c. 17 ; I Eliz. C. 15.

⁸⁵ Nef, « The Progress of Technology », pp. 10, 15 ; J. U. Nef, « Coal Mining and Utilization », in Charles Singer and others, eds., *A History of Technology*, New York, Oxford University Press, 1957, vol. 3, pp. 72-88, voir p. 77 ; J. U. Nef, *The Rise of the British Coal Industry*, vol. 1, pp. 19-22, 190-223.

⁸⁶ Nef, *Rise of the British Coal Industry*, vol. 1, pp. 19-22, 190-223.

présentant un total de 748 arbres de bois d'œuvre mûrs pour l'usage naval, résulta simplement dans la décharge de plus de bois d'œuvre royal afin d'augmenter les recettes. Au moment de la Restauration de 1660, il restait seulement 68 terrains de chasse préservés par la noblesse, les plus grandes étendues étant rarement d'une aire de plus de 20 miles carrés⁸⁷. La situation était ainsi devenue critique et le pays ne se remit jamais vraiment de ses pratiques et politiques déraisonnables⁸⁸.

La perturbation de l'écosystème de la forêt par l'avènement des débuts de l'industrie moderne, combinée avec l'utilisation négligente et la mauvaise gestion des ressources, porte de frappantes ressemblances avec les questions environnementales actuelles et illustre le fait que la crise environnementale d'aujourd'hui n'est pas nouvelle en la matière, [mais] seulement dans son degré. Comme au seizième siècle, nous devons nous tourner vers des sources d'énergie alternatives. L'une d'entre elles est le charbon, avec sa pollution de l'air concomitante, la même alternative qui s'offrait à nos prédécesseurs du seizième siècle. Une autre, étrangère à une ère dévouée à l'idéologie du progrès, est de retourner à l'économie de ressource renouvelable de la période préindustrielle. L'eau, le vent, le soleil, le bois, et des technologies intermédiaires nécessitant une main-d'œuvre abondante pourraient aider à restaurer les équilibres écologiques perturbés par l'industrialisation moderne. Mais cette prise de conscience ne signifie pas que l'innovation technologique doit être sacrifiée ou que nous devons revenir au moulin à eau médiéval. Plutôt, cela signifie que nous avons besoin de développer des technologies en harmonie avec les cycles naturels plutôt qu'exploitant les ressources.

Mais voir le changement historique comme un changement écologique va au-delà de la reconnaissance du fait que notre situation environnementale actuelle ait une histoire. L'intégration de l'histoire des écosystèmes à la culture humaine révèle à la fois les limites imposées à l'expansion démographique et nationale en tant que résultats de la perturbation de l'écologie du sol et de la forêt, et la transformation des institutions et lois pour restaurer l'équilibre de l'écosystème à travers la conservation. Plus profondément, elle introduit dans l'interprétation historique une complexité supplémentaire. Un modèle d'écosystème révèle les limites des facteurs démographiques, économiques, ou politiques en tant que seules explications sous-jacentes de l'histoire. Sans la considération de la manière dont la ressource de la fertilité du sol affecte le déclin et la croissance démographique, le conflit paysan-proprétaire terrien, et l'expansion du marché, l'histoire du passage du féodalisme au début du capitalisme est inadaptée. L'essor à la fois de la démocratie et des institutions économiques capitalistes en Europe et Amérique furent directement dépendantes de l'exploitation des ressources naturelles—métaux, sols, herbages, bois d'œuvre, fourrures, etc. La perturbation des écosystèmes associés (forêts, prairies, marécages, lacs, océans) et de leurs composants humains affectèrent le cours de l'histoire sous la forme de soulèvements sociaux, guerres, lois, et innovations technologiques, et a un impact important sur la santé humaine, la nutrition, et le bien-être.

Réciproquement, l'adaptation psychologique aux environnements transformés aide à comprendre l'essor de mouvements intellectuels, structures conceptuelles, et nouveaux comportements humains. Alors que les villes européennes grandirent et les régions forestières devinrent plus isolées, alors que les marais étaient asséchés et les motifs géométriques des canaux imposés au paysage, alors que de grandes et puissantes roues hydrauliques, des fourneaux, des forges, des grues, et des moulins à sang⁸⁹ commencèrent à plus en plus à dominer l'environnement du travail, de plus en plus de personnes commencèrent à expérimenter la nature comme modifiée et manipulée par la technologie des machines. Une aliénation lente mais unidirectionnelle de la relation immédiate organique quotidienne qui avait formé la base

⁸⁷ Un mile est l'équivalent de 1,6km.

⁸⁸ Albion, pp. 97, 124-125.

⁸⁹ Moulin mis en mouvement par la force d'humains ou d'autres animaux.

de l'expérience humaine des premiers temps était en train de se produire. Des modifications à la fois dans les bases théoriques et empiriques de l'organisation sociale qui avait formé une part intégrale du cosmos organique accompagnaient ces changements.

DEUXIÈME DOMAINE

LA *DOMUS* COMME FAIT SOCIAL TOTAL (technologies et anthropologies de la domestication)

Orientations bibliographiques :

André-Georges HAUDRICOURT, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 1962, 2 (1), pp. 40-50.

André-Georges HAUDRICOURT, « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans », *L'Homme*, 1964, 4 (1), pp. 93-104.

Carole FERRET, « Vers une anthropologie de l'action. André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique », *L'Homme*, n° 202, 2012, pp. 113-140.

Jean-Pierre DIGARD, « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », *L'Homme*, t. XXVIII, n°108 : *Les Animaux : domestication et représentation*, 1988.

Jean-Pierre DIGARD, « Les voies de la domestication animale, entre tendances, hasard et nécessité », in Jean-Paul Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, Paris, CNRS, 2009, pp. 165-179.

Philippe DESCOLA, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac/Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Baptiste MORIZOT, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016.

Charles STEPANOFF, « Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes », *L'Homme*, n° 227-228, 2018/3, pp. 123-152

Natstassja MARTIN, *Les Âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016, chap. 5 : « Domesticuer les chasseurs et libérer le sauvage : la croisade des écologistes ».

James C. SCOTT, *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, trad., Paris, La Découverte, 2019.

1) Premières excursions en anthropologie de la domestication

(G. Sibertin-Blanc, séances du 25 février et du 4 mars 2021)

a/ Quelques questions à Ghassan Hage

Parvenu au terme de notre lecture introductive des propositions de Ghassan Hage, redisons une nouvelle fois qu'elles devraient être pour nous suggestives autant par les difficultés qu'elles soulèvent que par leur contribution positive à l'élaboration d'un paradigme de la domination comme « domestication généralisée ». J'ai relevé en passant que les « structures élémentaires de la domestication généralisée » étaient si larges qu'elles rendaient difficilement maniable cette catégorie. La notion de domestication généralisée oscille en fait entre une description phénoménologique aux contours parfois difficilement identifiables (ou indéfiniment extensibles) et une contextualisation restreinte à la modernité européocentrique, capitaliste et coloniale (et nationaliste). Cette contextualisation elle-même est à son tour problématique parce qu'elle invoque un mode d'existence dont les traits descriptifs renvoient à des configurations anthropologiques qu'il est douteux – ou proprement impossible – de faire apparaître *ex abrupto* avec la modernité capitaliste et coloniale, comme Hage le reconnaît lui-même en conclusion de son ouvrage. Se posent ainsi au moins deux séries de problèmes :

1) D'abord un problème – j'y ai déjà fait allusion – d'*historicisation* de ce mode d'habitation/occupation du monde que désigne la domestication généralisée : seulement on ne voit guère comment aborder ce problème sans passer par une approche historique des techniques domesticatoires et des systèmes sociaux, culturels, économiques qui en

conditionnent l'émergence, les déploiements évolutifs (ou involutifs), les transformations. Faut de quoi le paradigme proposé par Hage de « domestication généralisée » pourrait bien tomber sous le coup de la critique, qu'il évoque lui-même en passant, des militants de la cause animale contestant l'instrumentalisation intellectuelle de cette dernière pour analyser des rapports de pouvoir interhumains, dont les techniques de pouvoir exercés sur les animaux, réduites à un prétexte analogique, sont reconduites au même point aveugle.

De ce point de vue il devient par exemple contestable de rassembler comme Hage tous les modes de « consommation » (au sens large) des animaux domestiqués sous une catégorie homogène, très large et indifférenciée, d'extraction d'utilités ou de valeurs d'usage⁹⁰, sans prêter d'intérêt au fait que les valeurs d'usage diverses peuvent s'emboîter dans des systèmes de pratiques, de dynamiques socioéconomiques et de significations symboliques très hétérogènes : usages alimentaires et vestimentaires (des animaux tués et/ou des « produits » des animaux supposant de les préserver vivants), usages dérivés d'artefacts (par exemple les graisses et sécrétions employés comme combustibles), usages de force de travail (portage, tirage, transport, fonctions de garde, de dépistage, de défense ou d'attaque), usages socioaffectifs de compagnie ou de jeu, usages cérémoniels et rituels, usages comme signe monétaire (par exemple quand le bétail sert de monnaie d'échange, ou de dot dans des systèmes de « mariage par achat ») etc. Profitons de l'occasion pour signaler certaines conjectures avancées par des spécialistes de l'histoire de la domestication animale comme Jean-Pierre Digard et Jacques Cauvin⁹¹, qui ont d'ailleurs contesté que les premières domestications animales aient pu être motivées par le souci d'en extraire des valeurs d'usage, des produits ou des services, pour une raison fort logique, mais en en tirant une conséquence (du moins pour ce qui concerne Digard dans ce passage) qui devrait retenir notre intérêt :

« *L'homme n'a pas d'abord domestiqué des animaux pour en tirer des services ou des produits matériels, pour la simple raison que ceux-ci, à l'exception de la viande et des autres produits tirés de l'animal mort, ne préexistent pas à la domestication, mais résultent de ses effets à long terme ; les hommes du Néolithique ne pouvaient pas prévoir que le mouflon deviendrait un mouton fournisseur de laine, ni l'aurochs femelle une vache capable de donner plus de lait que n'en réclame son veau, ni, a fortiori, que le cheval serait appelé à jouer le rôle militaire et économique qu'on lui connaît. Les toutes premières domestications ont donc probablement été guidées par deux tendances liées à l'hominisation : a) la curiosité intellectuelle gratuite, le besoin de relever des défis, de venir à bout de ce qui échappe, indépendamment de toute nécessité au sens strict ; b) la compulsion quasi mégalomane à dominer la nature et les êtres, à se les approprier, à agir sur eux, à les transformer. »⁹²*

La postulation de ces deux « tendances liées à l'hominisation » est évidemment assez insatisfaisante, et pas seulement parce que la gratuité de la curiosité intellectuelle et la pulsionnalité du désir de maîtrise n'excluent pas toute considération utilitaire (ne serait-ce qu'en sélectionnant ce qui est susceptible de les satisfaire), ni simplement en raison de la contradiction qu'un regard idéaliste serait tenté de relever entre curiosité intellectuelle désintéressée et intérêt libidinal à dominer (si *homo sapiens* était embarrassé par ses contradictions, cela se saurait).

⁹⁰ Ainsi lorsqu'il définit la domestication généralisée comme « un mode d'habitation du monde par la domination dans le but de lui faire produire de la valeur (des formes de subsistance matérielle ou symbolique, confort, plaisir, esthétique, etc.) » (p. 80).

⁹¹ Auquel J.-P. Digard renvoie : Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : la révolution des symboles au Néolithique*, Paris, CNRS, 1994, pp. 170-171.

⁹² Jean-Pierre Digard, « Les voies de la domestication animale, entre tendances, hasard et nécessité », in Jean-Paul Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, Paris, CNRS Editions, 2010, (pp. 165-179, accessible en ligne, URL : <https://books.openedition.org/editionscnrs/15671>, § 24.

Digard invoque ces deux « tendances » pour contester une explication « déterministe » de la néolithisation et une explication des premières domestications par des considérations purement utilitaires : « curiosité intellectuelle désintéressée » et « compulsion de domination et de transformation de la nature » lui paraissent des facteurs plus accueillants à l'aléatoire des rencontres hasardeuses, des expérimentations tâtonnantes et des réussites fortuites dans les processus évolutifs. Mais la conjecture partage le sort de toutes les tentatives d'assigner une origine : elle est tautologique. Elle présente comme cause ce qui peut aussi bien être l'effet de ce qu'elle est censée inaugurer. Certes, on a pu supposer qu'à l'origine de la domestication du loup, faute d'antécédent permettant d'imaginer qu'en faire, il y a dû avoir une sorte de curiosité intellectuelle, d'ailleurs bien partagée entre les deux protagonistes, – pourquoi donc le loup aurait-il eu sinon quelque intérêt à s'approcher de ces curieux bipèdes sans plume⁹³ ? Mais à étendre cette curiosité intellectuelle à une propension collective porteuse d'un projet et d'un intérêt socialisables à la domestication, Digard écrit ailleurs dans le même article que la domestication elle-même a dû en être, plutôt que l'effet, un puissant incitatif – la relatif dépouillement matériel qui rend les techniques de domestication, de dressage, d'élevage etc. singulièrement économes en outillage étant « compensé par la richesse des savoirs fondés sur une observation très fine du comportement animal et des ressources du milieu naturel » (Digard, 2020, § 20). Et tout de même pour la « compulsion quasi mégalomane » alléguée, dont Digard écrit quelques lignes après le passage cité à l'instant, qu'elle a bien pu être stimulée par les pratiques domesticatoires sur la longue durée la vie d'*homo sapiens*, plutôt qu'en constituer la base pulsionnelle :

« Que l'homme consomme des animaux domestiques, c'est indéniable ; qu'il consomme aussi et surtout de la domestication, c'est-à-dire du pouvoir de l'homme sur l'animal, voilà qui est tout aussi certain. Le décalage entre le stupéfiant zèle domesticateur de l'homme et les bénéfiques souvent dérisoires qu'il en tire ne s'explique pas autrement que par la recherche de la domestication pour elle-même et pour l'image qu'elle renvoie d'un pouvoir sur la vie et les êtres. *Même quand elle sert aussi à autre chose, l'action domesticatoire contient sa propre fin.* » (Digard, 2010, § 26).

Ce qui rendrait un peu moins mystérieuse, si l'on tient absolument à la poser sur ce plan « pulsionnel », la question de savoir pourquoi ni ce désir de pouvoir, ni l'action domesticatrice censée le satisfaire, ni la jouissance supplémentaire gagnée à cette autoconsommation de l'action domesticatrice (jouir du pouvoir d'exercer un pouvoir), ne se sont manifestés de façon aussi impérieuse à travers toutes les sociétés humaines, et semblent même s'être trouvés habilement mitigés dans un grand nombre d'entre elles jusqu'à ce jour.

2) Mais se pose en même temps un problème d'*épistémologie du comparatisme*, qui apparaît particulièrement nettement dans la conclusion de l'ouvrage de Hage, au moment d'en

⁹³ Comme l'a remarqué l'anthropologue Charles Stépanoff, qui en tire cependant argument, moins pour faire de la curiosité intellectuelle l'origine des premières domestications animales, que pour suggérer la préexistence de pratiques d'apprivoisement d'animaux (et avec elles d'appropriation ou « possession ») à la « révolution néolithique » : « le loup peut difficilement être pris pour emblème de l'animal refusant le “joug de la domestication”, puisque l'on sait désormais qu'il est justement la première espèce vivante à être devenue domestique, et ce, dès le Paléolithique supérieur. Le chien n'a pu apparaître par l'effet d'une stratégie des Paléolithiques, qui ne savaient pas ce qu'est un animal domestique, mais probablement par une convergence de curiosités et des mutualismes naissants entre certains loups anthropophiles et certains humains lycophiles. Ces relations ont dû prendre la forme d'apprivoisements, une pratique courante chez la plupart des sociétés de chasse-cueillette actuelles (Germonpré 2018). L'apprivoisement implique une relation de propriété personnelle sur un animal (vous ne pouvez pas emporter l'animal familial de votre voisin), qui n'est donc pas née au Néolithique mais le précède, contrairement à ce qu'aiment souvent les philosophes. Les loups étaient également un gibier pour les Paléolithiques, qui portaient leurs fourrures ainsi que des canines en pendeloques (Ibid.). » (Charles Stépanoff, « Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes », *L'Homme*, n° 227-228, 2018/3, pp. 139-140).

relancer sur de nouvelles bases les prolongements possibles. Nous avons vu s'y ébaucher, d'une manière très schématique, une analyse comparative entre « domestication généralisée », « mutualisme », et « échange réciproque », définis comme trois modes d'existence dont les contrastes obviés et les coexistences éventuelles sous-tendent la question critique et finalement pratique, politique, de la lutte contre le régime « mono-relacionnel », le « mono-réalisme » imposé par le régime de domestication généralisée (Hage, 2017, pp. 107-108). Reconnaissons cependant qu'il demeure très difficile, au niveau de généralité où s'en tient Hage, de savoir si nous avons bien affaire, sous ces trois catégories de « mutualisme », de « réciprocity », et de « domestication généralisée », à des entités ou des échelles d'analyse réellement comparables. Certaines remarques de Hage, insolites, un peu énigmatiques, peuvent de ce point de vue prendre valeur de symptôme. Considérons trois exemples :

a/ Hage considère comme allant de soi que « la chasse en soi présuppose la domestication généralisée comme mode d'existence, puisqu'elle implique nécessairement un mode de capture qui nécessite une évaluation instrumentale de "ce qui est bon à chasser et à manger", gras contre maigre, dur contre tendre, etc. » (Hage, 2017, pp. 106-107). Mais que peut bien signifier « la chasse en soi » ? Est-ce que les contrastes signifiants bon/mauvais, gras/maigre, dur/tendre, suffisent vraiment à définir une logique « instrumentale » ? Comment en outre identifier la « chasse en soi » à un « mode de capture » déjà domesticateur, si l'acte cynégétique vise à tuer un animal comestible et justement pas à le domestiquer ? Comment donc concilier cette identification avec le contraste si souvent établi entre les sociétés de chasseurs-cueilleurs, qui ne pratiquent pas ou peu la domestication animale (précisément parce qu'elles chassent), des sociétés agropastorales qui à l'inverse domestiquent mais ne chassent, ou marginalement, ou en réservant l'activité de chasse à un groupe strictement spécialisé ? Et lorsqu'il invoque ici des ethnographies des régions arctiques rapportant que « de nombreux peuples de chasseurs nordiques voient les animaux comme des personnes non humaines qui se donnent aux chasseurs » et qu'« en acceptant ces dons de leurs bienfaiteurs animaux, les chasseurs contractent une dette qui doit être acquittée par la réalisation de certaines pratiques rituelles »⁹⁴, faut-il y voir un exemple de la coexistence de plusieurs modes d'existence formant un « enchevêtrement de multiplicités », ou au contraire le signe d'un mode d'existence qui *impossibilise* une mise en relation de type domesticatoire ? (En l'occurrence, écrit l'anthropologue Paul Nadasdy, « la chasse est plutôt vue comme une relation à long terme d'échange réciproque entre les animaux et les humains qui les chassent », et Hage lui-même conclut : « Voir les animaux comme un don implique un mode de mise en altérité différent, alors que réussir à articuler le besoin de chasser et l'offrande de l'animal a d'importantes conséquences écologiques sur l'intensité de la chasse ») ?

b/ Tournons-nous vers un second exemple : Hage souligne lui-même, dans le courant de ses analyses, que le rapport de domestication donne lieu ou peut donner lieu à des formes intenses d'interdépendance entre domesticateur et domestiqué : n'est-ce pas dire que le rapport de domestication n'est pas exclusif de formes de « mutualisme » qui lui sont propres ? Que vaut alors la mise en contraste domestication/mutualisme comme deux modes d'habitation impossibles ? Devons-nous comprendre que la domestication devient « généralisée » précisément lorsqu'elle refoule son propre mutualisme interne (ce qui nous ramènerait à ce que Hage appelle le processus de « polarisation ») ? Et ces questions ricochent inévitablement sur le contraste que Hage accuse entre le mode d'existence de la domestication généralisée de modes d'existence qui impliquent une « négociation » permanente. Certes, dans l'élevage intensif de poulets en batterie, la négociation paraît bien minimale... Mais les anthropologues de la domestication animale soulignent souvent que les systèmes domesticatoires impliquent d'innombrables scènes de négociation entre domesticateurs et animaux domestiqués. Faudrait-

⁹⁴ Paul Nadasdy, « The gift in the animal : the ontology of hunting and human-animal sociality », *American Ethnologist*, 34, n° 1, 2007, p. 25, cité in Hage, 2017, p. 106.

il alors distinguer négociation domestique et négociation non domestique ? Devrions-nous être en mesure d'analyser la façon dont un processus de domestication transforme le sens, les manières de penser et de pratiquer quelque chose comme une « négociation » ? On peut profiter de ces interrogations pour examiner brièvement la façon dont certains anthropologues de la domestication animale, de leur côté, rencontrent cette question de la négociation domestiquant/domestiqué au sein du processus de domestication, non d'ailleurs sans devoir introduire par la bande et – du moins dans l'exemple que je prendrai ici – de façon passablement sous-problématisée, une conceptualité proprement politique dans l'analyse de la relation domesticatoire : cet exemple sera du même l'occasion d'une sorte de lecture symptomale de la greffe de *l'anthropologie de la domestication sur l'axe politique de l'autonomie et de l'hétéronomie*.

Des anthropologues spécialistes de la domestication animale comme Jean-Pierre Digard et Jacques Barrau (« Domesticamento », in *Enciclopedia Einaudi*, Turin, Einaudi, 1978, V, pp. 49-71) ont rappelé que la technologie domesticatoire est fondamentalement contrainte par trois exigences élémentaires qui doivent être satisfaites « pour que les animaux survivent à la fois en tant qu'individus et en tant qu'espèces » : « protection ou défense (contre les agressions, les intempéries, les maladies, etc.), alimentation, reproduction » (Digard, 1988, p. 44). Et « c'est au degré d'intervention des hommes à chacun de ces trois niveaux critiques de la vie et de la survie [...] animales, dans chacune de ces trois exigences vitales, que l'on pourra apprécier le degré de domestication. On pourrait ainsi considérer que le stade le plus avancé de cette domestication serait atteint quand aucune de ces trois exigences vitales ne pourrait être satisfaite sans l'assistance humaine, sans l'entremise du travail humain » (Barrau, 1978). On pourrait, en effet : mais « plus avancé » pour qui, et pour quoi ? De quel point de vue peut être tracé cet axe de développement répartissant des « stades » plus ou moins avancés (donc aussi plus en moins « sous-développés ») ? Digard répond, à sa manière, en rappelant l'évidence, que cette triple exigence est surdéterminée par une autre : que la « survie » des animaux « à la fois en tant qu'individus et en tant qu'espèces » soient utile aux domesticateurs. Et l'intrication de ces exigences se lit jusque dans la matérialité opératoire des techniques de domestication (en l'occurrence d'élevage), en leur donnant l'une de leurs propriétés les plus saillantes⁹⁵ : ces techniques sont essentiellement « *polyfonctionnelles* ». Cette polyfonctionnalité résulte au fond du fait qu'elles visent toujours simultanément deux objectifs : « servir l'homme en même temps que l'animal, répondre aux exigences du premier à travers la satisfaction de celles du second » (Digard, 1988, pp. 45). Soit l'exemple donné par Barrau dans son article 1978 pour l'*Enciclopedia Einaudi*, du parage des animaux dans des enclos (le *corralling*), dont l'origine pourrait hypothétiquement provenir des pratiques de chasse sélective par rabattage, et qui demeure l'un des dispositifs techniques les plus fréquents pour assurer une multiplicité de fonctions et d'opérations : éviter la dispersion ou la fuite des animaux, mais aussi les protéger des prédateurs alentour, et cependant protéger les cultures du bétail lui-même, mais également trier les animaux entre eux, les compter, ou les séparer (par exemple par des clôtures mobiles), mettre à l'écart des individus malades, ou distribuer par rotation les bêtes sur différents pâturages etc.

⁹⁵ Digard en effet remarque que la grande diversité des techniques élaborées pour remplir cette triple exigence n'en laisse pas moins entrevoir certaines propriétés communes. Ce sont des techniques qui peuvent être « sans objet », c'est-à-dire très économiques sur le plan de leur outillage (ce qui peut expliquer, remarque Digard, « que l'élevage soit si mal représenté dans la plupart des musées d'ethnographie »). Ces techniques en revanche mobilisent un grand nombre d'opérations abstraites (comptage, manipulation de séries, d'ensembles, de mesures et de systèmes calendaires), et « les savoirs fondés sur l'observation en même temps que les savoir-faire jouent un rôle prépondérant ». Ce sont également des techniques difficiles à décrire en termes de chaînes opératoires, parce que « l'animal est toujours à la fois, à quelque étape que l'on se situe, l'objet, le moyen et le produit du travail humain », et non une simple « matière » sur laquelle il applique une série d'opérations physiques. Et ce sont enfin et surtout des techniques essentiellement « *polyfonctionnelles* » (Digard, 1988, pp. 44-46).

Significativement, Digard introduit alors une terminologie qui ne relève plus de la zoologie ni de la zootechnie, mais pas tout à fait non plus de l'ethnozoologie : « tous ces moyens, donc, servent à assurer la protection des animaux et, du même coup, *leur assujettissement à l'homme* » (j.s.). Dans cette corrélation, l'accent peut être situé de différentes manières : protéger en assujettissant, ou pour mieux assujettir ? Assujettir en protégeant, ou pour mieux protéger ? Quoi qu'il en soit, la même greffe terminologique est réitérée quelques lignes plus loin quand Digard ajoute : « Il est même probable (cf. Haudricourt 1977) que la satisfaction, du fait de la présence de l'homme, de certains besoins des animaux a pu, en “motivant” ceux-ci, déclencher ou favoriser certaines domestications : l'idée d'un *consentement des animaux à leur domination*, pour paraphraser Godelier (*L'Idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard, 1985, p. 205), n'a donc rien d'absurde et demanderait au contraire à être creusée » (j.s.). Mais la creuser impliquerait alors d'ajouter aux trois exigences élémentaires « vitales » susmentionnées d'autres exigences qui peuvent s'avérer non moins contraignantes : « Le véritable arsenal que représentent les procédés de familiarisation, d'appriivoisement, de dressage, de domptage (fig. 6), et les multiples questions qu'il suscite (sur la relation permanente de négociation et de compromis qu'il suppose avec l'animal), débordent en effet largement le cadre de la simple satisfaction des exigences vitales des animaux (qui n'en demandaient peut-être pas tant !). Qu'il soit nécessaire (pour les animaux de travail ou de compagnie, par exemple) ou superflu (pour certains animaux destinés exclusivement à l'abattage), cet arsenal correspond toujours à un supplément considérable d'action — et de réflexion — de l'homme ». Creuser cette idée de consentement de l'animal à sa domestication impliquerait surtout de s'interroger sur le *non consentement* et le *non compromis*, le refus de consentir, de « négocier », qu'il faudrait symétriquement reconnaître aux animaux rétifs à leur domestication/domination. Ou à tout le moins il conviendrait de s'interroger sur la limite de cette négociation et de ce consentement. Symptomatiquement, Digard, faisant allusion au problème, le contourne :

« On peut enfin se demander s'il n'existe pas, dans l'emprise de l'homme sur l'animal ou dans la dépendance du second vis-à-vis du premier, un seuil à partir duquel l'action de produire des animaux et celle de produire de la domestication commencent à diverger voire même à entrer en contradiction. Certaines formes d'élevage industriel (élevage en batterie, par exemple ; J.-P. Boyer « Comment l'animal s'adapte-t-il aux changements techniques ? », *Culture technique 16*, 1986, pp. 188-195) montrent en effet que le confinement, l'isolement et l'éloignement de l'homme créent chez les animaux des phénomènes de stress et/ou d'ensauvagement qui peuvent nuire à la productivité initialement recherchée. A l'inverse, dans d'autres formes d'élevage, certains animaux peuvent, par excès d'*imprinting* par l'homme, devenir incapables de trouver leur place dans un troupeau et se révéler par conséquent inaptes à la production...

Pour répondre à toutes ces questions, et à bien d'autres encore, c'est une ethnologie des moyens élémentaires d'action sur l'animal, calquée sur celle des “moyens élémentaires d'action sur la matière” prônée par Leroi-Gourhan, qu'il nous faut construire [André Leroi-Gourhan, *Évolution et techniques. I: L'Homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943]. [...] Or les animaux constituent tout de même, c'est le moins que l'on puisse dire, une “matière” un peu particulière : une “matière” vivante, animée, à l'organisation (individuelle et collective) complexe, douée de sens et d'instinct, capable d'autonomie. C'est donc sur des processus biologiques (métabolisme, physiologie de la reproduction, etc.) et sur des processus éthologiques, au niveau d'individus et au niveau de populations, que l'action humaine doit s'exercer. » (Digard, 1988, p. 46).

Le premier paragraphe évoque des phénomènes, pour reprendre un mot du grand ethnobotaniste André-Georges Haudricourt, de « surdomestication », dont il faut souligner que leur caractère d'« excès », ou la « contradiction » qu'ils manifestent, est mesuré ici uniquement à l'aune de l'utilité que les domesticateurs humains cherchent à tirer des animaux. C'est bien sûr de ce point de vue que s'énonce ce sur quoi « l'action humaine *doit* s'exercer » – devoir dont l'impératif est ici purement technique sans doute, mais que quelques guillemets (« une “matière” un peu particulière ») doivent tout de même assortir de son scrupule quasi-moral (« c'est le moins que l'on puisse dire »), puisque cette matière particulière est « capable d'autonomie », qu'elle peut être « assujettie », et qu'il n'y a d'assujettissement que d'un *sujet*. La question reste ouverte de savoir quel critère de surdomestication pourrait être avancé du point de vue des animaux domestiqués eux-mêmes. Ainsi, reprenant à son tour la notion de surdomestication de Haudricourt, le philosophe Baptiste Morizot en voit la manifestation, non pas dans des formes d'intervention sur les animaux particulièrement intensives caractéristiques de l'élevage industriel, mais au contraire à la racine même de la domestication comme pratique fondamentale des cultures agropastorales émergeant avec la révolution néolithique. La surdomestication advient dès que se trouve « hétéronomisé (c'est-à-dire rendu éco-éthologiquement dépendant, immature, servile) le vivant autrement autonome qu'on entend ensuite conduire et protéger. C'est l'essence de la domestication pastorale »⁹⁶. Ce point de vue tend à faire de toute domestication, en moins virtuellement, une surdomestication, c'est-à-dire à loger l'excès au cœur de la « normalité » domesticatoire, plutôt que d'en faire une « perversion » d'une domestication accidentellement incontrôlée. Et ce que Digard appelle la « polyfonctionnalité » des techniques de domestication, qu'il illustre sur le cas exemplaire de l'élevage animal, serait alors l'effet corrélatif de cette hétéronomisation : non seulement au sens de techniques devant tirer une utilité de l'animal pour l'homme tout en étant utile à l'animal lui-même (pour le protéger, le nourrir, le soigner etc.), mais au sens de techniques qui ne deviennent « utiles » qu'à un animal rendu préalablement « inutile » à *lui-même*, pour ainsi dire, ou préalablement privé de l'équipement « éco-éthologique » lui permettant de se charger lui-même de sa survie, rendu écologiquement déficient, incapable de fuir ou se défendre contre un prédateur, inapte à se soigner ou même à se nourrir lui-même. Ce que le problème de la frontière litigieuse entre domestication et surdomestication signale ainsi, c'est l'inscription de l'analyse de la domestication dans un discours de *l'autonomie* et de *l'hétéronomie*, lui-même forcé en retour d'élargir son champ d'application aux vivants non-humains. Ce qui complexifie, en la politisant, la question des rapports entre domesticateurs humains et animaux non-domestiqués – voire non-domesticables (parce qu'ils s'y *refusent*) –, mais aussi des rapports, au sein d'un système domesticatoire, d'interaction et de « négociation » entre domesticateur et domestiqué.

c/ Considérons enfin un troisième type de difficulté que soulève la topique des modes d'existence proposée par Hage, et qui tient au fait qu'il arrime systématiquement son paradigme de la domestication généralisée à une séquence supposée typique capture–apprivoisement–réduction à l'état de domesticité, en entendant par ce dernier un état de dépendance radicale du domestiqué au domestiquant. Pourtant, au regard de la diversité des pratiques domesticatoires avérées par l'histoire des cultures, comme de la diversité des rapports sociaux qui en organisent la reproduction et la diversité des systèmes de pensée qui en articulent les significations et les raisons d'être, cet enchaînement n'a rien de mécaniquement nécessaire. Certains animaux peuvent être dressés ou apprivoisés sans pour autant être domestiqués (H. Hediger, *Les Animaux sauvages en captivité*, Paris, Payot, 1953), ou sans qu'on cherche à exercer un contrôle sélectif sur leur reproduction pour obtenir de propriétés morphologiques, physiologiques ou comportementales elles-mêmes reproductibles (par exemple les rênes en Sibérie, qui sont

⁹⁶ Baptiste Morizot, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016, p. 75.

utilisés pour différentes activités mais laissés dans leur biotope naturel) ; inversement des animaux peuvent être domestiqués sans être apprivoisés (l'élevage et le contrôle reproductif de la population domestiquée n'implique pas nécessairement la recherche de familiarité et d'interdépendance) ; d'une autre façon encore des animaux peuvent être domestiqués provisoirement avant que l'on abandonne leur domestication, etc.

De là bien des questions se posent, du point de vue du programme de Hage lui-même : toute pratique de capture est-elle réellement l'indice infallible de l'amorce d'un processus domesticatoire, ou bien peut-on envisager des figures de la capture dans d'autres modes d'existence (capture mutualiste ? capture englobée dans un système de réciprocité ? Nous y reviendrons, le terrain amazonien tel qu'il est étudié depuis maintenant quarante ans offre ici un champ de réflexion passionnant) ? L'apprivoisement est-il nécessairement une étape vers une réduction à l'état de domesticité, ou un « stade » de domestication simplement encore faiblement « développé » ? La capture, l'apprivoisement, peuvent-ils signifier des modes originaux d'existence et de « mise en altérité », et non des étapes initiales d'une domestication encore incomplète ou inachevée ? En somme, est-ce qu'un examen plus approfondi du mutualisme, et de la réciprocité, ou encore d'autres modes d'existence mieux caractérisés, pourrait permettre non seulement de contester l'empire de la domestication généralisée, mais de démonter le schéma explicitement téléologique et donc normatif sur lequel repose sa catégorisation ?

Pour préciser encore d'un pas ces questions il vaut la peine de revenir à la stabilisation conceptuelle de ce schéma lui-même. C'est globalement le schéma dynamique de la domestication qu'avait stabilisé Geoffroy Saint-Hilaire dans son ouvrage de 1861⁹⁷. Il a été rappelé lors de la séance introductive que c'est à cet éminent naturaliste du XIXe siècle, professeur au Muséum national d'histoire naturelle à Paris et fondateur en 1854 de la Société impériale zoologique d'acclimatation, que l'on doit l'une des premières définitions dynamiques de la « domestication » comme processus, par distinction avec « l'état domestique » qui en résulte. Et c'est pour formaliser ce processus qu'il a proposé de le décomposer en trois « stades », auxquels correspondent trois états différents de l'animal sur lequel il s'exerce : la captivité, l'apprivoisement et la domesticité (*ibid.* : 154-157). Digard note que c'est au moyen de cette analyse que Geoffroy Saint-Hilaire en vint d'ailleurs à introduire l'idée d'un consentement et même d'une « participation de l'animal lui-même à son propre asservissement ». Alors que le stade de la capture correspondrait à un « état purement passif » de l'animal (ce qui implique en fait, implicitement, une certaine caractérisation de l'animal « naturellement » *domesticable*, dont la contre-épreuve serait la riposte ou l'attaque de l'animal rétif qui certes n'aurait alors rien de « passif »), les phases de l'apprivoisement (celle où l'on « travaille » le consentement animal lui-même) et de la réduction à l'état de domesticité seraient des « états actifs » supposant « la possibilité de se plier à de nouvelles habitudes, la connaissance du maître, et par conséquent un certain degré d'intelligence ou d'instinct, et de volonté » (*ibid.* : 154). A la même époque, l'anthropologue britannique F. Galton identifiait de même chez certains animaux un « penchant pour l'homme » (*fondness for man*) parmi les conditions essentielles de la domestication⁹⁸ ; et déjà en 1825 Cuvier avait insisté sur la « sociabilité » des animaux, considérée dans ses rapports avec leur aptitude à la domestication⁹⁹. S'ouvrirait ici une lignée de travaux qui seront poursuivis tout au long des XIXe et XXe siècles par les zoologistes et les éthologues (Digard évoque par exemple le concept de *Prägung* de

⁹⁷ Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Acclimatation et domestication des animaux utiles*, Paris, La Maison Rustique, 1861, pp. 154-157 (accessible en ligne sur Gallica) ; rééd. Paris, Flammarion, 1986.

⁹⁸ F. Galton, « The First Steps towards the Domestication of Animals », *Transactions of the Ethnological Society of London*, n.s., III, 1865, pp. 122-138, p. 131.

⁹⁹ F. Cuvier, *De la Sociabilité des animaux*, Paris, Mémoires du Muséum national d'histoire naturelle, XIII, 1825, p. 19.

Lorenz (1935)), sur l'« imprégnation » du comportement du jeune animal par celui de ses parents ou de substituts humains (Hess 1973), et sur les *prédispositions comportementales* à la domestication : structure de groupe, sens de la hiérarchie, promiscuité sexuelle, faible distance de fuite ou mode de défense par rassemblement plutôt que par dispersion, adaptabilité, facultés d'apprentissage, etc. La charge idéologique de certains de ces travaux doit être soulignée, et Digard en prend pour exemple « les excès à la fois anthropomorphistes et héréditaristes des derniers travaux de Lorenz (1970) [qui] aboutissent aujourd'hui, sous certaines plumes, à l'idée d'un processus d'« autodomestication » des animaux, sans intervention de l'homme, par ouverture des programmes génétiques, calqué sur le processus d'hominisation ».

Mais Digard ajoute en passant une dernière remarque qui devrait pour nous prendre un moment ou un autre un certain relief : si pas plus Geoffroy Saint-Hilaire que ses successeurs ne parvinrent à établir ni une critériologie stable des animaux domesticable (une leçon décevante plus générale en ressort : il paraît très difficile, sinon impossible, de dresser, par des critères génétiques, des propriétés physiologiques ou éthologiques, le « portrait-robot » de l'animal domesticable), ni une définition satisfaisante de l'état de domesticité, la vision dynamique du processus de domestication qu'il forgea, elle, était bien révélatrice d'une époque, portée par un souci d'application et un optimisme de progrès techniques stimulés par un contexte englobant : « les Européens cherchaient alors à coloniser, entre autres choses, de nouveaux animaux (l'ouverture du Jardin d'acclimatation de Paris date du 9 octobre 1860) » (Digard, 1988, pp. 33-34). Entre autres choses...

b/ Relance anthropologique, bifurcation des programmes : Homo domesticus ou Homo modernis ?

Nous venons de confronter certaines propositions de Hage à des observations émanant de recherches en anthropologie de la domestication, pour commencer à réévaluer, d'abord sur des bases empiriques pour une part, et méthodologiques d'autre part (pas encore théoriques à proprement parler), non directement l'idée paradigmatique de « domestication généralisée », mais le programme dans lequel, en conclusion de son essai, Hage appelle à la faire fonctionner : une analyse des modes d'existence et d'habitation du monde, de leurs compatibilités et incompatibilités, de leurs contrastes et de leurs enchevêtrements, des rapports d'inégalité et des rapports de forces qui en feraient, et en font en fait déjà, des lieux politiques. Et pour se faire je me suis référé jusqu'à présent, à plusieurs reprises, à des écrits de Jean-Pierre Digard (que Hage cite d'ailleurs une fois), l'un des spécialistes en France d'anthropologie historique des « systèmes domesticatoires », et en particulier à un article de 1988 paru dans *L'Homme* sous le titre « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale » (*L'Homme*, t. XXVIII, n°108 : *Les Animaux : domestication et représentation*, 1988), dont les arguments ont été repris sans modifications majeures plus de vingt plus tard dans sa contribution, intitulée « Les voies de la domestication animale, entre tendances, hasard et nécessité », au volume coordonné par Jean-Paul Demoule, *La Révolution néolithique dans le monde*, Paris, CNRS Editions, 2010, (pp. 165-179, accessible en ligne, URL : <https://books.openedition.org/editionscnrs/15671>)¹⁰⁰. Son article de 1988 est intéressant à titre de signe d'époque et de témoin d'un certain état de la recherche en la matière à la fin des années 1980. Combinant synthèse de nombreuses recherches, et réflexions méthodologiques et épistémologiques à fonction programmatique, Digard s'y proposait de relancer le programme, appelé par l'illustre paléanthropologue André Leroi-Gourhan quarante ans auparavant, d'« intégrer, dans un même ensemble

¹⁰⁰ Du même auteur, on peut également consulter l'entrée « Domestication » dans *L'Encyclopedia Universalis*, également accessible en ligne

d'investigations, les animaux, leur domestication et la “morphologie” des sociétés qui la pratiquent » (Digard, 1988, p. 30¹⁰¹), et pour ce faire de cartographier le champ des problèmes auxquels devaient s'atteler les anthropologues pour surmonter la fragmentation des recherches sur la domestication éclatées entre zoologie, archéologie, préhistoire et ethnologie, tout en tenant compte des progrès considérables réalisés dans la seconde moitié du XX^e siècle en biologie et en génétique, en éthologie animale, en paléozoologie, en zootechnie ou même en agrobiologie à destination d'application industrielle... Et s'indiquait ainsi une approche non réductionniste des « systèmes domesticatoires », assimilables ni à un arsenal de techniques ni à des agencements socioéconomiques, mais dont devraient être considérées les variétés sociales, écologiques, économiques, culturelles et historiques, pour saisir la domestication comme un « fait social total », engageant toute la structure des rapports sociaux dans leurs dimensions matérielles et symboliques, les arrangements institutionnels, les agencements sociotechniques, économiques et politiques, les systèmes de pensée et de représentation.

Toutefois il ne nous suffira pas de réinscrire le projet de Hage dans ce cadre d'une anthropologie de la domestication animale tel qu'il a été par exemple esquissé par Digard dans les années 1980. Ce qui nous donnera notre fil conducteur dans cette seconde partie, tiendra moins à ce projet d'une anthropologie de la domestication pour lui-même, qu'à la *double transformation* qu'il a connu dès les années 1980-1990, donnant lieu donc au développement de deux types de programmes théoriques, entre lesquels on peut sans doute identifier des points de contact et de dialogue, mais dont la disjonction, sinon la divergence méritent d'être méditées, quand bien même l'on peut considérer que ces deux orientations théoriques très sensiblement différentes sont l'une et l'autre une manière de faire face à l'intensification des inquiétudes écologiques, du réchauffement climatique, de la disparition d'un nombre exponentiel d'espèces animales et végétales, de la multiplication des maladies épidémiques etc. Nous verrons alors, après-coup, que toutes sortes de questions soulevées par notre lecture de Hage, qu'il s'agisse de thèses, de présupposés implicites ou de difficultés plus ou moins obvies, se trouveront redistribuées sur ces deux types de travaux. C'est-à-dire qu'en un sens l'essai de Hage, tout en problématisant d'une façon originale la question des co-implications, peut-être de l'unité profonde du racisme du spécisme, et plus généralement des rapports de domination interhumaine et de domination de la nature, peut être réinscrit dans le sillage de chacun de ces deux, je ne dirais « courants », mais du moins deux styles de recherches, qui pourtant n'abordent pas les problèmes de la même manière, ni sous les mêmes présupposés théoriques et philosophiques, ni peut-être avec les mêmes implications normatives, ou les mêmes traductions critiques et pratiques. Ce pourrait être une manière alors de rendre compte de l'instabilité non-conclusive de l'essai qui nous a servi de fil conducteur jusqu'à présent, si l'on pouvait s'aviser du fait que cette instabilité fait signe vers, non pas une, mais au moins *deux* perspectives d'investigation (que Hage s'y réfère lui-même ou pas étant ici secondaire).

De ces deux perspectives de recherche, je prendrai pour témoins deux auteurs à plusieurs titres exemplaires. Non parce qu'ils représenteraient pour l'une et l'autre la teneur théorique moyenne, mais au contraire parce qu'ils en ont poussé les tendances respectives à un maximum de radicalité (mais on peut les retrouver chez d'autres, sous des formes plus

¹⁰¹ « En ethnologie comme dans la plupart des sciences, le progrès des idées vient du dehors, chaque fois qu'un courant issu de disciplines étrangères taille une brèche sur l'horizon scientifique. C'est pourquoi il nous semble que doive être reprise de l'extérieur, de la zoologie pure, mais vue par l'ethnologue, cette question de la domestication des animaux qu'on donne, avec l'agriculture, comme le critère d'entrée des sociétés humaines dans leur morphologie actuelle et qui, de ce fait, est un des points les plus importants de l'étude des hommes » (André Leroi-Gourhan, « Note sur l'étude historique des animaux domestiques », in *Livre jubilaire offert à Maurice Zimmermann*, Lyon, Imprimerie M. Audin, 1949, pp. 379-388, 388 pour la citation. (Rééd. in *Production pastorale et Société*, 1986, 18, pp. 5-13.)

tempérées, mais également instructives) : d'une part le travail récent de James C. Scott paru en français en 2019 sous le titre *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers Etats* (l'édition originale date de 2017) ; d'autre part le programme théorique de Philippe Descola, auquel son maître-ouvrage *Par-delà nature et culture* (Gallimard, 2005) a donné sa forme à peu près stable il y a maintenant plus de quinze ans.

Avant de les examiner tour à tour, commençons par dire quelques mots sur ces deux auteurs, en tâchant de les situer l'un par rapport à l'autre, quitte à procéder en premier lieu de façon hypothétique, et par touches et approximations successives, – cela nous donnera chemin faisant l'occasion de relever les points sur lesquels il nous faudra revenir plus en détail ensuite.

Il y a à coup sûr entre Descola et Scott bien des distances obvies qu'il est aisé de souligner d'emblée, et qui prises ensemble creuse une divergence concernant la manière de faire de l'anthropologie, et au fond concernant le sens même que l'on donne à l'exercice du savoir anthropologique. D'une distance si massive, il est possible aussi qu'il faille se méfier quelque peu : elle pourrait faire écran à d'autres manières de les démarquer du point de vue des questions qui nous occupent, d'autres manières sinon plus exactes, du moins mieux ajustée à notre propos, ou plus propice à éclairer des zones de tension et de débat touchant les circulations conceptuelles entre question de la domestication et question de la domination.

Mais d'abord l'évidence : nous avons affaire à deux anthropologues travaillant de longue date en anthropologie environnementale, mais qui le font à partir de deux paradigmes épistémologiques très différents. On pourrait dire schématiquement que Descola a réinventé le programme d'une anthropologie structurale intériorisant une autocritique de l'axiome que Claude Lévi-Strauss s'était donné en l'idée que la première incidence de la fonction symbolique dans l'existence des communautés humaines consiste en l'instauration d'une coupure entre un ordre de nature et un ordre de culture, axiome dont Lévi-Strauss avait commencé par tenter (en 1949 dans *Les Structures élémentaires de la parenté*) une déduction quasi-transcendantale à partir de l'impossibilité/l'interdit de l'inceste, avant d'en faire une implication logique du fonctionnement de la pensée classificatoire à l'œuvre dans le « totémisme » (en 1962 dans *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*). La place que Descola donne à ce dernier point dans la genèse de son programme théorique (rien moins qu'« une sorte de syntaxe de la composition du monde d'où procèdent les divers régimes institutionnels de l'existence humaine », 2005, p. 180) est de ce point de vue significative. S'expliquant après-coup sur la genèse de cette vaste synthèse comparative que constitue *Par-delà nature et culture*¹⁰², Descola l'a fait partir d'une réflexion, nourrie en premier lieu par son travail chez les Achuar (peuple d'horticulteurs de l'ensemble jivaro vivant dans l'Amazonie frontalière de l'Equateur et du Pérou), sur les rapports des humains et des non-humains, et d'une rectification progressive d'une première montée en généralisation théorique qu'elle lui avait paru autorisée. Celle-ci prit pour commencer la forme d'un contraste construit sur la base, 1°) d'un côté d'une documentation élargie à d'autres collectifs (en Amérique du Nord et circumpolaire, en Sibérie, en Asie du Sud-Est, en Nouvelle-Guinée) partageant avec les Achuar et maints peuples des Basses terres sud-américaines l'attitude « animiste » reconnaissant à la plupart des non-humains (animaux, plantes, esprits, sites géographiques, artefacts, etc.) une intériorité subjective, dotée d'une intentionnalité et des attributions morales et culturelles qui les font entretenir avec leurs congénères des relations sociales identiques à celles que nouent les humains entre eux, 2°) et d'un autre côté, d'une reprise de l'interprétation par Lévi-Strauss du « totémisme » comme une logique classificatoire exploitée par certains collectifs pour procéder à l'inverse, non pas comme l'animisme en recourant aux relations interhumaines

¹⁰² Ph. Descola, *La Composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, Champs-Essais, 2014, p. 198 et suiv. ; il reprend ici et développe sur certains points une trajectoire esquissée dans le 5^{ème} chapitre de *Par-delà nature et culture*, « Rapport à soi, rapport à l'autre », en particulier pp. 176-180.

(« culturelles », « sociales ») pour penser les relations (« naturelles ») entre non-humains, mais au contraire en utilisant les catégorisations contrastives entre espèces naturelles pour penser analogiquement les identités distinctives et les rapports entre groupes humains¹⁰³.

Un tel contraste animisme/totémisme posait au moins deux types de problèmes. Premièrement, il présupposait également valable pour les deux pôles une séparation entre nature (espèces animales, végétales etc.) et culture (groupes sociaux) que seul le totémisme classificatoire paraît nécessiter. Autrement dit ce contraste était formulé *du point de vue du totémisme*, et tendait à faire de l'animisme un totémisme inversé, là où les Achuar comme d'autres collectifs « animistes » contrariaient bien plus généralement toute coupure tranchée entre régime social et régime naturel : ainsi en Amazonie où les animaux apprivoisés sont intégrés à la vie sociale, maternés par les femmes, compagnons de jeu des enfants, et eux-mêmes assimilés à des enfants impubères, où les animaux chassés sont évoqués comme des partenaires sexuels ou traités comme des beaux-frères, et les maîtres-esprits du gibier comme des beaux-pères des chasseurs (Descola, 2005, p. 521). Deuxièmement, la catégorie lévi-straussienne de totémisme classificatoire était elle-même mal taillée pour rendre compte des rapports aux non-humains tels qu'ils avaient été décrits dans l'espace pourtant de référence de l'anthropologie du totémisme, à savoir en Australie, où les rapports accentués ne sont ni ceux entre entités naturelles pour penser les rapports sociaux, ni inversement les rapports sociaux pour penser les rapports entre non-humains, mais entre des collectifs au sein desquels s'affirme une forte continuité *et physique et morale* entre humains et non-humains, les uns et les autres provenant communément d'ancêtres ou hypostases auxquelles ils doivent leur conformation ontologique, – en d'autres termes, le contraste entre « nature » et « culture » n'y est pas davantage objectivable que dans l'animisme, ni comme deux règnes ou régimes ontologiques mutuellement exclusifs ni comme deux séries hétérogènes renvoyant l'une à l'autre par des rapports de correspondances biunivoques ou analogiques¹⁰⁴.

Un aiguillage supplémentaire vint au même moment de l'anthropologue amazoniste Eduardo Viveiros de Castro, qui accentuait pour sa part un contraste entre les collectifs « perspectivistes » (animistes au sens de Descola) des Basses terres amazoniennes, et les collectifs « mononaturalistes » (endossant une métaphysique occidentale ou euroaméricaine standard). Les premiers, reconnaissant une « âme » (une intentionnalité subjective et culturelle instanciant un site perspectif) formellement identique à sensiblement tous les existants, démarquent les différences entre espèces comme entre clans par leurs attributs et capacités corporels respectifs et par l'allure éthogrammatiques qu'ils profilent dans un rapport au milieu. Les seconds, de façon symétrique et inverse, réservent aux humains (à eux-mêmes) les aptitudes subjectives et culturelles comme la marque d'une coupure exceptionnelle au sein de la nature, et contreposent cette nature comme un règne continu de physicalités inintentionnelles (des

¹⁰³ Voir Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (1962) et *La Pensée sauvage* (1962). Descola rappelle à ce sujet : « les anthropologues ont pris l'habitude de parler de totémisme chaque fois qu'un ensemble d'unités sociales – des moitiés, des clans des sections matrimoniales ou des groupes culturels – se trouve associé à une série d'objets naturels, le nom de chacune de ces unités dérivant souvent d'un animal ou d'une plante éponyme. Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss a développé l'idée que le totémisme était moins une institution propre aux sociétés dites "primitives" que l'expression d'une logique classificatoire universelle utilisant les écarts différentiels observables entre les espèces animales et végétales afin de conceptualiser les discontinuités entre les groupes sociaux. Les plantes et les animaux exhibent spontanément des qualités sensibles contrastées – de forme, de couleur, d'habitat, de comportement – et des différences d'espèces qu'ils rendent manifestes sont donc particulièrement propices à signifier les distinctions internes nécessaires à la perpétuation des organisations segmentaires » (Descola, 2005, pp. 176-177).

¹⁰⁴ C'est encore une autre question de savoir si l'analyse descolienne du totémisme à partir des faits australiens est satisfaisante du point de vue des recherches anthropologiques sur les peuples Aborigènes. Sur ce point, voir les réserves fortes émises par Barbara Glowczewski, dans « Le paradigme des aborigènes d'Australie : fantasmes anthropologiques, créativité artistiques et résistances politiques », pp. 85-106, et à nouveau dans son dernier ouvrage, *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*, Edinburgh University Press, 2020, chap. 1.

choses, des corps, des matières et des organismes, des gènes et des molécules, des causalités et des lois impersonnelles). Cherchant une formule intégrative de ces recherches, explique alors Descola, « j’ai retenu les trois termes que j’avais initialement dégagés, animisme, totémisme et naturalisme », comme « trois façons de percevoir des continuités et des discontinuités entre humains et non-humains », selon la façon de distribuer les ressemblances et les dissemblances entre moi et autrui (humain et non-humain) sur les plans de l’« intériorité » (intentionnalités subjectives ou collectives) et de la « physicalité » (propriétés corporelles, substances, éthogrammes ou traits comportementaux et de rapports au milieu), auxquelles s’ajoutera une quatrième possibilité – l’« analogisme »¹⁰⁵, bouclant ainsi une combinatoire idéale qui répartie quatre manières contrastées de distribuer les continuités (ressemblances) et discontinuités (différences) entre des intériorités et des physicalités :

« Les formules autorisées par la combinaison de l’intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu’il possède des éléments de physicalité et d’intériorité identiques aux miens [totémisme], soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes [analogisme], soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes [animisme], soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogue [naturalisme] » (p. 176).

Soit le tableau suivant :

Ressemblance des intériorités	<i>Animisme</i>		<i>totémisme</i>	Ressemblance des intériorités
Différence des physicalités				Ressemblance des physicalités
Différence des intériorités	<i>Naturalisme</i>		<i>analogisme</i>	Différence des intériorités
Ressemblance des physicalités				Différence des physicalités

Tout ceci mérite naturellement des explications complémentaires. Pour ne pas allonger excessivement ce qui n’est qu’une première entrée en matière, je me limite ici à un complément, d’ordre définitionnel, avant d’annoncer simplement des questions qui nous retiendront plus spécifiquement par la suite. Les termes d’« intériorité » et de « physicalité », dont Descola admet le caractère vague, reçoivent une acception relativement précise dans le passage suivant, pages 168-169 :

¹⁰⁵ Avec l’analogisme on a affaire à une ontologie qui fait glisser l’identification dans une prolifération de discontinuités aussi bien sur le plan de l’intentionnalité que sur le plan de la physicalité, et non seulement entre les intentionnalités et entre les physicalités, mais au sein de chacune : « l’imagination en ce domaine ne connaît pas de limites et certains peuples ont fait proliférer les éléments internes de la personne, en affectant un jeu complet à chaque partie du corps ou un jeu différent à chaque sexe, les additionnant ou les retranchant au cours du cycle de vie, individualisant à l’infini leurs fonctions pour les rendre responsables de toute la gamme des situations dans lesquelles un individu est à même de se trouver. Au Mexique, par exemple, les Indiens Tzeltal de Cancuc attribuent jusqu’à dix-sept “âmes” distinctes à une même personne, tandis que les Dogon, plus modestes, se contentent de huit » (Descola, 2005, p. 174).

« Opérant bien en amont de la catégorisation des êtres et des choses révélée par les taxinomies, l'identification est la capacité à appréhender et à répartir certaines des continuités et des discontinuités qui sont offertes à notre emprise par l'observation et la pratique de notre environnement. Ce mécanisme élémentaire de discrimination ontologique ne renvoie pas à des jugements empiriques quant à la nature des objets qui se présentent à chaque instant à notre perception. Il faut plutôt voir en lui ce que Husserl appelait une expérience antéprédicative en ce qu'il module la conscience générale que je peux avoir de l'existence d'un autrui, cette conscience étant formée à partir des seules ressources m'appartenant en propre lorsque je fais abstraction du monde et de tout ce qu'il signifie pour moi, à savoir mon corps et mon intentionnalité. C'est donc une expérience de pensée, si l'on veut, et menée par un sujet abstrait dont il est indifférent de savoir s'il a jamais existé, mais qui produit des effets tout à fait concrets puisqu'elle permet de comprendre comment il est possible de spécifier des objets indéterminés en leur imputant ou en leur déniaient une "intériorité" et une "physicalité" analogues à celles que nous nous attribuons à nous-mêmes. On verra que cette distinction entre un plan de l'intériorité et un plan de la physicalité n'est pas la simple projection ethnocentrique de l'opposition occidentale entre l'esprit et le corps et qu'elle s'appuie sur le constat que toutes les civilisations sur lesquelles l'ethnographie et l'histoire nous livrent des informations l'ont objectivée à leur manière. Une définition sommaire des champs de phénomènes que ces deux plans découpent suffira donc à ce stade de notre enquête. Par le terme vague d'"intériorité", il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience — intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver. On peut aussi y inclure les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites encore comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine, parfois objectivés dans un nom ou une épithète qui nous sont communs. Il s'agit, en somme, de cette croyance universelle qu'il existe des caractéristiques internes à l'être ou prenant en lui sa source, décelables dans les circonstances normales par leurs seuls effets, et qui sont réputées responsables de son identité, de sa perpétuation et de certains de ses comportements typiques. Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les habitus par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers. La physicalité n'est donc pas la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques, c'est l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité. » (pp. 168-169).

Et quelques pages plus loin, après avoir avancé plusieurs arguments pour étayer l'affirmation d'une universalité d'un tel contraste entre l'intériorité « morale » et la physicalité :

« Partout présente sous des modalités diverses, la dualité de l'intériorité et de la physicalité n'est donc pas la simple projection ethnocentrique d'une opposition qui serait propre à l'Occident entre le corps, d'une part, l'âme ou l'esprit, de l'autre. Il faut au contraire appréhender cette opposition telle qu'elle s'est forgée en Europe, et les théories philosophiques et théologiques qu'elle a suscitées, comme une variante locale d'un système plus général de contrastes élémentaires dont les chapitres qui suivent

examineront les mécanismes et les arrangements. On pourrait sans doute s'étonner de voir ainsi un dualisme de la personne un peu discrédité à présent acquérir une universalité déniée auparavant au dualisme de la nature et de la culture. Les arguments empiriques ne manquent pourtant pas, on l'a dit, pour justifier un tel privilège, notamment le fait que la conscience d'une distinction entre l'intériorité et la physicalité du moi semble être une aptitude innée dont tous les lexiques portent le témoignage, tandis que les équivalents terminologiques du couple de la nature et de la culture sont difficiles à trouver hors des langues européennes et ne paraissent pas avoir de bases cognitives démontrables expérimentalement. Mais il faut surtout répondre ici que, contrairement à une opinion en vogue, les oppositions binaires ne sont pas des inventions de l'Occident ou des fictions de l'anthropologie structurale, qu'elles sont très largement utilisées par tous les peuples dans bien des circonstances, et que c'est donc moins leur forme qui doit être mise en cause que l'universalité éventuelle des contenus qu'elles découpent. » (pp. 175-176).

Plus particulièrement nous intéresseront les raisons pour lesquelles, et les opérations par lesquelles Descola en vient à distinguer de ces *modes d'identification* et de différenciation des existants dessinant ces quatre « ontologies » possibles (et réelles, mettant en relief quatre aires ou « archipels » des communautés humaines sur toute la surface du globe¹⁰⁶), des *modes de relation* que ces quatre ontologies tendent à privilégier inégalement entre ces existants eux-mêmes (six schèmes de relation : l'échange, la prédation, le don, la production, la protection, la transmission). Tout comme devront nous préoccuper la question des compatibilités invariables ou des incompatibilités entre certains modes de relations et certains modes d'identification, et, bien sûr, le problème d'y situer la domestication, ou plus exactement la variété des styles domesticatoires autant que la variation en intensité et en extension des pratiques domesticatoires selon les modes d'identification et de relation privilégiés.

Si l'on se tourne maintenant vers James C. Scott, on pourrait dire tout aussi schématiquement qu'il a réinventé le programme d'une anthropologie anarchiste postclastrienne des « sociétés contre l'Etat », programme que *Homo Domesticus* déterritorialise dans une « histoire profonde des premiers Etats » directement branchée (contrairement à Clastres) sur les recherches archéologiques et préhistoriques, la paléozoologie, la paléobotanique et l'histoire environnementale. Scott présente en effet son ouvrage de 2017 comme le « rapport d'exploration d'un intrus », revenant d'un périple en des territoires épistémiques qu'il a longuement arpentés sans jamais pouvoir s'y considérer comme un résident habilité. Ce chercheur réputé en anthropologie politique et en anthropologie environnementale propose ce livre comme le résultat de recherches « au carrefour de la préhistoire, de l'archéologie, de l'histoire ancienne et de l'anthropologie » mais aussi de la biologie, de l'épidémiologie, de la démographie (p. 10), l'ensemble étant mis en perspective de ses propres recherches consacrées de longue date à « la logique du pouvoir de l'Etat moderne » (*Seeing Like a State*) et les pratiques de distance et de résistance des « peuples sans Etat », et en particulier (dans *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*), de nombreux peuples d'Asie du Sud-Est « qui, jusqu'à récemment, avaient échappé à leur absorption par des sociétés étatiques ». Et c'est fort de son travail antérieur remis en jeu par cette nouvelle exploration dans « l'histoire

¹⁰⁶ Sommaire : Pour l'analogisme : Mexique indigène, en Amérique centrale, dans les Andes, en Afrique de l'Ouest, en Chine, mais aussi dans la philosophie naturelle et la cosmologie de la pensée européenne de la Renaissance (d'après l'analyse qu'en donne Foucault dans *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966) et tendanciellement (d'après certaines analyses de *Par-delà nature et culture*) certaines régions d'Asie centrale. Pour le naturalisme : la « modernité » ouest-européenne (depuis le XVIIe et surtout les XVIIIe-XIXe siècles) et euro-américaine. Pour l'animisme : les Basses-terres d'Amérique du Sud, l'Amérique du Nord, la majeure partie des régions circumpolaires américaines et asiatiques, la Sibérie, l'Asie du Sud-Est, la Nouvelle-Guinée. Pour le totémisme : l'Australie.

profonde », que Scott se donne ici pour objectif de « mieux comprendre comment nous sommes devenus des sujets sédentaires cultivateurs de céréales et éleveurs de bétails gouvernés par cette institution inédite que nous appelons aujourd'hui l'Etat » (p. 20). Ou encore :

« Comment expliquer qu'à une époque aussi récente de l'histoire de son espèce, *Homo sapiens* en soit arrivé à vivre dans des communautés sédentaires densément peuplées exploitant une poignée d'espèces de céréales et un cheptel domestiqué, le tout sous l'égide de la version ancestrale de ce que nous appelons aujourd'hui un Etat ? Et comment ce complexe écologique et social inédit a-t-il pu servir de modèle à la quasi-totalité de l'histoire connue de notre espèce ? Un modèle considérablement renforcé par la croissance démographique, l'exploitation de l'énergie hydraulique et des animaux de trait, la navigation à voile et le commerce à longue distance, et qui a prévalu pendant plus de six millénaires jusqu'à l'avènement des combustibles fossiles. Les pages qui suivent sont mues par ma curiosité quant à l'origine, la structure et les conséquences de ce complexe écologique à base fondamentalement agraire » (p. 16).

Le questionnement réclame à l'évidence une largeur de vue dont l'audace ne cède en rien à celle qui porte le projet de Descola. Et l'objet visé est à une portée à l'évidence considérable – il est, en un mot, fondamental au sens historique sinon transcendantal, touchant au fondement, dans la très longue durée, de ce que « nous sommes devenus » : « nous », non pas tout le monde et partout sans doute, mais pas mal de monde. Plus délicat : ce questionnement a, en fait, déjà une réponse toute prête et depuis longtemps : un tel processus au long cours est précisément celui qui a nourri le grand récit du progrès civilisateur, dont les philosophies de l'histoire du XVIIIe (chez Condorcet emblématiquement) ont prescrit le scénario d'ensemble et dont les recherches archéologiques et historiques ont tout au long du XIXe et de la majeure partie du XXe siècle documenté les strates cumulatives et évolutives : récit liant la sédentarisation à la conquête et la maîtrise de la domestication végétale (*céréalière in primis*) et animale (d'élevage) permettant une économie agraire et de stockage, une sécurité alimentaire régulière et un décollage démographique de l'espèce (faisant passer de quelques 2 à 4 millions de specimen *homo sapiens* sur la surface du globe il y a 10 000 ans avant notre ère, estiment les spécialistes, à 25 millions en –2000, le double 1000 ans plus tard, 170 millions au seuil de notre ère, pour franchir le milliard seulement 1800 ans plus tard, et 5 milliards 200 ans seulement plus tard...), enfin l'émergence de nouveaux aménagement de l'espace bâti et de nouvelles morphologies d'agglomération (« révolution urbaine »), des savoirs et des agencements sociotechniques témoignant de facultés psychiques et cognitives inédites liées à la sédentarisation et rendant matériellement possibles des institutions sociales et politiques inouïes : l'écriture, l'archive, les savoirs bâtisseurs et architecturaux, les techniques de compte, d'inventaire et de recensement permettant des coordinations d'activité collective à large échelle, des institutions d'autorité politiques et d'administration publique de cultes religieux...

L'étude de James C. Scott s'offre alors à la fois comme un travail de synthèse d'un vaste ensemble de recherches des deux décennies couvrant des disciplines historiques, archéologiques et bio-environnementales diverses, et comme une tentative d'en potentialiser l'effet critique sur ce « grand récit » évolutionniste qui survit en partie encore, dans le sens commun comme dans des certains pans des cultures savantes, aux critiques de l'évolutionnisme : ce récit qui, portant, sur l'histoire de la civilisation, entend la saisir à la racine, c'est-à-dire en se projetant dans ce laps de temps où un discours sur la civilisation embraye sur un savoir de l'hominisation, où le processus évolutif de l'espèce *homo sapiens* apparue il y a quelques 200 000 ans s'engrène dans des trajectoires de formation et de transformations d'entités inédites telles des « sociétés » et des « cultures », et que l'on a l'habitude d'appeler depuis l'archéologue Gordon Childe la « révolution néolithique ».

L'enquête de Scott peut en ce sens être décrite comme une tentative de « réhistorisation critique » de l'origine, qui est un contre-récit de ladite révolution néolithique.

Ce première présentation sommaire suffit à faire apparaître entre les projets théoriques de Descola et de Scott une série d'écarts concernant (1) la place et la fonction qu'ils confèrent à la démarche comparative, sans laquelle il n'y aurait tout simplement pas de science anthropologique, (2) la manière de rencontrer la question politique, mais aussi la façon de traiter les matériaux historiques et de poser le problème de l'historicité comme telle, (3) le type de *fronts polémiques* qu'ils se donnent respectivement et qui font apparaître le programme théorique de Descola et celui de Scott comme deux contre-récits, placés en travers de deux récits « dominants » (l'universalisme chez Descola, ou du moins sa variante humaniste ; l'évolutionnisme chez Scott, ou du moins sa capture statocentrique), (4) et enfin deux manières de situer la question de la domestication elle-même au sein d'un projet d'anthropologie générale.

1) Notons d'abord que la démarche comparative n'occupe pas du tout la même place chez l'un et l'autre auteurs. Elle est chez Scott, non pas secondaire ou anecdotique, mais *latérale*, et ce en trois sens. D'abord au sens où elle remplit une fonction de *complément heuristique* : il faut y recourir pour combler les lacunes de l'information empirique mise à notre disposition par les recherches archéologiques et préhistoriques, obligeant à passer par le détour d'analogies avec d'autres périodes ou formations sociales mieux connues pour tenter des conjectures plausibles sur les chaînons manquants. Ensuite au sens où le comparatisme s'intensifie théoriquement chez Scott dès qu'on arrive dans l'orbite de l'Etat, où il cherche alors à donner son maximum de magnitude au contraste entre sociétés étatiques ou en voie d'étatisation, et société sans Etat ou contre Etat. Enfin et peut-être surtout au sens où le comparatisme est souvent subordonné à et mis au service d'une question de *polymorphisme stratégique* sans lequel on ne saurait comprendre l'inventivité et la survie à long terme des sociétés contre Etat elles-mêmes. Autrement dit, le comparatisme chez Scott sert moins à marquer des contrastes et des alternatives (logiques, ontologiques, de logique symbolique ou pratique) qu'à dessiner les cartes des opportunités et des bifurcations qu'un même collectif peut adopter face à une situation d'adversité ou de danger. Il en va très différemment pour Descola, chez qui la démarche comparative est au cœur du projet anthropologique ; et ce qui est alors comparé, ce ne sont pas directement des variétés de systèmes domesticatoires, dont les frontières ou les contours seraient irréductiblement flous (Digard), ou délibérément et tactiquement maintenues flottantes (Scott), mais qui n'en dessineraient pas moins un ensemble relativement homogène comme base de la comparaison. Ce qui doit être comparé, dans la perspective de Descola, ce sont des systèmes sociosymboliques hétérogènes, et c'est cette hétérogénéité qui doit permettre de comprendre la diversité des formes et des modalités qu'y trouvent les pratiques domesticatoires, la variabilité de leurs domaines d'applications et de leur intensité d'investissement, l'hétérogénéité de leurs dispositifs pratiques et des significations sociales, éthiques, économiques, rituelles, profanes ou sacrées qui y sont attachées. On ne compare pas directement des formes ou méthodes de domestication entre elles pour les placer dans un continuum de variation, ou de gradation de développement ou de sous-développement ; on compare des systèmes de pensée et de pratique de manière à amplifier leurs contrastes et, ainsi, intensifier l'*équivocité* du concept même de domestication, qui ne reste justement pas « le même » d'un système à un autre. Nous verrons sur un exemple précis les écarts que produit cette différence d'approche : soit le cas de l'appivoisement (v. Descola, 2005, pp. 514-525). D'un premier point de vue, il tend à apparaître comme une domestication embryonnaire, ou comme un moment dans un processus domesticatoire qui l'englobe et en fait un préalable ou un « moment » ; mais du second point de vue, l'appivoisement peut être conçu et pratiqué comme un mode de rapport à certains animaux ou certaines plantes, dont la lisibilité n'est possible qu'au sein d'une cosmologie qui inhibe, ou pour reprendre le terme de Clastres, qui

« conjure » les rapports de domestication de non-humains par les humains¹⁰⁷. Un article de Descola s'intitule « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? » : l'interrogation négative est significative¹⁰⁸.

Pourtant James C. Scott ne s'intéresse pas moins aux phénomènes de « sous-domestication », ou de semi-domestication, ou encore d'abandon de pratiques domesticatoires pourtant connues et maîtrisées, bien qu'il cherche à les situer dans un autre dispositif interprétatif, disons écologicopolitique plutôt qu'écologicocognitif. Mais nous touchons aussi bien là l'une des difficultés que l'on rencontre en tentant de situer le contraste entre un Descola et un Scott, et qui tient au fait que l'on ne fera peut-être pas passer leur ligne de démarcation au même endroit celui qu'on adopte le point de vue de l'un ou de l'autre. On pourrait être tenté de dire, en reprenant les catégories nodales du matérialisme historique, que la première perspective s'intéresse davantage à « l'infrastructure » et aux contraintes qu'elle exerce sur la « superstructure » (les façons de penser et de représenter les pratiques domesticatoires et les êtres vivants sur lesquels elles s'exercent, leurs modalités et leurs finalités) ; tandis que la seconde s'attacherait à l'autoconsistance des systèmes de pensée et aux contraintes qu'ils exercent sur les pratiques et les rapports sociaux (quitte à abandonner la terminologie de la « superstructure », comme système d'« idées » ou de « représentations », pour lui préférer celle d'« ontologies » et de « cosmovisions »). Mais il se pourrait bien que cette formulation soit partielle, et corresponde à la façon biaisée dont la première perspective se représente son opposition à la seconde¹⁰⁹. Mais en sens inverse une entreprise comme celle de James C. Scott pourrait assurément apparaître, du point de vue d'un Descola, comme sacrifiant abusivement à un déterminisme écologique, ou écologicoéconomique, qui minimise les contraintes qu'imposent aux rapports à l'environnement les régimes de catégorisation et les schèmes de

¹⁰⁷ Dans une note infrapaginale, Descola formule très clairement ce changement de point de vue, en se positionnant par rapport à Jean-Pierre Digard : « J'admets parfaitement l'argumentation de Jean-Pierre Digard qui, face à l'extrême diversité des rapports possibles entre l'homme et l'animal vivant à son contact — captivité, familiarisation, apprivoisement, domesticité, etc. —, préfère considérer ceux-ci comme des variantes d'un même processus domesticatoire plutôt que de distinguer en leur sein des étapes ou des formes particulières dont la typologie est nécessairement contredite par des exceptions (Digard, J.-P., 1988) ; il me semble néanmoins que du point de vue non pas génétique ou éthologique, mais des représentations de l'action de l'homme sur le vivant non humain, il existe bien, comme l'exemple américain le suggère, une différence de nature et non de degré entre l'animal apprivoisé et l'animal domestiqué (au sens restrictif défini plus haut). » (Descola, 2005, p. 580, note 32).

¹⁰⁸ Philippe Descola, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », in Bruno Latour (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994, pp. 329-344. URL : <https://www.cairn.info/de-la-prehistoire-aux-missiles-balistiques--9782707123879-page-329.htm>. « Contrairement aux préhistoriens, qui n'ont généralement accès qu'aux déterminants physiques et écologiques du choix, les ethnologues, les sociologues et les historiens ont l'avantage de pouvoir, en principe, disposer de l'ensemble des facteurs, notamment sociaux et culturels, qui paraissent le conditionner. En tant que tels, toutefois, ces facteurs ne sont pas explicatifs, sauf à retomber dans le truisme fonctionnaliste [...] : tout choix perçu comme adaptatif ou culturellement cohérent deviendrait nécessaire du simple fait de sa réalisation. Il paraît donc plus fécond d'inverser la question de la genèse et de s'interroger sur les déterminations négatives du choix : pourquoi telle technique n'est-elle pas apparue dans tel contexte particulier qui la rendait logiquement possible ? Ce changement de perspective permet d'échapper aux présupposés fonctionnalistes de la problématique traditionnelle de l'origine : tandis qu'une compatibilité sera toujours fonctionnelle *a posteriori*, une incompatibilité démontrée devient une contrainte *a priori* de l'évolution d'un système [...] ; mieux, l'existence d'une réponse négative permet d'envisager les transformations que le système doit subir pour qu'elle disparaisse. [...] En d'autres termes, le problème n'est tant que celui des conditions de l'innovation radicale – elles sont condamnées, je le crains, à rester largement spéculatives pour ce qui est des sociétés sans écritures –, que des conditions du refus ou de la non-intensification délibérée d'une technique déjà connue potentiellement » (pp. 330-331).

¹⁰⁹ Voir emblématiquement le débat entre Jean-Pierre Digard et Philippe Descola suite à la parution de *Par-delà nature et culture* : Jean-Pierre Digard, « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu ? Représentation du réel et réalité des représentations », puis Philippe Descola, « Soyez réalistes, demandez l'impossible (Réponse à Jean-Pierre Digard) », *L'Homme*, n° 177-178, 2006. URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/21655>.

pensée et de pratiques qui régissent différenciellement les rapports aux multiples êtres qui le peuplent, et dont ne peuvent pleinement rendre compte les calculs stratégiques d'accès aux ressources de subsistance. Mais en adoptant le point de James C. Scott encore une fois, on pourrait contre-objecter que la démarche de Descola réifie des contraintes symboliques à proportion de sa minimisation de la *polyvalence tactique* des appropriations dont elles peuvent faire l'objet, et qui ne résulte pas, ou pas nécessairement, d'une dégradation plus ou moins prononcée d'une structure idéalement stable. En effet, nous le verrons, à la domestication généralisée, Scott n'oppose pas le rejet de la domestication (suivant une figure plus moins idéalisée de chasseurs-cueilleurs « paléolithique »), ni la contention de pratiques domesticatoires étroitement circonscrites, mais une multiplicité stratégique de conduites écologiques, économiques et politiques permettant un champ ouvert d'adaptations et de contre-conduites face non seulement à des aléas environnementaux mais aussi à des rapports de forces et des contraintes de pouvoir. Ce qui fait apparaître a contrario le paradigme de la domestication généralisée, en fait, comme un paradigme de *la domestication simplifiée*, faisant d'une *réduction forcée de complexité* le ressort de la formation de ce paradigme lui-même – une autre description, donc, de la voie de constitution d'une métaphysique « mononaturaliste » (Viveiros de Castro), ou « naturaliste » tout court (Descola), dont l'opérateur historique de longue durée – l'actant de cette réduction de complexité, de cette simplification des multiplicités stratégiques sous l'imposition d'une *monoréalité* – est pour Scott *l'Etat* (Clastres, derechef). A quoi on pourrait encore objecter du point de vue descolien que la forme-Etat n'est pas invariante selon les archipels ontologiques que fait apparaître une synthèse comparative globale, et que non seulement l'Etat a une histoire a une longue durée majoritairement faite d'ébauches et de tentatives avortées (comme le montre Scott), mais il prend des figures sensiblement différentes dans l'archipel « analogique », et dans l'archipel « naturaliste » des « Modernes ». Etc. etc.

2) Au moins cette antinomie permet-elle d'observer que nous avons affaire à deux entreprises qui, tout en travaillant au carrefour de l'anthropologie culturelle et de l'anthropologie environnementale, y situent de façon très différente les questions de *l'anthropologie politique*. Elles sont présentes dès le départ pour James C. Scott, qui fait ses premiers terrains de recherche en Asie du Sud-Est dans le contexte des mobilisations des étudiants nord-américains contre la guerre du Vietnam ; elles sont indirectes chez Descola, et pour ainsi dire tardives, si l'on observe qu'il faudra attendre ses trois dernières années de cours au Collège de France pour que, sous le titre « cosmopolitiques de la territorialité », il s'en explique plus ouvertement (mais dans cette expression c'est certainement le terme même de « politique » qui est resémantisé).

Nous avons affaire également à deux manières différentes de poser la *question de l'historicité*. Descola pense l'historicité intelligible uniquement à partir de structures de relation à partir desquelles peuvent être analysées les figures contraignantes de transformation de paquets de relation en d'autres nœuds de relations différentes. L'historicité n'est pas une dimension donnée de nature empirique, c'est d'abord un problème théorique à construire au moyen des structures qui déterminent les possibilités, les impossibilités, les régularités et les irrégularités du changement dans des modes de relation et des modes d'identification, qui eux-mêmes rendent intelligibles une transformation sociotechnique, institutionnel, économique etc. Le problème est donc de parvenir à construire des séquences d'« histoire structurale », qui ne sont pas des séquences chronologiques mais d'abord des constructions de continuum de variation et de transformation « logique ». Il s'en explique clairement dans son entretien donné pour la revue *Tracés* en 2007 où il revient sur la démarche de *Par-delà nature et culture* et plus spécifiquement sur le tout dernier chapitre du livre intitulé justement « Histoires de structures » – chapitre capital à plusieurs égards pour notre questionnement sur la domestication, on y reviendra donc plus en détail un peu plus loin :

« La question du changement historique est centrale, cela va de soi. Je l'ai envisagée à partir d'un cas particulier, en pratiquant une "histoire structurale", c'est-à-dire en me posant non pas des questions d'antécédence historique, mais des questions d'engendrement logique. Je pars de l'hypothèse qu'on change d'ontologie lorsqu'une relation, à la suite de toutes sortes d'accidents microscopiques, finit par se transformer et n'est plus adéquate à l'ontologie qui l'a vue naître. Les schèmes de relations que j'ai évoqués ne sont pas adaptables à tous les systèmes. J'ai tenté de montrer cela en suivant une transformation structurelle dans le rapport aux humains et aux non-humains, qui va du nord autochtone de l'Amérique du Nord jusqu'au nord de la Mongolie. Pourquoi passe-t-on d'un système animique de type donateur dans le nord de l'Amérique du Nord, dans lequel le schème de relations dominant est le don, à un système, dans le nord de la Mongolie, caractérisé par un analogisme protecteur ? Il y a une espèce animale qui est présente des deux côtés du détroit de Béring, qu'on appelle le caribou en Amérique du Nord, le renne en Asie. Cette espèce n'a jamais été domestiquée en Amérique du Nord. En revanche, on trouve des formes minimales de domestication en Sibérie, combinées à la chasse. Et progressivement, on voit le système se transformer jusqu'au nord de la Mongolie où, là, on a un système analogique tout à fait standard, avec une cascade de protections, de sacrifices, etc. » (Philippe Descola, « À propos de *Par-delà nature et culture* », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 12, 2007. URL : <http://journals.openedition.org/traces/229>)

James C. Scott, quant à lui, entretient avec la question de l'historicité un rapport, non pas plus « immédiat » ou plus empiriste, mais autrement médié : la question de l'historicité se pose chez lui, non en termes de dégradation et de transformation de structures en vertu de compatibilité et d'incompatibilité logiques, mais en termes de contingence évolutive et de rapports de forces internes à une évolution multilinéaire. Et ce qu'il s'emploie à faire dans *Homo domesticus* en puisant dans les recherches contemporaines en archéologies et en préhistoire, en archéobotanique et en archozoologie, en histoire environnementale et en histoire démographique, c'est de critiquer le « grand récit » évolutionniste sur l'histoire progressive conduisant de la domestication de la nature et de ses « ressources » à la civilisation et à l'Etat, mais pour contester *de l'intérieur*, pour ainsi dire, les schémas caractéristiques de l'évolutionnisme (problème d'émergence, d'accumulation linéaire ou non linéaire, de régression, de seuil ou de saut qualitatif, flux et reflux, etc.). Et c'est de ce point de vue encore un geste à nouveau très « clastrien ».

3) Alors on aurait une autre manière de démarquer les deux programmes théoriques, à partir du *contre-récit* qu'ils proposent respectivement. Si James C. Scott s'explique avec *l'évolutionnisme*, et s'il cherche à complexifier de l'intérieur le grand récit du progrès réalisé par la « révolution néolithique » et ses conséquences pour l'espèce *sapiens*, pour sa machinerie biologique et organique comme pour ses réalisations « civilisationnelles », Descola, lui, s'explique, bien sûr avec le « naturalisme moderne » (comme on le répète et comme il le dit lui-même), dont il propose lui-même sa propre description à partir de ses Autres (animisme, totémisme, analogisme). Mais il s'explique plus encore avec la prétention *universaliste* de cette ontologie naturaliste (en quoi il est bien postlévitraussien, comme Scott est postclastrien). Et là encore c'est une explication interne : Descola peut à bon droit objecter aux griefs, manifestement infamant, de « relativisme », en soutenant que l'opposition standard entre relativisme et universalisme résulte directement de l'une des ontologies qu'il inventorie, celle qui, ayant confiée toutes les variations de « physicalité » à une sphère générique objectivable comme « nature » (avec ses substances anonymes, ses causalités impersonnelles et ses « lois » invariantes), dispute la question de savoir si l'ordre humain trop humain de la « culture » partage une universalité de même ordre que la nature (par exemple l'universalité, pensée par

analogie avec l'universalité des lois de la nature, d'une nature spirituelle, morale, langagière ou symbolique, ou de facultés « subjectives » *sui generis*, volonté, raison etc.), ou constitue au contraire l'élément d'une multiplicité de « monades » culturelles formant autant de particularités irréductibles. Il peut aussi bien objecter que son programme est, en un sens, encore plus universaliste que l'universalisme – entendu au sens classiquement humaniste d'une unicité de « nature » spirituelle, intellectuelle ou morale de l'humain – puisque c'est chacune des quatre ontologies qui répartit d'une manière différente (« particulière ») à la fois l'universalité (la continuité) et la particularité (la discontinuité), et les attributions de l'intentionnalité et de la physicalité, dont les distributions et les relations entre humains et non-humains résultent. Pour le dire autrement : si l'universalisme (et l'humanisme constitutif de sa portée normative et souvent polémique dans la modernité) affirme l'invariance de certaines propriétés ou de certains attributs récurrents à travers toutes les formes de réalisation ou de manifestation de l'humain, Descola s'attache à montrer que le plus invariant, le plus récurrent, le plus universellement constatable à travers les formes d'existence humaine, c'est la variabilité des façons pour les humains de répartir l'humain et le non-humain, d'identifier ce qui les différencie et de différencier les relations dans lesquels ils entrent, d'assigner ce qui est humain ou ne l'est pas (en fonction d'imputations d'intentionnalités, de subjectivité, de traits de corporéité etc.), et de construire des collectifs sur la base de ces modes d'identification et de relation. Ce que Descola propose sous l'oxymore d'un « universalisme relatif »¹¹⁰.

4) Concluons alors ces remarques préalables (et en partie, vraisemblablement, provisoires), en tâchant de préciser d'un cran la divergence entre ces deux grands programmes théoriques du point de vue de la question qui nous préoccupe, celle d'une anthropologie de la domestication. Chez James C. Scott, la question de la domestication fixe le cadre interprétatif englobant à partir duquel, et au sein duquel doivent être rendues lisibles des transformations sociopolitiques, écologiques, économiques, des variations de systèmes pratiques et de systèmes de pensée, des séries non linéaires d'événements et des séquences cumulatives, des cristallisations institutionnelles plus ou moins réversibles ou irréversibles, et des surgissements de processus écosystémiques d'ensemble (par exemple de nouvelles pathologies type épidémie à déclenchement zoonotique, comme effet de la concentration d'humains et de non-humains stimulée par la domestication d'élevage). Et ce que vise alors James C. Scott en tout ceci, c'est bien de *fonder un paradigme de domestication généralisée*, comme le *résultat* de ce processus historique non-linéaire de longue durée. C'est bien pourquoi il peut assumer dès le début de son livre l'idée que « la notion de domestication doit être comprise au sens large, en tant qu'effort continu d'*Homo sapiens* en vue de façonner tout son environnement à sa guise » (Scott, 2017, p. 35), et qu'« une compréhension globale de la domestication en tant que contrôle sur la reproduction est susceptible d'être appliquée non seulement aux plantes et aux animaux, mais aussi aux esclaves, aux sujets de l'Etat et aux femmes » (Scott, 2017, p. 12).

¹¹⁰ « L'universalisme relatif ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits, des discriminations entre qualités premières et qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent partout entre les existants au moyen des outils hérités de leur phylogenèse : un corps, une intentionnalité, une aptitude à percevoir des écarts distinctifs, la capacité de nouer avec un autrui quelconque des rapports d'attachement ou d'antagonisme, de domination ou de dépendance, d'échange ou d'appropriation, de subjectivation ou d'objectivation. L'universalisme relatif n'exige pas que soient données au préalable une matérialité égale pour tous et des significations contingentes, il lui suffit de reconnaître la saillance du discontinu, dans les choses comme dans les mécanismes de leur appréhension, et d'admettre, au moins par hypothèse, qu'il existe un nombre réduit de formules pour en tirer parti, soit en ratifiant une discontinuité phénoménale, soit en l'invalidant dans une continuité. On discernera sans peine dans ce projet un héritage de l'analyse structurale qui veut qu'un élément du monde ne devienne signifiant que par contraste avec d'autres éléments, mais un projet dépuré de la clause méthodologique d'avoir à répartir ces éléments et leurs relations dans les boîtes noires de la culture et de la nature. » (Descola, 2005, pp. 418-419).

Il en va différemment dans la démarche de Descola, chez qui la question de la domestication, comme fait social total, est elle-même englobée par des configurations contraignantes (modes d'identification, modes de relation) dont la formalisation repose sur d'autres problèmes que ceux de Scott, et en premier lieu au problème des *régimes d'altérité* (ce que Descola appelle des « modes d'identification »), c'est-à-dire des manières de répartir l'identique et le différent, le même et l'autre, et (réflexivement) soi et autrui, comme problème de base, des manières qui sont loin de tendre universellement et invariablement vers une dichotomisation métaphysique entre une humanité jalouse de ses attributs d'exception, et une sphère générique objectivable comme « nature » où pullulent d'innombrables non-humains (et en fait de moins en moins innombrables : un indice infallible est que, dès qu'on peut les compter, c'est un compte à rebours – pour n'évoquer qu'un cas très « gros » : on connaît au millier prêt le nombre d'éléphants subsistant aujourd'hui, avant extinction). Certes, en cherchant à approfondir les sources d'un paradigme de domestication généralisée, James C. Scott peut nous aider à réfléchir à la façon dont le contraste humain/non-humain devient le contraste organisateur du rapport entre ipsité et altérité, entre soi et l'autre, ou entre « nous » et « eux », précisément à travers la domestication « étatisée ». Et inversement Descola nous éclaire aussi sur la différenciation de formes de domestication hétérogènes, diversement agencées selon l'ontologie ou le « mode d'identification » qui prédomine, et selon les « modes de relation » que tel régime ontologique lui-même facilite ou inhibe, tend à rendre prédominants ou au contraire subordonnés ou marginaux. Ce faisant il aboutit à une conclusion qui n'a pas beaucoup retenue l'attention, et qui est à la fois paradoxale et très intrigante pour le devenir de la domestication dans les formations sociales occidentales : à savoir que si l'ontologie naturaliste fait en effet advenir quelque chose comme une domestication généralisée, c'est non seulement sous la prédominance d'un mode d'identification qui réifie un partage entre culture et nature tout en alignant sur lui le partage entre identité et altérité (et entre intentionnalité et physicalité, subjectivité et objectivité etc.), mais sous l'*indécision* des modes de relation correspondant. Comme il s'en expliquait dans son entretien de 2007 pour la revue *Tracés* : « ce qui caractérise le naturalisme, à la différence des autres ontologies, c'est qu'il n'y a pas un schème de relations dominant, mais une coexistence de schèmes. Ce qui fait que, selon le type de sujet ou d'objet concernés, c'est plutôt un type de schème de relations qui va être mis en branle, et un autre ailleurs ». Cette dernière formulation est certes très sous-déterminée ; à charge pour nous de la creuser davantage le moment venu.

Voilà donc quelques remarques éparses, qu'il faudra parvenir à mettre en ordre, à préciser aussi et à ajuster après être entré plus avant dans chacun de ces deux livres. Pour résumer simplement ces propositions provisoires, je dirais un peu abruptement : Scott cherche à refonder un paradigme de domestication généralisée à partir d'une histoire à la fois ancienne, longue, qui combine des aspects évolutifs et des aspects non linéaires, des aspects cumulatifs et des aspects réversibles, des seuils décisifs et des oscillations instables. Descola a, non pas cherché ostensiblement, mais du moins proposé un dispositif théorique qui peut déboucher sur une déconstruction du paradigme de domestication généralisée – en fait à une « équivocation » du concept même de domestication. Ce qui rend d'autant plus intéressant le quinzième et dernier chapitre de *Par-delà nature et culture*, qui conclut son *opus magnum* précisément sur la question de la domestication.

2) Refondation d'un paradigme de domestication généralisée : James C. Scott

(G. Sibertin-Blanc, séances des 11 et 18 mars 2021)

a/ Programme général de Homo domesticus

Repartons directement de la façon dont James C. Scott résume, dans l'Avant-propos de *Homo Domesticus*, les principaux schémas du « récit civilisationnel standard » :

« Au cours des dernières décennies, les progrès étonnants de la recherche ont permis de réviser radicalement ou d'inverser totalement ce que nous croyions savoir des premières "civilisation" de la plaine alluviale de Basse Mésopotamie [la vallée du Tigre et de l'Euphrate] et d'autres régions du monde¹¹¹. On pensait – du moins étions-nous nombreux à penser – que la domestication des plantes et des animaux avait directement entraîné la fin du nomadisme et engendré l'agriculture sédentaire. Or il s'avère que la sédentarité a très largement précédé tous les indices de domestication des plantes et des animaux et que sédentarité et domestication existaient déjà au moins quatre millénaires avant l'apparition de villages agricoles. On avait tendance à croire que la sédentarité et l'apparition des premiers centres urbains avaient été des conséquences des techniques d'irrigation et de l'émergence de l'Etat. Il s'avère que les deux furent le plus souvent un effet de la richesse en ressources alimentaires des zones humides. On croyait que sédentarité et agriculture avaient entraîné spontanément l'émergence de l'Etat ; en réalité celle-ci n'est survenue que longtemps après la naissance de l'agriculture sédentaire. On supposait que l'agriculture avait été un grand pas en avant pour l'humanité en termes de bien-être, de nutrition et de temps libre. Or, initialement, c'est plutôt le contraire qui est vrai. On considérait souvent que les premiers Etats et civilisation possédaient une force d'attraction irrésistible, tels des aimants, sur des populations captivées par leur luxe, leur culture et leurs opportunités. En réalité, c'est seulement par le biais de diverses servitudes que les premiers Etats ont réussi à capturer et fixer une bonne partie de leurs populations. Ils étaient en outre vulnérables aux conséquences épidémiologiques de la concentration humaine. De fait, les premiers Etats étaient fragiles et susceptibles de s'effondrer, tandis que les "âges sombres" qui les ont suivis se sont souvent caractérisés par une réelle amélioration du bien-être des populations... » (Scott, 2017/2019, pp. 11-12).

¹¹¹ Scott précise que son propos se concentre sur la plaine alluviale méridionale de Mésopotamie, qui s'étend au sud de la ville moderne de Bassorah (la région de Sumer, entre le Tigre et l'Euphrate), parce que tel est « *le berceau des premiers Etats "purs" de l'humanité* – même si ce n'est pas le site des premiers établissements sédentaires, des premières espaces végétales domestiquées ou même des premiers centres proto-urbains. » (p. 13). Quant à la périodisation, « en dehors de l'histoire profonde de la domestication », la séquence considérée « englobe la période d'Obeïd, qui débute à peu près en 6500 avant notre ère et va jusqu'à la fin de la période babylonienne ancienne, soit vers 1600 » avant notre ère, et s'attache tout particulièrement sur la période 4000-2000 avant notre ère, « la fois de la période clé de l'émergence de l'Etat et de celle qui est la mieux couverte par les travaux existants » (p. 14). Enfin il souligne qu'il se réfère à d'autres Etats antiques plus allusivement, « les dynasties Qin et Han en Chine, l'Egypte ancienne, la Grèce classique, la République et l'Empire romain, ou la civilisation maya en Amérique andine, pour compléter conjecturalement, par la comparaison et l'analogie, les données manquantes sur la Mésopotamie archaïque (en particulier concernant « le rôle du travail servile dans les Etats archaïques, l'importance des maladies dans leur effondrement éventuel, les conséquences de cet effondrement et, finalement, la relation entre ces Etats et leurs voisins "barbares" »).

Résumons donc la série de déplacements ou d'inversions critiques (avant de revenir plus en détail sur certaines d'entre elles) que Scott invite à opérer au sein du récit de la révolution néolithique, ce « "récit civilisation standard", dont l'axe central est la domestication des céréales en tant que précondition fondamentale de la sédentarisation permanente, et donc des agglomérations urbaines et de la civilisation » (p. 61) :

1/ Premier point critique : « la sédentarité fut largement antérieure à la domestication des céréales et du bétail [entre -8000 et -6000 pour ce qui concerne la plaine alluviale de Basse Mésopotamie] et a souvent persisté dans des milieux où la culture céréalière était faible ou inexistante » (p. 61). Il faut donc désimplifier la corrélation entre domestication végétale et animale et sédentarisation. Loin que la domestication déclenche une sédentarisation qu'elle tendrait à pérenniser et à rendre irréversible, la domestication entre dans une histoire déjà tardive de la sédentarisation qui ne l'avait pas attendue. Les plus lointains vestiges de communautés sédentaires et de plantes cultivées (cultivars non domestiqués ou semi-domestiqués) remontent à 12 000 ans avant notre ère ; et s'appuyant sur les datations communiquées par l'archéologue – et collaborateur de David Graeber – David Wengrow, Scott rappelle que des « traces éparées de l'existence de plantes et d'animaux domestiques » remontent à -9 000 ans, et que les « indices de la domestication des grandes "cultures fondatrices" » s'étalent sur près de deux millénaires, entre -8 000 et -6 000 ans (céréales et légumineuses, lentilles, pois, pois chiches, vesce amère, lin, – à cette même période remonte l'apparition de la domestication des chèvres, moutons, porcs et bovins). Seulement loin de pouvoir étayer la supposition que la sédentarité serait la conséquence de l'apparition d'une agriculture sédentaire de végétaux modifiés par la pression d'une reproduction sélective, agriculture sédentaire qui à son tour permettrait aux populations de se concentrer dans des localités résidentielles fixes et à des institutions publiques et étatiques d'apparaître, ces traces lointaines suggèrent au contraire que « la sédentarité est assez fréquente dans des contextes préagricoles écologiquement riches et variés – en particulier les zones humides voisines des trajectoires de migration saisonnière des poissons, des oiseaux et du gros gibier » (Scott, 2017/2019, p. 26), et compatible aussi bien avec le maintien de modes de vie mobiles et nomades qu'avec des sédentarisation plus ou moins prolongées de populations numériquement importantes (idem, p. 61 ; sur ce point, voir en particulier pp. 63-71).

Et en retour si l'intensification des pratiques domesticatoires tendront bien à modifier en retour les formes d'existence sédentaires, il n'en faut pas moins désimplifier symétriquement la corrélation entre l'agriculture sédentaire et l'émergence de sites de concentration résidentielle prenant la morphologie de villages ou de même de villes agricoles. On date vers -6 000 les plus lointains indices de « l'existence d'agglomérations sédentaires » (sites permanents non saisonniers), et vers -5 000 des « preuves tangibles de l'existence de villages agraires vivant essentiellement des récoltes et de l'esclavage ». Or des communautés proto-urbaines stables apparaissant dès -6500 dans les zones humides de la plaine alluviale de Basse Mésopotamie, aux abords du Golfe persique : on y trouve alors « des populations sédentaires, y compris des centres urbains pouvant accueillir jusqu'à cinq mille habitants, sans aucune trace, ou presque, d'activité agricole. L'anomalie inverse est également attestée : des champs fixes cultivés par des populations mobiles et dispersées qui se regroupent que pour de brèves périodes de récolte » (Scott, 2017/2019, pp. 26-27) – phénomène du reste bien connu parmi les anthropologues. Bref : impossible de tracer une trajectoire d'évolution linéaire partant de la domestication des cultivars céréaliers conditionnant une sédentarisation permanente et aboutissant, sur cette nouvelle base socioenvironnementale, à la concentration d'agglomérations urbaines ou proto-urbaines alimentées essentiellement par une agriculture de céréales domestiquées.

2/ Un deuxième point critique en découle : contre l'hypothèse de « l'Etat hydraulique » d'un Karl Wittfogel ou la thèse « sumérienne » attribuant aux grands travaux encadrés par une institution de type étatique ou protoétatique le déblocage d'une agriculture à grande échelle

permettant d'alimenter une population concentrée dans des grands centres urbains, les recherches récentes inclineraient plutôt à considérer que l'élargissement des capacités de sédentarisation et l'apparition de centres urbains ont pu se réaliser, sur la base de conditions écologiques et climatiques spécifiques, indépendamment de et bien avant l'émergence d'un pouvoir étatique¹¹². Entre l'essor de la domestication des « cultures fondatrices », céréalières et du bétail, et les plus anciens vestiges à ce jour découverts de « mini-Etats fortifiés et territorialisés » dans la plaine alluviale mésopotamienne, vers -3 100 (et -3 200 pour des registres d'inventaire usant d'un graphisme « proto-cunéiforme »), Melinda Zeder donne une période de 4000 ans (« The Origine of Agriculture in the Near East », *Current Anthropology*, vol. 52, n° S4, 2011). Le premier point annonçait que la domestication devait être replacée à l'intérieur d'une histoire de la sédentarisation qui a commencé sans elle ; le second point soutient que l'institution étatique et la « révolution urbaine » doivent à leur tour être replacées dans une histoire de la sédentarisation et de la domestication qui ne les a pas attendues, mais si, une fois advenues (mais elles ne sont justement pas advenues en « une fois », plutôt une longue série plurimillénaire de tentatives, de « réussites » plus ou moins précaires ou durables, d'échecs et de reflux), elles en ont bouleversé le cours. Et le bouleversement de base (j'en retoucherai un mot plus loin), ce sera, précisément, non pas du tout la domestication *cum grano salis*, mais une *simplification* du système domesticatoire qui est un même temps une *réduction de complexité* (et un appauvrissement) du système agroécologique que donnent à voir les zones humides (estuaires, plaines alluviales et régions de crue) où se produit l'émergence des premiers villages sédentaires et des premières concentrations urbaines (p. 71). Se demandant pourquoi ce fait désormais documenté par l'archéologie, l'archéobotanique et la préhistoire, a pu être si longtemps sous-estimé, ou pas même soupçonné, James C. Scott invoque le poids du grand récit de « l'Etat hydraulique », postulant à la base de l'idée de civilisation une sédentarisation dépendante de la grande culture céréalière (blé, orge, maïs) née en milieu aride, nécessitant une technologie d'irrigation complexe, qui elle-même nécessite un appareil de pouvoir centralisé capable de coordonner une grande quantité de force humaine de travail à large échelle :

« De ce point de vue, marais, marécages, paludes et zones humides ont généralement été considérés comme le reflet inversé de la civilisation : territoire de nature indomptée et désert infranchissable dangereux pour la santé et la sécurité des humains. Le travail de la civilisation consistait précisément à *drainer* les marais et à les transformer en

¹¹² « L'idée traditionnelle selon laquelle la Sumer antique était un miracle d'irrigation organisée par l'Etat sur un territoire aride s'avère totalement fautive. C'est le travail pionnier de Jennifer Pournelle sur la plaine alluviale mésopotamienne pendant les septième et sixième millénaires avant notre ère qui fournit les arguments les plus complets et les mieux documentés dans ce sens. A cette époque, la Basse Mésopotamie n'était pas du tout aride : elle constituait plutôt un véritable paradis de zones humides où proliféraient de nombreuses ressources. En raison de la montée importante du niveau de la mer et de la surface plane du delta du Tigre et l'Euphrate, il y existait une "transgression" marine massive dans des zones qui sont aujourd'hui arides » (Scott, pp. 63-64), « une zone deltaïque complexe sillonnée par des centaines de défluent tantôt convergents, tantôt divergents, à chaque période de crue. Elle fonctionnait comme une vaste éponge qui absorbait les hautes eaux annuelles, faisait monter la nappe phréatique, puis déversait lentement le tout pendant la saison sèche à partir du mois de mai... » (p. 65). « Les graines de semence pouvaient être ainsi disséminées sur des sols naturellement préparés », et « la couche d'alluvions, riche en nutriments, au fur et à mesure qu'elle s'asséchait, produisait aussi une grande quantité de fourrage pour les herbivores sauvages ainsi que pour des animaux domestiques comme les chèvres, les moutons et les porcs », et plus généralement un écosystème riverain exceptionnellement riche attirant poissons, tortues, oiseaux, mammifères etc. Scott insiste en effet (pp. 67-71), non seulement sur la fertilité de la plaine alluviale comme zone humide, mais sur sa situation à l'intersection de plusieurs niches écologiques différentes « permettant à leurs habitants de les exploiter toutes et de ne pas risquer de dépendre exclusivement de l'une ou de l'autre » (p. 67) : environnement aquatique marin sur le littoral et dans l'estuaire, l'écologie très différente des zones d'eau douce en amont du fleuve, les zones de la plaine traversée par les grands troupeaux (gazelles, ânes sauvages, comme dans d'autres régions rènes ou caribous) entre fin avril et mai, et par les oiseaux migrateurs interceptés sur leurs sites de repos ou de nidification (p. 69).

champs de céréales et en villages productifs et bien ordonnés. Civiliser les terres arides, c'était les irriguer ; civiliser les marais, c'était les assécher. Dans les deux cas, il s'agissait de créer des terres arables propices aux cultures céréalières [...]. Le travail de la civilisation, ou plus précisément celui de l'Etat, comme nous allons le voir, consistait à éliminer la boue et à al remplacer par ses éléments constitutants à l'état pur, l'eau et la terre [i.e. défaire le mélange, purifier, isoler-séparer les éléments, briser les combinaisons mixtes et fluctuantes]. Que ce soit en Chine ancienne, aux Pays-Bas, dans les tourbières d'Angleterre, les Marais Pontins finalement asséchés par Mussolini ou dans ce qui reste de marécages du sud de l'Irak drainés par Saddam Hussein, l'Etat s'est constamment efforcé d'aménager le territoire en vue de transformer les zones humides ingouvernables en champs de céréales imposables... »

J'attire votre attention dès maintenant sur un passage de *Par-delà nature et culture*, dans le chap. 2 « Le sauvage et le domestique », la section « Le champ et la rizière » (pp. 74-79), où Descola, abordant lui aussi des régions de zone humide de type deltaïque ou alluviales, se demande dans quelle mesure ces types d'écosystèmes (et des coordonnées symboliques non moins que pratiques d'appréhension de l'espace qu'on peut y rencontrer) ne sont pas de nature à conjurer la cristallisation d'une polarité spatiale opposant un espace domestique (anthropisé) et un domaine d'extériorité « sauvage ». Nous y reviendrons, ce pourrait être un lieu de comparaison instructive des approches respectives de Descola et de Scott.

Pour m'en tenir pour l'instant à ce dernier, il ajoute une raison supplémentaire à l'oblitération du rôle des zones humides dans l'histoire archaïque de la sédentarisation (et sur le rôle qu'y ont joué des pratiques agricoles de faible empreinte ou de maîtrise domesticatoire des cultivars de faible intensité) peut s'expliquer également par la nature du matériau qu'a longtemps privilégié la recherche archéologique : non seulement ils s'agissait de cultures principalement orales, mais les matériaux mêmes utilisables dans ces régions humides les rendaient hautement périssables : roseaux, carex, bambous, bois, rotin – l'eau elle-même accélérant la putréfaction des matériaux.

3/ De là un troisième déplacement critique encore : il ne suffit pas d'inverser l'ordre de détermination, en situant la sédentarité « avant » la domestication, et l'une et l'autre à l'origine de l'Etat plutôt que comme ses conséquences ou ses corrélats « matériels », économiques et résidentiels ; il faut encore s'aviser du laps de temps considérable, ces quelques 4 millénaires qui séparent les premières formes attestées de domestication d'espèces végétales et de sédentarité et « l'émergence de l'Etat », qui ne paraît pas en provenir « spontanément » (« De toute évidence, nos ancêtres ne se sont pas précipités dans le giron de la révolution néolithique, ni dans les bras des premiers Etats... », Scott, p. 61). Pourquoi cette longue « latence » ? « Ce décalage massif pose un problème aux théoriciens enclins à naturaliser la forme-Etat », ou à la soumettre à un strict déterminisme écologique ou écologico-économique qui voudrait « qu'une fois établies l'agriculture et la sédentarité, à savoir respectivement les préconditions technologiques et démographiques de l'émergence de l'Etat, les Etats/empires devaient logiquement faire leur apparition dans la foulée en tant qu'entités les plus efficace pour garantir l'ordre politique ».

Deux derniers déplacements critiques touchent à la représentation de la dynamique historique impulsée par l'émergence d'Etats – et avoisinent, sur un terrain préhistorique, la réflexion anthropologique développée par Scott dans ses travaux antérieurs.

4/ Aux bienfaits supposés de l'agriculture sédentaire du point de vue d'un progrès civilisationnel, Scott annonce une réévaluation des avantages comparés de la sédentarisation agricole et d'autres modes d'investissement écologicosocial des milieux de subsistance, à la lumière des analyses du « régime alimentaire paléolithique » ainsi que des points de comparaison qu'offrent les peuples chasseurs-cueilleurs nomades ou semi-nomades connus en

matière de santé et de vigueur physique comme en termes de temps libre : « Le passage de la chasse et de la cueillette à l'agriculture – une transition lente, hésitante, réversible et parfois incomplète – a apporté au moins autant d'inconvénients que d'avantages » (p. 26).

5/ Enfin, à l'idée suivant laquelle le « progrès » de cette révolution agricole-sédentaire aurait trouvé dans l'Etat son agent électif et reconnu comme tel par les populations environnantes, qui dès lors y auraient spontanément ou librement consenti pour renoncer irréversiblement à la mobilité des modes d'existence de chasseurs-cueilleurs qu'avait adopté *homo sapiens* pendant plus de 190 000 ans (90 % de l'histoire de l'espèce), il y a plutôt lieu de considérer que les combinaisons contradictoires d'extrême fragilité de ces premiers Etats (en partie causée par l'agencement de l'agriculture sédentaire lui-même) et d'extrême coercition avec laquelle ils ont pu s'aliéner les populations mises au service, avec plus ou moins de succès et pour une période plus ou moins durable, de son écosystème agraire, faisant apparaître « l'origine de l'Etat » comme une série de balbutiements, de tentatives fragiles et périodiquement réitérées, plutôt que comme l'avènement brusquement irréversible d'une forme politique d'emblée assurée de sa puissance.

Bref nous avons besoin, annonce Scott, d'un sérieux « programme de désintoxication » de notre pensée obnubilée par ce « grand récit du progrès et de la civilisation codifiés par les premiers grands royaumes agraires » (p. 23, 25).

Du déroulé de ce programme je me bornerai à présent à glaner certains éléments en les disposant en deux moments :

1) D'abord sur la domestication et son rapport avec la sédentarisation, que Scott analyse comme une dialectique à la fois ouverte (inventive) et non linéaire, mais bien une dialectique au sens où domestication et sédentarisation se transforment l'une et l'autre en passant l'une dans l'autre, au sein d'un processus de longue durée dont aucun télos ne préfigure la courbure évolutive ni les effets cumulatifs – pas même une fois advenu la forme-Etat – mais dont Scott n'en identifie pas moins un franchissement de seuil décisif dans ce qu'il appellera la mise en place du « complexe de la *domus* ».

2) Et précisément en second temps je sélectionnerai certains aspects de cette forme-Etat telle que Scott en médite l'émergence, à la fois en mesurant les contraintes que l'agroécologie domesticatrice exerce sur cette émergence, sa fragilité et ses oscillations, et en mesurant en retour les incidences, aussi précaires soient-elles, de l'avènement des premiers Etats dans la dialectique de la domestication et de la sédentarisation (ou sur le « complexe de la *domus* » qui en constitue le « module d'évolution », c'est-à-dire la base d'accumulation historique).

b/ Le complexe de la domus : concentration, domestication réciproque, le grain et le virus

[section partiellement retranscrite]

Si la domestication constitue « l'activité civilisatrice qui est au centre de ce récit » de la révolution néolithique comme base du progrès, ou plus encore de l'avènement d'une civilisation historique pour laquelle et à partir de laquelle devient possible cette temporalité cumulativement orientée que vise la catégorie de progrès, force est d'abord de reconnaître, souligne Scott, qu'elle « s'avère passablement insaisissable ». Du moins il est impossible de faire correspondre l'histoire des pratiques domesticatrices sur des espèces végétales avec l'histoire des pratiques cultivatrices, ces dernières paraissant avoir au contraire largement préexistées à la domestication :

« Bien avant que l'homme n'ait songé à planter délibérément des graines dans des champs labourés, les peuples de cueilleurs avaient développé tous les outils leur

permettant de traiter les céréales et les légumineuses sauvages : vans, meules, mortiers et pilons. [...]

Du point de vue des archéobotanistes, afin de prouver l'existence de plantes domestiquées, il faudrait trouver des traces de céréales possédant des rachis non friables (favorisés à dessein ou involontairement par les premiers planteurs du fait que les têtes des épis ne se brisent pas et "n'ont plus qu'à être récoltées") et des semences de plus grande taille. Or il semblerait que ce type d'évolution morphologique ne se soit produit que bien longtemps *après* l'émergence de la culture des céréales. De même, ce que l'on considèrerait comme la preuve squelettique irréfutable de la présence de moutons et de chèvres entièrement domestiqués est aujourd'hui remis en question. La conséquence de ces ambiguïtés est double. En premier lieu, elles rendent arbitraire et inutile l'identification d'un seul et unique moment de domestication. En second lieu, elles renforcent l'hypothèse d'une période extrêmement longue caractérisée par ce que d'aucuns ont qualifié de "production alimentaire de faible intensité" exploitant des plantes ni entièrement sauvages ni entièrement domestiquées. Les meilleures analyses de la domestication des plantes éliminent la notion d'un unique moment de domestication et plaident plutôt, sur la base d'indices génétiques et archéologiques convaincants, en faveur de processus de mise en culture pouvant s'étaler sur trois millénaires et conduisant à des domestications multiples et dispersées de la plupart des grandes espèces cultivées (blé, orge, riz, pois chiches, lentilles).

Bien que ces découvertes archéologiques mettent à mal le grand récit civilisationnel, il est sans doute possible d'inscrire cette phase historique ancienne au sein d'un long processus, qui se poursuit aujourd'hui, au cours duquel les humains ont peu à peu réussi à mieux contrôler les fonctions reproductives des plantes et des animaux qui les intéressaient en les cultivant, les protégeant et les exploitant de manière sélective. On pourrait probablement étendre ce raisonnement aux premiers Etats agraires et au contrôle patriarcal qu'ils exerçaient sur la reproduction des femmes, des captifs et des esclaves. Guillermo Algaze formule cette idée de façon encore plus provocatrice : "les premiers villages du Proche-Orient ont domestiqué les plantes et les animaux, tandis que les institutions urbaines d'Uruk ont domestiqué les humains" » (Scott, 2017/2019, pp. 27-28)

Premier point donc : la domestication ne peut marquer par son avènement une coupure anthropologique univoque, ni introduire une discontinuité claire au sein de pratiques de cultures qui sur la longue durée ont pu osciller entre des mises en terre de semences sauvages sans préparation préalable du terrain, à des pratiques de semi-domestication ou à des pratiques d'investissement des sols plus intensifs. L'essentiel est alors d'aborder le problème de l'essor des pratiques domesticatoires sur cette longue durée, tout comme les phénomènes de sédentarisation et de concentration populationnelle que les pratiques domesticatoires ont, non pas rendu possibles dans l'absolu, mais pu inciter (en permettant de réduire la distance entre les sources alimentaires et les consommateurs, et d'assurer l'alimentation de regroupements denses en un même territoire) tout en tendant à en transformer la base agroécologique.

La séquence en question court sur pas moins deux ou trois millénaires (au moins de 8000 à 6000 avant notre ère) sur lesquels s'étale un « processus de mise en culture [...] conduisant à des domestications multiples et dispersées de la plupart des grandes espèces cultivées (blé, orge, riz, pois chiches, lentilles). » Scott décrit cette séquence comme un long processus qu'on pourrait appeler de « domestication de la domestication », ou d'*acclimatation à la domestication* (l'expression s'appliquant d'ailleurs aussi bien aux domesticateurs qu'aux domestiqués – leur asymétrie n'étant dès lors peut-être pas si claires), dont il dénomme le site prototypique comme « camps de regroupement plurispécifique du Néolithique récent »

(lointaine base agroécologique des premiers micro-Etat mésopotamiens), qui cependant reposaient « sur des tâches beaucoup plus pénibles que la chasse et la cueillette et nuisibles à la santé de leurs habitants » (p. 35). Si « la domestication des plantes et des animaux n'était pas strictement nécessaire à la sédentarisation », au moins peut-on dire qu'« elle a créé les conditions d'un niveau de concentration sans précédent des aliments et de la population, en particulier dans les milieux agroécologiques les plus favorables : riches plaines alluviales, sols de loess et rives des lacs et des cours d'eau » (*idem*).

Dans cette séquence, la domestication des céréales (blé et orge en particulier) et des légumineuses ont accentué le processus de concentration des hommes, des cultivars et des bêtes. « Ayant co-évolué avec les humains, les cultivars ont été choisis spécifiquement pour leurs fruits ou leurs graines de grande taille, leur maturation déterminée et leur résistance au battage (ils ne se brisent pas). Ils peuvent être plantés chaque année autour de la *domus* (la maison du cultivateur et ses alentours immédiats) et fournir une source relativement fiable de calories et de protéines, soit comme réserve durant les années de disette, soit comme aliment de base. Preuve de même des animaux domestiques – en particulier les moutons et les chèvres : ce sont des sortes de cueilleurs à quatre pattes (ou bien à deux pattes dans le cas des moules, des canards et des oies) entièrement à notre service... » – La formule est intéressante : elle suggère que la domestication, tout en exerçant une pression sédentarisante, reprend des aspects des pratiques plus nomadiques des chasseurs-cueilleurs, en les confiant précisément aux animaux domestiques : ces derniers sont alors, en effet, « des sortes de cueilleurs à quatre pattes » ; la cueillette, au lieu d'être répartie extensivement le long d'un itinéraire de déplacement nomade contraint par l'épuisement des ressources locales, est intensifiée au sein de l'espace domestiqué au moyen des animaux qui permettent de capter des ressources et les métaboliser d'une façon qui les rend indirectement « cueillables » par les humains. « Cueillette intensive » sédentaire plutôt que cueillette mobilement « extensive » et itinérante. Reprenons la citation précédente où nous l'avons laissé : « Grâce à leurs bactéries intestinales, ils [les animaux domestiques, types mouton et chèvres] sont en effet capables de digérer des plantes que nous ne pouvons pas atteindre et/ou décomposer et de nous les “restituer”, si l'on peut dire, sous une forme “cuite” en tant que matières grasses et protéines à la fois digérables et appétissantes. Si nous élevons sélectivement ces espèces domestiques, c'est afin d'en obtenir les qualités recherchées : reproduction rapide, tolérance à la captivité, docilité, production de viande, de lait et de laine » (p. 34).

On est là à fond dans la « logique instrumentale » inhérente à domestication dont parlait Hage. Seulement Scott accentue l'envers de ce tableau de conquête d'une maîtrise sur l'environnement acculturé dans le cadre de ces « camps de regroupement plurispécifique du Néolithique récent » : la *question de « l'autodomestication », ou question de la réversibilité de la relation domesticatrice*. Loin de fonder une métaphysique de la domination de la nature et du contrôle des non-humains, Scott nous invite plutôt à considérer que cette longue phase plurimillénaire d'*acclimatation à la domestication* est plutôt de nature à intensifier la question de savoir qui est l'agent de la domestication, et qui en est le patient, ou autrement dit, la question de savoir si le schéma, au fond grammatical, de l'acte de « domestiquer » comme action transitive exercer par un sujet sur un objet, convient réellement. Nous retrouvons ici des remarques que nous avons déjà rencontrées chez des anthropologues de la domestication animale comme Digard, concernant « le rôle actif des cibles de la domestication » (« Est-ce nous qui avons domestiqué le chien ou est-ce le chien qui nous a domestiqués ? Ce n'est pas si clair », Scott, 2017/2019, p. 35), et que Scott étend aussi bien à des animaux qui, sans être domestiqués, mettent les humains et l'espace anthropisé que les humains domestiquent à leur propre service – ainsi les « commensaux », moineaux, souris, charançons, tiques ou punaises « qui n'étaient pas invités dans nos camps de regroupement, mais s'y sont installés sans notre permission, attirés par la compagnie et la nourriture » (*idem*). Et qu'il étend finalement aussi

bien au feu (voir pp. 58-59 : « Nous avons été littéralement domestiqués par le feu »¹¹³) qu'aux végétaux eux-mêmes, dès lors que leur survie, leur reproduction ou leur réensemencement, dépendant de l'intervention humaine, rendent les hommes eux-mêmes dépendants des exigences des cultivars auxquels ils ont aliéné de façon plus ou moins exclusives leur propre survie :

« Qu'en est-il enfin du “domesticateur en chef”, *Homo sapiens* ? N'a-t-il pas lui-même été domestiqué, attelé au cycle interminable du labourage, du plantage, du désherbage, de la récolte, du battage, du broyage, tout cela au nom e ses céréales préférées et des besoins quotidiens de son cheptel ? La question de savoir qui est au service de qui est presque métaphysique, du moins jusqu'à l'heure du déjeuner. » (p. 35).

Un point original peut-être de l'analyse de Scott, est de pousser cette thèse jusqu'au bout, c'est-à-dire d'avancer des arguments tendant à montrer que cette question métaphysique, si elle est pragmatiquement résolue à l'heure du déjeuner, ne peut être tranchée en revanche sur les critères de transformation biologique, morphologique et génétique par lesquels la zoologie entend ordinairement fixer la définition de l'état domestiqué :

« La “domestication” a changé la constitution génétique et la morphologie des espèces cultivées et des animaux présents dans l'espace de la *domus*. La cohabitation de plantes, d'animaux et d'humains qui caractérise les sites agricoles a engendré un nouvel environnement largement artificiel au sein duquel la pression de la sélection darwinienne a promu de nouvelles adaptations. Les nouvelles cultures sont devenues des espèces “handicapées” incapables de survivre sans des soins et une protection constants de notre part. Les moutons et les chèvres domestiques ont subi le même traitement : tandis que leur taille diminuait et que le dimorphisme sexuel devenait moins marqué, ils se faisaient plus dociles et moins conscients de leur environnement. N'est-il pas plausible que dans un tel contexte, un processus similaire ait affecté les êtres humains ? Comment avons-nous été nous aussi domestiqués par la *domus*, par notre confinement, par une plus forte densité démographique et par nos nouveaux modèles d'activité physique et d'organisation sociale ? Enfin, au moment de comparer le monde de l'agriculture – prisonnier du rythme métronomique d'une espèce dominante de céréales – et celui du chasseur-cueilleur, je défendrai l'idée que la gamme d'expériences qui caractérisai l'existence de l'agriculteur était beaucoup plus étroite et que sa vie en était appauvrie, tant sur le plan culturel que rituel. » (p. 36).

[Cet ensemble de questionnement est développé au chapitre 2 sur le « complexe de la *domus* » comme « module d'évolution » : voir en particulier la section « De la proie du chasseur à l'enclos du berger » sur les transformations biologiques, morphologiques et génétiques, des espèces animales domestiquées p. 91 et suiv. ; et la section suivante « Existe-t-il des phénomènes analogues chez les humains » p. 98-101, lançant une série d'hypothèses sur les transformations de l'animal humain, en termes psychosensoriel, sensori-moteurs, anatomique, et au fond en terme de bagage instinctuel, produites par le mode d'existence dans le cadre de la *domus* ; enfin la section suivante « Notre autodomestication » (pp. 101-106, et l'exemple

¹¹³ Le chapitre 1 s'ouvre sur une longue considération de la domestication du feu (acquise bien avant *homo sapiens*, peut-être vers 400 000 ans avant notre ère, par *homo erectus*), déclencheur fondamental du processus d'anthropisation de l'environnement, mais aussi de transformateur majeur de la physiologie humaine et de son ingénierie bioénergétique (« certains chercheurs avancent que nous devons notre cerveau relativement gros et nos intestins relativement petits » par rapport aux autres mammifères à l'action « prédigestive externe fournie par la cuisson des aliments », p. 33).

contemporain (et fameux chez les anthropologues, voir les travaux classiques d'E. Evans-Pritchard) des Nuer du Soudan, p. 102.]

Nous retrouvons la question de la surdomestication déjà rencontrée, ou plus exactement l'idée d'une frontière essentiellement instable entre domestication et surdomestication, voire que la surdomestication est inhérente à la domestication elle-même dont elle constitue une tendance interne (ce qui ne veut pas dire la seule). Mais nous trouvons ici surtout une frappante *réversibilité* de ce constat transposé sur les domesticateurs eux-mêmes.

Notons en passant qu'il y a là un point important qui (contrairement à ce qu'allègue Morizot, mais contrairement aussi bien à Stépanoff qui en fait justement le reproche à Morizot en lui faisant grief de se fier trop naïvement aux élaborations « philosophiques » d'un Steward ou d'un James Scott hypostasiant une « métaphysique néolithique » de la domination sans frein des vivants non-humains asservis à la satisfaction de la volonté de puissance d'*Homo sapiens*) contrarie le désir de lire chez James C. Scott un récit de la naissance d'une civilisation de la domestication porteuse *in statu nascendi* d'une métaphysique de la domination de la nature. Scott défend au contraire une position diamétralement inverse. S'il soutient bien – ce point est au cœur de son second chapitre – que « la notion de domestication doit être comprise au sens large, en tant qu'effort continu d'*Homo sapiens* en vue de façonner tout son environnement à sa guise » (p. 35), c'est moins pour y voir l'insigne d'un fantasme de toute-puissance en attente de sa confirmation technologique et écologique, que pour souligner que « les conséquences *non intentionnelles* de cet effort sont plus massives que ses effets intentionnels ». D'où la suggestion d'un Anthropocène « faible », l'épithète ne signifiant pas simplement, loin s'en faut, négligeable... Un demi-million d'années d'usage du feu pour le défrichage, ses effets sur la déforestation et le colmatage des cours d'eau etc. : « nous avons toutes les raisons d'insister sur l'impact environnemental mondial de la domestication du feu, des plantes et des animaux », au fur et à mesure qu'augmentait la population de *sapiens*, jusqu'à atteindre 25 millions en 2000 avant notre ère (p. 36). Plutôt qu'un récit de l'avènement d'une métaphysique de la domestication/domination de la nature, ou d'un fantasme de maîtrise intégrale de l'environnement et de ses habitants objectivés comme simple matière à extraction d'utilités, de produits et de services, Scott accentue le problème inverse : au regard des désavantages considérables que présentait une condition de vie sédentaire permanente, astreinte aux contraintes inhérente à l'espace de la *domus* et à la reproduction des conditions devant le rendre viable, comment rendre compte, non de son succès à court terme – inexistant – mais du moins de sa réussite tendancielle sur la longue durée ?

c) De la domestication à l'Etat : oscillation, latence, émergence

[section partiellement retranscrite]

De là *une énigme* (un peu comme « l'origine de l'Etat » chez Clastres, insondable « mystère » – et déjà ici, énigme de l'origine de la sédentarisation, avant même l'énigme de l'origine de l'Etat) : « il est difficile de comprendre pourquoi des populations qui n'y étaient pas poussées par la faim, le danger ou la coercition auraient abandonné volontairement la chasse, la cueillette ou le pastoralisme afin de se consacrer à plein temps à l'agriculture » (p. 34). Evidemment la question inclut sa réponse (ou au moins une de ses réponses plausibles) : elle sera examinée pour elle-même en particulier aux chapitres 4, 5 et 6 du livre. Mais Scott en introduit le motif dès le chapitre 3 en développant trois mobiles majeures qui devaient rendre une sédentarisation permanente et aliénée aux conditions du complexe de la *domus* soit franchement indésirable, soit consentie dans un arbitrage précaire et facilement renié, soit acceptée sous des contraintes impérieuses ou fortement coercitives :

a/ Premièrement, la pénibilité éreintante des tâches agricoles : « il ne fait aucun doute qu'à l'exception possible des cultures saisonnières liées aux décrues des fleuves, les travaux agricoles étaient beaucoup plus pénibles que la chasse et la cueillette. Selon Esther Boserup [*Evolution agraire et pression démographique* (1965), Paris, Flammarion, 1970] et d'autres auteurs, dans la plupart des milieux naturels, seules la pression démographique ou une forme quelconque de coercition peuvent expliquer qu'une population de chasseurs-cueilleurs soit passée à l'agriculture » (pp. 36-37). (Voir cependant plus loin la critique de Scott adressée à la thèse de « l'agriculture en dernier recours » de l'économiste Esther Boserup).

b/ Second « inconvénient majeur et imprévu de l'agriculture » : « l'effet épidémiologique direct de la concentration non seulement des personnes, mais aussi du bétail, des cultures et du vaste cortège de parasites qui les accompagnaient dans l'espace de la *domus* ou se développaient en son sein. Les maladies qui nous sont aujourd'hui familières – rougeole, oreillons, diphtérie et autres infections contractées en société – sont apparues pour la première fois dans les Etats archaïques. Il semble presque acquis que nombre de ces Etats se sont effondrés sous le coup d'épidémies analogues à la peste antonine et à celle de Justinien, qui ont frappé au cours du premier millénaire de notre ère, ou bien à la peste noire, qui s'est abattue au XIV^e siècle en Europe » (p. 37).

c/ *Last but not least* : « Un fléau d'un autre type frappait les populations affectées aux durs travaux des champs », plus communément reconnu par les historiens de l'Antiquité (et des historiens des périodes ultérieures également, du reste) : « les impôts en nature prélevés par l'Etat sous forme de céréales, de main-d'œuvre et de conscription » (p. 37). Et Scott de conclure – ou plutôt de relancer l'énigme, non pas de l'origine de l'Etat, mais (peut-être plus énigmatique encore que son apparition comme telle) de *sa survie à court terme* : « Comment, en de pareilles circonstances, l'Etat antique a-t-il réussi à concentrer, retenir et faire croître sa population ? Certains auteurs vont jusqu'à soutenir que l'émergence de l'Etat n'a été possible que dans des milieux où la population se trouvait encerclée par des déserts, des montagnes ou une périphérie hostile » (Scott, 2017/2019, p. 37, renvoyant à l'essai classique de Robert L. Carneiro, « A Theory of the Origin of the States », *Science*, n° 169, 1970, pp. 733-739).

C'est au chapitre 5 que l'ensemble de ces hypothèses touchant les conditions de naissance et de survie des premiers Etats – conditions d'« encerclement » favorablement par l'environnement, effondrement démographique forçant des populations à trouver refuge, enfin et surtout contrôle coercitif de l'Etat de lui-même (y compris de coercition matérialisée sous forme d'encerclement artificiel, suivant l'hypothèse d'Owen Lattimore selon laquelle la Grande Muraille de Chine « servait tout autant à empêcher les contribuables chinois de s'échapper qu'à faire obstacle aux invasions barbares », Scott, 2017/2019, p. 45) – qui fait fonds sur les raisons plurielles de leur indépassable précarité (analysées quant à elles au chapitre 6¹¹⁴). Scott résume ainsi l'orientation générale de ces deux chapitres :

¹¹⁴ « Le milieu agroécologique favorable à l'émergence de l'Etat est resté relativement stable, tandis que les entités étatiques qui ont fait çà et là leur apparition dans ces régions présentaient un caractère éphémère et intermittent. [...] [Outre] les causes externes – comme la sécheresse ou le changement climatique (clairement responsable de plusieurs "effondrements" simultanés d'ampleur régionale) [...] les causes internes [au système agroécologique des Etats archaïques] nous en disent davantage sur les limites intrinsèques des premiers Etats » : « conséquences épidémiologiques de la concentration sans précédent des espèces cultivées, des humains et du bétail, ainsi que des parasites et des agents pathogènes » ; « effets écologiques plus insidieux de l'urbanisme et de l'agriculture reposant sur l'irrigation intensive » ; « déforestation progressive du bassin hydrographique situé en amont des Etats fluviaux, qui entraîne colmatage et inondations » et phénomènes de « salinisation des sols, la diminution des rendements et l'abandon éventuel des terres arabes » (Scott, 2017/2019, pp. 46-47). On remarque le poids conféré ici aux facteurs écologiques, environnementaux et « sanitaires », bien plus que sur les facteurs sociopolitiques (qui éventuellement en résultent, révoltes etc.), dans « l'effondrement » chronique des anciens Etats. (Sur l'inadéquation de ce terme, qui oblitèrent les différentes possibilités qui devenaient ou redevenaient ouvertes pour les populations « désétatisées », voir pp. 47-48).

« Les premiers Etats avaient souvent beaucoup de mal à retenir leurs populations ; ils étaient extrêmement vulnérables sur le plan épidémiologique, écologique et politique et sujets à bien des risques d’effondrement ou de fragmentation. Mais s’ils étaient souvent fragiles, ce n’était pas faute d’exercer toute la puissance de coercition qu’ils étaient capables d’accumuler. Les preuves de l’usage extensif d’une main d’œuvre servile – prisonniers de guerres, semi-servage sous contrat, esclaves liés aux temples, marchés aux esclaves, colonies de main d’œuvre déportée, travail forcé des détenus, populations asservies à l’Etat (comme les hilotes de Sparte) – sont légions. La main-d’œuvre servile était particulièrement importante dans la construction des murailles et des axes routiers urbains, le creusage des canaux, l’exploitation des mines, des carrières et des ressources forestières, la construction des monuments, le tissage de la laine et, bien entendu, le travail agricole. On observe clairement un souci de “gestion” des populations assujetties, y compris des femmes, en tant que forme de richesse, à l’instar du bétail, avec un encouragement à la fécondité et à des taux élevés de reproduction. [...] Bien que son importance ait varié à travers le temps et qu’elle reste difficile à quantifier, la servitude semble avoir été une condition de la survie de l’Etat antique. Les premiers Etats n’ont certainement pas inventé l’institution de l’esclavage, mais ils l’ont codifiée et organisée en tant que projet étatique » (Scott, 2017/2019, pp. 43-45).

Mais pour notre question de la domestication, ou plus exactement pour la question de la synthèse historique entre domestication et forme-Etat, c’est en particulier le chapitre 4 que je vous invite à regarder de près. Scott y développe ce qu’il appelle son « hypothèse céréalière », qu’il annonçait dans l’introduction générale du livre en ces termes :

« On ne peut manquer de s’étonner du fait que l’économie de pratiquement tous les Etats antiques reposait sur les céréales, y compris les millets. L’histoire n’a pas gardé trace de l’existence d’Etats du manioc, du sagou, de l’igname, du taro, du plantain, de l’arbre à pain ou de la patate douce. [...] Mon hypothèse est que seules les céréales sont vraiment adaptées à la concentration de la production, au prélèvement discal, à l’appropriation aux registres cadastraux, au stockage et au rationnement. Lorsque la qualité des sols s’y prête, le blé offre un milieu agroécologique propice à une forte concentration démographique.

De son côté, le tubercule du manioc pousse sous la surface du sol, exige peu de soins, est facile à dissimuler, met un an à mûrir et, surtout, peut être laissé en terre sans problème et reste comestible pendant deux années supplémentaires. Si jamais l’Etat avait des vues sur votre manioc, il lui faudrait venir en arracher les tubercules un par un, le tout ne donnant qu’une récolte de faible valeur mais fort incommode à transporter vu son poids. Du point de vue du “percepteur” prémoderne, il est clair que les espèces cultivées les plus désirables sont les principales céréales (en particulier le riz irrigué), tandis que les moins attrayantes sont les légumes-racines et les tubercules.

Il s’ensuit selon moi que l’émergence de l’Etat ne devient possible que lorsqu’il n’existe guère d’autres options qu’un régime alimentaire dominé par les céréales domestiquées. Tant que la subsistance dépend de sources de nutrition diversifiées, comme c’est le cas dans la chasse et la cueillette, l’agriculture itinérante, l’exploitation des ressources maritimes, etc., l’émergence de l’Etat est improbable, dans la mesure où il n’existe pas d’aliment aisément accessible et pouvant servir de base comptable à l’appropriation. On pourrait supposer que les anciennes légumineuses domestiquées – pois, soja, arachides ou lentilles, denrées suffisamment nutritives et pouvant être séchées en vue de leur stockage –, auraient pu elle aussi jouer ce rôle de ressource fiscale. Le problème, c’est que la plupart des légumineuses sont des espèces à croissance indéterminée qui peuvent

être cueillies à n'importe quel moment ; le collecteur d'impôts, lui, a besoin de connaître la date précise des récoltes » (Scott, 2017/2019, pp. 37-38).

Si l'on récapitule le type de production agricole compatible, non seulement avec l'alimentation d'une population quantitativement importante et spatialement fixée et concentrée sur un même territoire occupé durablement, mais avec l'appareil de prélèvement fiscal nécessaire à un appareil d'Etat, il faut combiner : 1) le rendement nutritionnel mais aussi la conservabilité des céréales qui les rend stockables ; 2) sa consistance granuleuse qui le rend homogénéisable et partant calculable dans une métrique simple ; 3) sa visibilité à la surface de la terre qui permet de s'en donner l'observation et le contrôle (contraire aux racines, tubercules ou rhizome ; 4) sa lisibilité également temporelle, fournit par les espèces à croissance déterminée, permettant de prévoir le moment de la récolte. (Evidemment Scott s'oppose à l'image, que ce système de rationalisation étatique d'une économie agraire projetée en arrière de lui-même comme son ombre, de modes de vie non sédentaires supposés incapables de prévoir, d'anticiper, de se donner un champ d'anticipation et de préparation, voués au temps aléatoire de l'accident, au rythme intraitable de l'urgence, au péril permanent de la pénurie, des aléas climatiques, de la rareté des ressources immédiatement accessibles etc.).

Scott confie-t-il finalement le problème massif de la naissance de l'Etat à un déterminisme agroécologique ? Pas exactement. Il précise plutôt – je cite à nouveau longuement :

« Certains milieux agroécologiques peuvent être considérés comme “préadaptés” à la concentration des céréales et des populations, comme les zones riches en eau et en sols limoneux, qui deviennent dès lors des sites possibles de l'émergence de l'Etat. Ils en constituent sans doute une condition nécessaire mais pas suffisante. Disons qu'il existe une affinité élective entre l'Etat et ce type d'environnement. Contrairement à ce que l'on croyait jadis, ce n'est pas l'Etat qui a inventé l'irrigation dans le but de concentrer la population, et encore moins dans celui de domestiquer les espèces végétales ; c'est à des peuples préétatiques que l'on doit ces innovations. En revanche, une fois institué, l'Etat a souvent contribué à préserver, amplifier et élargir le territoire agroécologique qui était au fondement de son pouvoir par le biais de ce que nous pourrions appeler l'aménagement étatique du territoire : réparer les canaux victimes du colmatage, creuser de nouveaux canaux d'amenée, installer des prisonniers de guerre sur des terres arables, pénaliser les sujets qui se refusent à cultiver, défricher de nouveaux champs, interdire les activités de subsistance non taxables telles que la cueillette et les cultures itinérantes et s'efforcer d'endiguer la fuite de ses sujets.

Il s'agit là, je crois, d'un module agroéconomique qui caractérise la plupart des premiers Etats. Que la céréale en question soit le blé, l'orge, le riz ou le maïs – quatre espèces qui constituent encore aujourd'hui plus de la moitié de la consommation mondiale de calories –, on observe des ressemblances de famille à tous les niveaux. L'Etat antique s'efforce de créer un paysage suffisamment lisible, mesurable et uniforme de cultures céréalières imposables et d'y disposer d'un vaste volant démographique de main-d'œuvre corvéable, militarisable et, bien entendu, apte à la production céréalière. Pour toute une série de raisons écologiques, épidémiologiques et politiques, il échoue fréquemment dans cette tâche, mais c'est sans aucun doute possible son obsession permanente. [...]

[...] si je me concentre tout particulièrement sur la plaine alluviale de Basse Mésopotamie, c'est pour la simple raison que c'est là que les premiers Etats de petite taille ont émergé. [...] Si l'existence de communautés sédentaires et de céréales domestiquées est attestée plutôt et ailleurs (par exemple à Jéricho, au Levant et dans les

régions montagneuses à l'est de la plaine alluviale mésopotamienne), celles-ci n'y ont pas engendré des Etats. En revanche, les variantes de la forme-Etat mésopotamienne ont influencé les constructions étatiques ultérieures en Egypte, en Haute Mésopotamie et même dans la vallée de l'Indus. [...]

Tout cela semble indiquer que les Etats n'ont pu apparaître et se développer que dans les régions écologiquement riches. Mais ce n'est pas le cas. Le type de richesse indispensable à la naissance de l'Etat, c'est celle qui se présente sous la forme d'une culture céréalière dominante mesurable et appropriable et d'une population de cultivateurs susceptible d'être facilement administrée et mobilisable. Les régions d'abondance naturelle plus diversifiée, telle que les zones humides, qui offrent des dizaines d'options de subsistance à une population mobile, ne sont pas propices à l'émergence de l'Etat en raison même du caractère insaisissable et opaque de leur diversité. Cette logique qui exige des cultures et des populations faciles d'accès et mesurables s'applique aussi bien à des tentatives de contrôle et de lisibilité plus circonscrites ; mentionnons en particulier les *reducciones* des jésuites espagnols dans le Nouveau Monde, nombre d'établissements missionnaires, sans oublier ce summum de la lisibilité territoriale : les monocultures de plantations cultivées par une main-d'œuvre servile » (Scott, 2017/2019, pp. 39-41)

Une remarque simplement sur ce passage, pour renouer avec notre point de départ. On retrouve l'idée que Hage finissait pas placer au cœur de son paradigme de « domestication généralisée » comme régime « mono-relationnel » ou comme mode ontologique « monoréaliste » : on serait tenté de dire que, suivant James C. Scott, le monoréalisme n'est pas un attribut intrinsèque de la domestication ; il découle bien plutôt de la capture d'une agroécologie de domestication agricole par un appareil d'Etat qui doit le rendre compatible aux exigences de sa machine de prélève fiscal, rente ou tribut. Et la première monoréalité est celle qui frappe l'agriculture transformée tendanciellement en monoculture. En même temps, cela fait apparaître l'Etat avant tout comme une formidable machine à *simplifier*, ou à « univociser » et, partant, à détruire la diversité des stratégies de subsistance des collectifs qu'il subsume sous son contrôle et son pouvoir coercitif. Le monde devient univoque, unidimensionnel, unidirectionnel, en même temps qu'homogène, « lisible » (par « l'œil-lecteur » étatisé¹¹⁵), et partant maîtrisable. Ce que Hage prêtait à la domestication elle-même, James C. Scott l'attribue non à la domestication mais à l'étatisation de la domestication. Par là même, il confirme, sur le plan de l'histoire profonde des agencements agroécologiques sous-tendant les premiers Etats, l'intuition de Clastres : l'Etat, c'est le nom politique et institutionnel de l'Un, qui est en retour le nom métaphysique de l'Etat.

¹¹⁵ Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, chap. 3.

DE LA DOMUS À L'ORIGINE DE L'ÉTAT : LIRE J. C. SCOTT AVEC PIERRE CLASTRES

Par Catherine DEBAS

« L'archéologie constitue la seule voie d'accès au présent. Comme l'a écrit Michel Foucault, l'enquête historique n'est que l'ombre que l'interrogation tournée vers le présent projette sur le passé. C'est en cherchant à comprendre le présent que les hommes – du moins nous, les européens- se trouvent contraints de questionner le passé »¹¹⁶

« J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin avec les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais presque dans son prolongement naturel ... Se préoccuper de l'homme sans se préoccuper en même temps, de façon solidaire, de toutes les manifestations de la vie, c'est qu'on le veuille ou non, conduire l'humanité à s'opprimer elle-même, lui ouvrir le chemin de l'auto-oppression et de l'auto-exploitation. »¹¹⁷

« S'il est vrai que de tous les temps, depuis qu'il y a des hommes, il y a eu aussi des troupes humaines (confréries sexuelles, communautés, tribus, nations, Églises, États) et toujours un grand nombre d'hommes obéissant à un petit nombre de chefs ; si, par conséquent, l'obéissance est ce qui a été le mieux et le plus longtemps exercé et cultivé parmi les hommes, on est en droit de présumer que dans la règle chacun de nous possède en lui le besoin inné d'obéir, comme une sorte de conscience formelle qui ordonne : "Tu feras ceci, sans discuter ; tu t'abstiendras de cela, sans discuter" ; bref, c'est un "tu feras" ».¹¹⁸

La Boétie commence le *Discours de la servitude volontaire* par une interrogation qui court et traverse l'histoire jusqu'à nos jours : « je ne voudrais [rien] sinon entendre comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent, qui n'a de pouvoir de leur nuire sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer¹¹⁹ ... ». Cette question qui peut sembler « naïve » ne l'est qu'en apparence, car elle ne cesse de nous poser problème et nous renvoie dans un monde labyrinthique convoquant tout aussi bien la philosophie, l'Histoire, la sociologie, l'archéologie, la psychologie et certainement d'autres domaines encore... Il semblerait que l'on touche ici à une approche globale et totale de l'Homme. Comment, en effet, expliquer que le plus grand nombre acceptent de vivre sous le joug du plus petit alors que spontanément, on pourrait être tenté de penser que la force est du côté des plus nombreux ; dans *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, Simone Weil commence par reprendre l'interrogation de La Boétie quant à la soumission du plus grand nombre au plus petit ; prenant l'exemple de ce qui se passe dans la nature où le plus lourd l'emporte sur le moins lourd, elle montre que, dans les sociétés humaines le rapport, même s'il s'exerce avec la même brutalité, est inversé. Parmi les hommes, c'est bien le plus grand nombre qui est soumis au plus petit voire au pouvoir d'un seul. Si le plus grand nombre est soumis au plus petit, c'est bien que le plus grand nombre n'est pas une force, c'est même pour Simone Weil une faiblesse « le peuple n'est pas soumis bien qu'il soit

¹¹⁶ Giorgio Agamben. *Qu'est-ce que le commandement ?*, Paris, Éditions Payot & Rivages. 2013.

¹¹⁷ Entretien avec Claude Lévi-Strauss. *Le Monde*. 21 janvier 1979.

¹¹⁸ Nietzsche. *Par-delà le bien et le mal* (1886), traduction Geneviève Bianquis, UGE 10/18, 1998, p. 156.

¹¹⁹ Etienne La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976/2002, p. 108.

le nombre, mais parce qu'il est le nombre »¹²⁰. On pourrait d'ailleurs, mettre en résonance cette réflexion avec les propos de Pierre Clastres : « A quelle condition une société peut-elle être sans Etat ? Une des conditions est que la société soit petite. [...] C'est vrai, les sociétés primitives ont ceci en commun qu'elles sont petites, je veux dire démographiquement, territorialement ; et ça, c'est une condition fondamentale pour qu'il n'y ait pas apparition de pouvoir séparé dans ces sociétés. A ce point de vue-là, on pourrait opposer terme à terme les sociétés primitives sans Etat et les sociétés à Etat : les sociétés primitives sont du côté du petit, du limité, du réduit, de la scission permanente, du côté du multiple, tandis que les sociétés à Etat sont exactement du côté contraire ; elles sont du côté de la croissance, du côté de l'intégration, du côté de l'unification, du côté de l'Un [...] L'Etat c'est le triomphe de l'Un »¹²¹. Il serait certainement extrêmement intéressant de mettre cela en relation avec le développement des villes (et l'explosion démographique) au néolithique d'une part et d'autre part avec l'impact qu'ont pu avoir ces regroupements humains d'un point de vue social. Cela pourrait faire l'objet d'un travail à part entière qui serait trop long à mener ici. (Bien que ces questions soient nécessairement liées).

Après la constatation de la soumission du plus grand nombre au plus petit, La Boétie poursuit : « Comment s'est ainsi, si avant enracinée cette opiniâtre volonté de servir... »¹²² Car enfin, rien n'empêche d'envisager un refus total de l'ordre des choses, un refus qui pourrait être celui de ne pas obéir, celui qui laisserait dans l'impuissance le désir de commander. Celui auquel appelle La Boétie dans le *Discours*¹²³. Les hommes des sociétés primitives tournent le dos à celui qui tenterait de donner des ordres : c'est donc possible. Or, de refus définitif et généralisé, il n'y en a pas, non pas qu'il n'y ait pas de soulèvements ici ou là dans l'espace et dans le temps, mais de refus définitif il n'y en a pas. D'ailleurs aussi chaotique que soit l'installation des premiers Etats¹²⁴, ils renaissent toujours de leurs cendres. Dès lors, est-il possible de repérer dans le temps et dans l'espace, un moment de basculement ? La soumission au petit nombre peut-elle être envisagée comme une donnée anthropologique ? Le moment de la division serait-il advenu par la constitution de groupes plus riches au sein de la société primitive et qui se seraient donné L'Etat comme outil d'oppression, s'imposant par la violence ? Des conditions d'existence, extérieures aux hommes eux-mêmes, ont-elles engendré la constitution de l'Etat ?

La relation complexe du commandement et de la soumission ne peut se concevoir par l'unique point de vue de la force¹²⁵, car s'il en était ainsi, la force du nombre aurait réglé le problème depuis longtemps. Pour que les relations entre les hommes restent des relations entre égaux « il faut, dit Pierre Clastres, empêcher l'inégalité, il faut empêcher qu'écloso le mauvais désir biface qui hante peut-être toute société et tout individu de chaque société. A l'immanence du désir de pouvoir et du désir de soumission – et non pas du pouvoir lui-même, de la

¹²⁰ Simone Weil. *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, in *Œuvres Complètes*, tome 2 : *Ecrits Historiques et Politiques*, volume 2, Paris, Gallimard, 1988, p. 128.

¹²¹ Pierre Clastres, Entretien avec *l'Anti-mythes*, 1974, URL : <https://comptoir.org>.

¹²² La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 117.

¹²³ « Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez ou l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a dérobé sa base, de son poids même fondre en bas et rompre ». *Ibidem*, p. 117.

¹²⁴ « Pendant des milliers d'années qui ont suivi son apparition initiale, l'Etat n'a pas été une constante mais une variable -et une variable assez mineure dans l'existence d'une bonne partie de l'humanité. », James C. Scott, *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers Etats*, Paris, La Découverte, p. 32.

¹²⁵ « Ah ! Si la tyrannie ne s'imposait qu'à la force des baïonnettes. Une domination réduite en somme à la force brute d'une puissance sans légitimité ni soutien. Ce serait merveilleux, moralement et intellectuellement simple. On aimerait oublier l'enthousiasme, les visages illuminés des grandes célébrations fascistes, les larmes versées en Union Soviétique -comme après la disparition de Néron, selon La Boétie- lorsqu'on apprit la mort de Staline. » (Paul Zawadzki, « Le discours de la servitude volontaire d'un siècle à l'autre. Verticalité, horizontalité, intersubjectivité », *Revue du MAUSS*, n 48, 2016.

soumission elle-même – les sociétés primitives opposent le « il faut » et le « il ne faut pas » de leur loi »¹²⁶ ; « ce mauvais désir » qui conduit à la division et dont les sociétés primitives ont la connaissance ou l'intuition, elles n'en veulent pas. Quelque chose de menaçant existe en sourdine et traverse toutes les sociétés humaines : désir de pouvoir/désir de soumission, couple étrange qui peut prendre corps et se déployer si l'on y prend garde. « Le pouvoir existe seulement dans son exercice effectif ; ensuite le pouvoir ne trouve à se réaliser que s'il parvient à susciter l'échos favorable de son nécessaire complément, le désir de soumission. Pas de désir réalisable de commander sans désir corrélatif d'obéir »¹²⁷. Le désir de soumission serait-il inné ? acquis ? « Préexistait-il au malencontre qui lui aurait permis de se réaliser ? Ou bien doit-il plutôt son émergence ex nihilo à l'occasion du malencontre, telle une mutation létale rebelle à toute explication ? »¹²⁸ « Un pouvoir ne tombe pas quand on ne lui obéit plus ou plus complètement, écrit Giorgio Agamben, mais quand il cesse de donner des ordres. Chaque fois qu'un pouvoir est sur le point de se décomposer, tant que quelqu'un donne des ordres il se trouvera toujours aussi quelqu'un – fût-ce une seule personne – pour lui obéir ; un pouvoir ne cesse d'exister que lorsqu'il renonce à donner des ordres »¹²⁹. Lorsqu'il cesse de donner des ordres ou qu'il ne trouve plus face à lui quelqu'un pour les exécuter. Le Discours de la servitude volontaire » s'impose comme une évidence que l'on peut saisir immédiatement : « ... ce seul tyran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le défaire, il est de soi-même défait, mais que le pays ne consente à sa servitude ; il ne faut pas lui ôter rien, mais ne lui donner rien ; il n'est pas besoin que le pays se mette en peine de faire rien pour soi, pourvu qu'il ne fasse rien contre soi. Ce sont donc les peuples eux-mêmes qui se laissent ou plutôt se font gourmander, puisqu'en cessant de servir ils en seraient quitte ; c'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix ou d'être serfs ou d'être libres, quitte la franchise et prend le joug, qui consent à son mal, ou plutôt le pourchasse »¹³⁰. Il n'est pas nécessaire de passer par des raisonnements compliqués pour saisir ce qui est dit, cela s'impose spontanément à la raison de tous : il suffirait de refuser de servir. Ici, La Boétie et Pierre Clastres font la même constatation : les gens acceptent d'obéir¹³¹, mais alors pourquoi ? Puisqu'il ne tiendrait qu'à eux de refuser. Si la servitude est toujours volontaire, comme le montre La Boétie, elle suppose un choix qui, a minima, prend en compte avantages et désavantages des choix possibles ; mais alors, « Peut-on ne pas se vouloir libre ? »¹³² Existerait-il un invariant humain, échappant à la conscience, qui inclinerait l'homme vers un désir de soumission : « Si nous nous référons à notre expérience en la matière, écrit Hannah Arendt, nous pourrions constater que l'instinct de soumission, un ardent désir de se laisser diriger et d'obéir à un homme fort, tient dans la psychologie de l'homme une place au moins aussi importante que la volonté de puissance et, d'un point de vue politique, peut-être plus significative »¹³³. Dans le discours, la servitude est toujours volontaire et c'est bien là le cœur du problème. Mais, la servitude procède-t-elle vraiment d'un choix volontaire ? Lorsqu'elle parle de la soumission des femmes, Manon Garcia montre que « s'il n'y a pas à proprement parler de choix, il y a cependant bel et bien

¹²⁶ Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », in Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976/2002, p. 259.

¹²⁷ Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », *op. cit.*, p. 258.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 256.

¹²⁹ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le commandement ?*, *op. cit.*, p. 21.

¹³⁰ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹³¹ « Pourquoi y a-t-il l'Etat ? Parce que à un moment donné, ici ou là, un type ou un groupe de types disent : “nous avons le pouvoir et vous allez obéir”. Mais là, deux choses peuvent se passer : ou bien ceux qui entendent ce discours disent “oui c'est vrai, vous avez le pouvoir et on va obéir”, ou bien “non, non, vous n'avez pas le pouvoir et la preuve, c'est qu'on ne va pas vous obéir”, et ils pourront traiter les autres de fous ou les tuer. Ou bien on obéit ou bien on n'obéit pas ; et il faut bien qu'il y ait eu cette reconnaissance du pouvoir, puisque l'Etat est apparu ici et là dans diverses sociétés. ». (Pierre Clastres, Entretien avec *l'Anti-mythes*, art. cit.)

¹³² Titre de l'article de Léa Védie. Publié dans *La Vie des idées*, 27 février 2019.

¹³³ Paul Zawadzki, « Le Discours de la servitude volontaire d'un siècle à l'autre », art. cit.

consentement à la soumission, ce qu'elle appelle une passivité active »¹³⁴. Jamais réellement explicite, souvent ambigu, « qui ne dit mot consent ». A ce possible invariant humain, la société primitive oppose l'inflexibilité de ses règles. « La société primitive code, c'est-à-dire contrôle, tient bien en main tous les flux, tous les organes. Je veux dire par là qu'elle tient bien en main, ce qu'on pourrait appeler le flux du pouvoir ; elle le tient bien en main, elle le tient en elle, elle ne le laisse pas sortir ; car si elle le laisse sortir, là, il y a conjonction entre chef et pouvoir¹³⁵ ; et là, on est dans la figure minimale de l'Etat, c'est-à-dire la première division de la société (entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent). Cela, elle ne le laisse pas faire ; la société primitive contrôle cet organe qui s'appelle la chefferie »¹³⁶. Pierre Clastres s'élève contre une conception instrumentale de l'Etat qui ne le considérerait que comme instrument de la classe dominante sur les autres. En ce sens, Il prendrait place après la division de la société entre riches et pauvres, entre exploiters et exploités et servirait aux uns à exploiter les autres. Pour Pierre Clastres, la relation ne va pas nécessairement de l'économique vers le politique. Il faudrait plutôt inverser la proposition : c'est bien l'Etat qui engendre les classes¹³⁷ et non l'inverse : « la première division, et celle qui fonde en fin de compte toutes les autres, c'est la division entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, c'est-à-dire l'État, parce que fondamentalement c'est ça, c'est la division de la société entre ceux qui ont le pouvoir et ceux qui subissent le pouvoir. Une fois qu'il y a ça, c'est-à-dire la relation commandement/obéissance, c'est-à-dire un type ou un groupe de types qui commandent aux autres qui obéissent, tout est possible à ce moment-là »¹³⁸ ; Le pouvoir est avant le travail¹³⁹. « La propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout

¹³⁴ Léa Védie, art. cit.

¹³⁵ « Une société qui n'aurait pas de leader, de type qui parle, serait incomplète, au sens où il faut que la figure du pouvoir possible (c'est-à-dire ce que la société veut empêcher), que le lieu du pouvoir ne soit pas perdu. Il faut que ce lieu soit défini. Il faut quelqu'un dont on puisse dire : « *Voilà, le chef c'est lui, et c'est précisément lui qu'on empêchera d'être le chef.* » Si on ne peut pas s'adresser à lui pour lui demander des choses, s'il n'y a pas cette figure-là qui occupe ce lieu du pouvoir possible, on ne peut empêcher que ce pouvoir devienne réel, il faut piéger ce lieu, il faut y mettre quelqu'un, et ce quelqu'un c'est le chef. » (Pierre Clastres, Entretien avec *l'Anti-mythes*, art. cit.)

¹³⁷ « ... la révolution de 17, qu'est-ce qu'elle a fait ? Elle a supprimé les relations de classe, tout simplement en supprimant une classe, les exploiters, les bourgeois, et les grands propriétaires, l'aristocratie et l'appareil d'Etat qui marchait avec tout ce qui était la monarchie, ce qui fait qu'il n'est resté qu'une société dont on pourrait dire qu'elle n'était plus divisée puisque les termes de la division avaient été éliminés, il n'est resté qu'une société non divisée et par là-dessus une machine étatique (le parti aidant) détenant le pouvoir au nom du peuple travailleur, des ouvriers et des paysans. Bon, qu'est-ce que c'est que l'URSS actuelle ? [...] C'est une société de classe qui s'est constituée purement à partir de l'appareil d'Etat [...] L'Etat soviétique, centré sur le parti communiste, a engendré une société de classes, une nouvelle bourgeoisie russe, qui n'est certainement pas moins féroce que la plus féroce des bourgeoisies européenne au XIXème [...] c'est l'Etat qui engendre les classes [...] à partir de la division politique s'engendre, d'ailleurs très facilement, la division économique, à dire ceux qui obéissent deviennent en même temps les pauvres et les exploités, ceux qui commandent, les riches et les exploiters. Entretien avec Pierre Clastres, Sociétés sans Etat ou contre l'Etat, Revue *l'Anti-Mythes* n°9.

¹³⁸ Pierre Clastres, Entretien avec *l'Anti-mythes* (1974), art. cit.

¹³⁹ D'ailleurs, il est difficile d'envisager la constitution d'un groupe plus riche que les autres, au sein de la société primitive qui ne connaît pas la surproduction : « Toute communauté primitive aspire, du point de vue de sa production de consommation, à l'autonomie complète ; elle aspire à exclure toute relation de dépendance par rapport aux groupes voisins. C'est exprimé en une formule condensée, l'idéal autarcique de la société primitive : on produit un minimum suffisant pour satisfaire à tous les besoins, mais on s'arrange pour produire la totalité de ce minimum. Si le M.P.D. (Mode De Production), est « un système foncièrement hostile à la formation de surplus », il n'en est pas moins hostile à laisser la production glisser au-dessous du seuil qui garantit la satisfaction des besoins. [...] ce dernier (M.P.D.) fonctionne comme production de consommation (assurer la satisfaction des besoins) et non comme production d'échange (acquérir du profit en commercialisant les surplus). Ce qui s'impose, en fin de compte (ce qu'impose le grand travail de Sahlins), c'est la découverte que les sociétés primitives sont des sociétés du refus de l'économie. ». (Pierre Clastres, Préface à Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1972, p. 18)

ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous ensemble qui la constitue, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients, qui nourrissent la vie sociale, dans les limites et dans la direction voulues par la société. La tribu manifeste entre autres (et par la violence s'il le faut) sa volonté de préserver cet ordre social primitif en interdisant l'émergence d'un pouvoir politique individuel, central et séparé »¹⁴⁰. Et la loi est inflexible, celui qui veut jouer au chef on l'abandonne ou on le tue¹⁴¹. C'est bien la société dans son ensemble, comme corps, qui possède le pouvoir. « Les normes, soutenues par la société entière, ce ne sont pas des normes imposées par un groupe particulier à la société. Ce sont les normes de la société elle-même ; ce sont les normes à travers lesquelles la société se maintient [...] elles ne sont imposées par personne. [...] Ce n'est pas une question de pouvoir. D'ailleurs pouvoir de qui ? Sur qui ? C'est le pouvoir de la société prise comme un tout unitaire, puisqu'elle n'est pas divisée, c'est le pouvoir de la société comme un tout sur les individus qui la composent »¹⁴². Pourtant, force est de constater que, à un moment, la société perd le contrôle, les Etats finissent par surgir, s'écrouler et resurgir pour, finalement devenir hégémoniques¹⁴³ : « Pourquoi la société primitive cesse-t-elle, à tel moment, de coder le flux du pouvoir ? Pourquoi laisse-t-elle l'inégalité et la division ancrer dans le corps sociale la mort qu'elle conjurait jusque-là ? Pourquoi les sauvages réalisent-ils le désir de pouvoir du chef ? Où prend naissance l'acceptation de la servitude? »¹⁴⁴ La question qui va alors se poser, c'est comment, à partir d'une société qui contrôle parfaitement les flux du pouvoir, va émerger une division entre dominés et dominants. « En fait, la question de l'origine de cette relation au pouvoir, de l'origine de l'Etat, à mon avis se dédouble, au sens où il y a une question du haut et une question du bas. La question du haut c'est : qu'est ce qui fait que quelque part, à un moment donné, un type dise : « c'est moi le chef et vous allez m'obéir ? » C'est la question du sommet de la pyramide. La question du bas, celle de la base de la pyramide, c'est : pourquoi les gens acceptent-ils d'obéir, alors que ce n'est pas un type ou un groupe de types qui détient une force, une capacité de violence suffisante pour faire régner la terreur sur tout le monde¹⁴⁵. » Comment donc, une société de pairs a-t-elle pu engendrer commandement et soumission ? Mais, s'agit-il de la même société ? (Question qui pourrait être, à elle seule, l'objet d'un nouveau devoir).

Cette interrogation à propos du désir (peut être inscrit dans l'homme lui-même) de commandement et de soumission couplée à celle de la perte de contrôle des sociétés primitives, vient s'adosser celle des conséquences inédites survenues au néolithique dans la vie des hommes. On ne peut pas repérer de basculement historique vers des sociétés agricoles sédentaires. L'agriculture est pratiquée bien avant la sédentarisation et il existe des sociétés sédentaires qui ne pratiquent pas l'agriculture. Entre -8000 et -6000 avant notre ère, Homo Sapiens a commencé à planter toute la gamme des céréales et légumineuses, à domestiquer des chèvres, des moutons, des porcs, des bovins c'est-à-dire bien avant l'émergence de sociétés étatiques de type agraires. Toutefois, il est certain que vers -5000, dans le Croissant Fertile,

¹⁴⁰ Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Edition de Minuit, 1974/2011, p. 180

¹⁴¹ « ... je connais un autre cas, dans un autre groupe, d'un type qui était aussi un leader de guerre, qui lui est allé beaucoup plus loin. Il commençait, du fait de son prestige, du fait de sa violence (c'était un violent) à diriger sa violence contre les gens du groupe dont il était le leader. Cela a duré un petit moment, puis, un jour, ils l'ont tué. C'était il n'y a pas tellement longtemps (une dizaine d'années), c'est relativement frais. Ils l'ont tué au milieu de la place autour de laquelle est édifié le village, les abris. Ils l'ont tué, tous. On m'a raconté qu'il était percé peut-être de trente flèches. Voilà ce qu'on fait avec des chefs qui veulent faire les chefs. » (Pierre Clastres, *Entretien avec l'Anti-mythes*, art. cit.)

¹⁴² Entretien avec Pierre Clastres, « Sociétés sans Etat ou contre l'Etat », art. cit.

¹⁴³ « L'Etat peut bien s'écrouler, se démultiplier ici en seigneuries féodales, jamais ne s'abolit la relation de pouvoir, jamais ne se résorbe la division essentielle de la société, jamais ne s'accomplit le retour du moment pré-étatique. » (Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », *op. cit.*, p. 258)

¹⁴⁴ Pierre Clastres, Préface à Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁵ Pierre Clastres, *Entretien avec l'Anti-mythes*, art. cit.

l'agriculture devient la principale source alimentaire pour des centaines de villages¹⁴⁶ : c'est l'apparition de la *domus*, unité domestique qui regroupe autour d'un foyer des hommes, des animaux, des semences et des céréales. Ce changement radical d'existence n'est pas sans conséquences pour l'ensemble de ceux qui y vivent. Les épidémies (concernant tout aussi bien les plantes et les animaux que les hommes) font des ravages au sein de ces nouvelles unités de production¹⁴⁷; les hommes se nourrissent moins bien¹⁴⁸ et se retrouvent assujettis aux caprices des récoltes¹⁴⁹. En regard des chasseurs cueilleurs la vie dans la *domus* s'accompagne donc d'une perte de liberté et de bien être substantiel¹⁵⁰. Dans ces conditions, quelle(s) nécessité(s) a (ont) poussé les populations à se regrouper, toujours plus nombreuses, vers les centres urbains, à quitter leur ancien mode d'existence pour un nouveau, qui apparaît objectivement comme plus contraignant (la production des subsistances demande plus de travail et plus de temps) et moins sécurisant (maladies et famines) ; on pourrait émettre l'hypothèse de la nécessité (climat, pénurie de gibier, insécurité alimentaire ...); mais cette hypothèse n'est pas tenable, car il existe dans le même espace géographique et au même moment des sociétés qui, elles, restent nomades et ne s'en portent pas plus mal¹⁵¹. Bien que cela représente une question en soi, à laquelle peu ou pas de réponses satisfaisantes n'ont pu être données, il est tout de même permis de s'interroger sur l'influence qu'aurait pu avoir, sur les hommes eux-mêmes, cette nouvelle façon de vivre.

Il semblerait bien, donc, que ce soit à partir de ce nouveau mode de vie, une vie de non plus de prédation mais de production (avec la *domus* comme unité de production) que l'Etat fait son apparition. C'est-à-dire que c'est sur cette base que s'est constitué la division de la société, laissant apparaître une classe de non producteurs, en mesure de capter une partie de la production à son profit et d'assoir ainsi une position particulière au sein de la communauté¹⁵².

¹⁴⁶ J. C. Scott, *Homo Domesticus*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁷ « Quatre-vingt-dix pour cent des germes de nos maladies infectieuses, virus, bactéries, parasites, et maintenant prions, proviennent des animaux que les Néolithiques ont domestiqués. [...] Or, il faut savoir que ces germes morbides proviennent principalement de cinq familles d'animaux que nous avons regroupés sous le vocable de « pentades infectieuses » : Bovins, Ovins, Caprins, Canins et Porcins. [...] de la promiscuité naît une contamination accrue et une diffusion rapide vers les humains [...] La domestication de l'espèce Bos, le Bœuf, débute archéologiquement vers le 7^{ème} millénaire en haute Egypte. Un millénaire plus tard sont reconnues, sur des squelettes des premiers paysans néolithiques nilotiques, les premières lésions de tuberculose osseuse, dont l'agent infectieux est une mycobactérie typiquement bovine, le bacille tuberculeux ». (Jean Zammit, « Les conséquences écologiques de la néolithisation dans l'histoire humaine », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 102/2, 2005, pp. 371-379. URL : <https://www.persée.fr>).

¹⁴⁸ « Les preuves de la contraction et de l'appauvrissement relatif du régime alimentaire des premiers agriculteurs proviennent en grande partie de comparaisons entre les restes de squelette de cultivateurs et ceux de chasseurs-cueilleurs vivant à proximité et à la même époque. En moyenne, les chasseurs cueilleurs mesuraient quelques bons centimètres de plus, ce qui témoigne vraisemblablement de leur régime alimentaire plus varié et plus abondant ». (J. C. Scott, *Homo Domesticus*, *op. cit.*, p. 98). « En outre, leurs os et leurs dents portent souvent la signature de stress nutritionnels, en particulier l'anémie ferriprive, surtout chez les femmes en âge de procréer dont le régime alimentaire dépendait de plus en plus exclusivement des céréales » (*ibidem* p. 121).

¹⁴⁹ « Leur population souffrait de malnutrition chronique. Les champs d'orge ou de blé étant sévèrement ponctionnés par des insectes, des oiseaux ou des bactéries qui n'avaient jamais profité d'un tel festin, la *domus* n'a jamais connu l'autosuffisance, même relative » (*ibidem* p. 126).

¹⁵⁰ En réalité, nombre d'études et de témoignages ethnographiques rapportent que les chasseurs cueilleurs ne consacrent qu'une faible part de leur temps à la production de subsistances. Marshall Sahlins, dans son livre *Age de pierre, âge d'abondance*, montre, chiffres à l'appui que dans un temps relativement court, Australiens de la Terre d'Arnhem et Bochimans du Kalahari assurent très convenablement leur subsistance, précisant que ce travail est rarement soutenu et ne concerne jamais l'ensemble du groupe (outre le fait que les enfants et les jeunes gens ne participent pas ou peu, l'ensemble des adultes n'est pas requis). (Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, *op. cit.*)

¹⁵¹ J. C. Scott, *Homo Domesticus*, *op. cit.*

¹⁵² « Vers 4500, en effet, les premières formes d'inégalités deviennent perceptibles. [...] Sur la côte atlantique, ce sont des monuments mégalithiques, masses de terre et de pierre incluant des dalles de plusieurs dizaines de tonnes, dont la construction nécessite des techniques nouvelles (extraction, transport, levage, etc.) et qui sont réservés à

Dans le Discours de la servitude volontaire, La Boétie se demande « Quel malencontre a été cela qui a pu tant dénaturer l'homme, seul né, de vrai, pour vivre franchement, et lui faire perdre la souvenance de son premier être¹⁵³ et le désir de le reprendre ? » L'idée de dénaturation renvoie à l'idée de transformation : quelque chose est intervenu dans la nature de l'homme lui-même ; non par accident violent, mais plutôt par un processus d'accoutumance ; ce n'est plus le même. « « l'homme est dénaturé, », il change de nature ou, du moins, il n'est plus conforme à sa nature originelle, il est en quelque sorte l'objet d'une mutation. « ... s'agit-il d'une chute de l'humanité dans l'animalité ? Pas davantage, car on observe que les bêtes ne se soumettent à leurs maîtres qu'à raison de la peur qu'ils leur inspirent. Ni ange, ni bête, ni en deçà ni au-delà de l'humain, tel est l'homme dénaturé. Littéralement l'innommable. »¹⁵⁴ . Un nouvel homme est advenu. La *domus* en tant « qu'environnement artificiel culturellement modifié »¹⁵⁵ a transformé la morphologie humaine (et ne serait-ce que de ce point de vue) nous ne sommes pas simplement les sujets de la domestication mais nous en sommes aussi les objets. Si l'exercice de la domestication a eu un effet sur nos corps physiques, n'en aurait-il pas eu sur nos comportements à travers ce mode de vie nouveau ? (Comme on peut le voir chez les animaux¹⁵⁶). Le cultivar commande aux hommes des gestes nécessaires, s'ils veulent mener à bien leur récolte : la dépendance aux céréales comme source première de subsistance amène avec elle un certain nombre de routines contraignantes (toujours les mêmes¹⁵⁷) qui organisent le temps et la vie des producteurs eux-mêmes ; la part du temps libre se rétrécit et se transforme non plus en temps de loisirs (en fait de liberté) mais en temps de rituels codifiés. Pour les chasseurs cueilleurs, l'univers est ouvert, leur mode de subsistance les amène à pratiquer des activités variées reposant sur la connaissance de leur environnement, mais aussi, en fonction des opportunités rencontrées¹⁵⁸ (ils sont donc, amenés à opérer des choix stratégiques quant aux diverses possibilités qui s'offrent à eux). Enfermés dans la *domus*, les agriculteurs évoluent dans un monde plus petit et toujours identique, tout comme les animaux qu'ils ont

quelques individus seulement [Boujot et Cassen 1992]. On y trouve des biens rares et de provenance lointaine : haches en jadéite alpine, perle en variscite, etc. » (Jean Paul Demoule, *La Révolution néolithique dans le monde. Naissance des inégalités et prémisses de l'Etat*, Paris, CNRS Editions, p. 417).

¹⁵³ Pour La Boétie, la liberté est un droit naturel.

¹⁵⁴ Pierre Clastres. « Liberté, Malencontre, Innommable », *op. cit.*, p. 254.

¹⁵⁵ J. C. Scott, *Homo Domesticus*, *op.cit.*, p. 100.

¹⁵⁶ La différence comportementale la plus notable entre les animaux domestiqués et leurs homologues sauvages est une moins grande réactivité aux *stimuli* externes et une moindre méfiance envers les autres espèces en générale, y compris Homo Sapiens. Là encore, la probabilité que de tels traits soient dus en partie à un « effet *domus* » global plutôt qu'à la sélection humaine consciente est suggéré par le fait que l'on observe à peu près le même type de diminution de la méfiance et de la réactivité chez les commensaux non invités tels les pigeons de ville, les rats, les souris et les moineaux. » (*ibidem*, p. 94).

¹⁵⁷ « La domestication des plantes telle qu'elle s'exprime par excellence à travers l'agriculture sédentaire nous a rendus prisonniers d'un ensemble de routines qui façonnent notre labeur, nos modes d'habitations, notre structure sociale, l'environnement bâti de la *domus* et une grande partie de notre vie rituelle. Du défrichage (par le feu, la charrue ou la herse), aux semailles en passant par le désherbage, l'arrosage et la vigilance constante accordée à la maturation, le cultivar dominant organise l'essentiel de notre calendrier. Quant à la récolte, elle met en jeu une nouvelle séquence de routines : dans le cas des cultures céréalières, il s'agissait de la coupe, du liage, du battage, du glanage, de la séparation de la paille, du vannage, du tamisage, du séchage et du tri [...]. Après quoi la préparation quotidienne des grains pour la consommation -pilage, broyage, entretien du foyer et cuisson tout au long de l'année- définissait le rythme de la *domus* ». (*ibidem*, p. 105).

¹⁵⁸ « Ces activités [celles des chasseurs cueilleurs] étaient extrêmement variées -chasse et cueillette, pêche, ramassage, fabrication de pièges et de déversoirs [...] La vie des chasseurs cueilleurs était orchestrée par une grande variété de rythmes naturels qu'ils devaient s'appliquer à observer : mouvement des troupeaux [...] ; migrations saisonnières des oiseaux [...] ; déplacement des poissons vers l'amont ou vers l'aval des cours d'eau ; cycle de maturation des fruits et des noix [...] ; et aussi apparitions plus ou moins aléatoires de gibiers, de poissons, de tortues et de champignons, dont il fallait rapidement tirer parti » (*ibidem*, p. 103).

domestiqués¹⁵⁹ ; il n'est plus question de se déplacer ni dans l'espace ni dans le temps, il n'est plus question non plus d'observer le monde pour en tirer le meilleur parti (les choix possibles se sont rétrécis et sont imposés par les cultures). L'animal dans l'enclos, l'homme dans l'enclos de *la domus*¹⁶⁰. Gestes après gestes, année après année, génération après génération, le cultiver n'a-t-il pas amené les hommes à la soumission ; car il y a ici quelque chose d'inéluctable, si tu veux récolter quelque chose, alors il faut plier aux multiples exigences de la plantes cultivée¹⁶¹. « Soumission volontaire » aux nouvelles nécessités. Les hommes apparaissent comme enchaînés à un ordre des choses nouveau, fait d'habitudes répétitives et incontournables. « L'adhésion à l'ordre établi, « la soumission », le « conformisme » résultent de l'intériorisation durable, sinon indélébile, des structures sociales sous la forme de schèmes de perception (haut/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.), de dispositions et de croyances qui échappent à la conscience »¹⁶². Cette réflexion de Gérard Mauger, même si elle ne s'applique pas au contexte de vie des habitants de la *domus*, peut tout de même nous amener à réfléchir le problème de la possible « dénaturation » soulevée par La Boétie ; à la (aux) mutation(s) engendrée(s) par cette nouvelle organisation de la vie ; l'intériorisation des impératifs comme inéluctables (soumission à la nécessité) pourraient-ils être l'un des facteurs ayant joué à la constitution du terreau sur lequel l'Etat aurait pu prendre naissance ? Et même si, encore une fois, les mécanismes de la soumission décrits par Pierre Bourdieu s'appliquent à étudier un tout autre contexte, ne peuvent-ils pas induire une réflexion plus générale et plus universelle que le cadre strict dans lequel ils ont été émis : « Cette soumission, écrit Pierre Bourdieu n'est pas un acte de conscience, une simple représentation mentale [...] mais une croyance tacite et pratique rendue possible par l'accoutumance qui naît du dressage des corps »¹⁶³. Est-il impossible de penser ici, que la pratique de la domestication, tout à la fois dresse les corps et inscrit dans le cerveau des hommes une nouvelle vision du monde ? « La société [...] existe dans l'objectivité sous forme de structures sociales, de mécanismes sociaux [...] et elle existe aussi dans les cerveaux, c'est-à-dire dans les individus »¹⁶⁴. Aussi, pour paraphraser Manon Garcia : on ne naît pas soumis, on le devient¹⁶⁵, peut-être au fil des relations que nous entretenons avec notre environnement. Vivant dans les conditions incertaines imposées par ce

¹⁵⁹ « Par “l’instruction”, l’animal prend “des formes nouvelles” qui les rendent [...] méconnaissables à ceux de leur espèce » et cette métamorphose ne poursuit qu’un seul objectif : « les convertir en serviteurs et même compagnons sûrs, agréables, dociles et entreprenants. [...] On peut enfin parvenir, encore, par l’instruction à altérer leur instinct pour notre avantage et même à le détruire, en quelque sorte, puisque le désir si naturel de la liberté peut se perdre réellement par habitude de l’esclavage et d’un nouvel ordre des choses ... » (Victor Yvert « Animal domestique (économie rurale) », in *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle*, cité par Ninon Maillard, « La Domestication et l'état domestique : le légitime pouvoir de dénaturer les animaux utiles (XVIIIe-XXe siècle) », *Revue semestrielle de droit animalier*, Observatoire des mutations institutionnelles et juridiques, Université de Limoges, 2020.

¹⁶⁰ « Certains auteurs estiment que le fondement du Néolithique repose prioritairement sur une sorte de domestication sociale des individus : la sédentarisation, la maison devient le cœur de nouveaux rapports sociaux ; toute personne va devenir un élément contrôlé dans un système de relations qui finira par générer l'apparition de groupes dominants. » (Jean Guilaine, « Du Proche Orient à l'Atlantique, Actualité de la recherche sur le Néolithique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2005/5 (60^{ème} année). URL :<https://www.cairn.info/revue-Annales-2005-5-page-925>).

¹⁶¹ Sans compter le travail et le temps consacré à l'entretien des animaux domestiqués ; car là encore une fois, la biologie s'impose avec force ; garder les animaux en vie impose des tâches auxquelles on ne peut pas se soustraire (sous peine de voir les animaux mourir).

¹⁶² Gérard Mauger. « Politique de l'engagement sociologique », *Mouvements*, 2005/5. URL :<https://www.cairn.info/journal-mouvements-2002-5-pag>.

¹⁶³ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, p. 224, cité par Gérard Mauger, « Politique de l'engagement sociologique », art. cit.

¹⁶⁴ Pierre Bourdieu, Entretien avec l'historien Roger Chartier diffusé dans « Les Chemins de la connaissance » (partie 4, 1988).

¹⁶⁵ *On ne naît pas soumis, on le devient*, Flammarion. Climats, 2018.

nouveau mode d'existence, devenu dépendant pour sa subsistance de facteurs imprévisibles (aléas des récoltes), l'homme n'aurait-il pas intégré un sentiment d'impuissance et de soumission à un ordre cosmique qui le dépassait et qui aurait fini par s'inscrire durablement sinon définitivement, dans sa vision du monde ? N'aurait-il pas, par la même occasion, ouvert la boîte de Pandore et libéré le « mauvais désir » ? On présente généralement, « la domestication des plantes et des animaux » comme une maîtrise nouvelle des hommes sur leur environnement ; les rendant ainsi « maître de leur destin » et non plus soumis aux caprices de la nature ; pourtant rien est moins sûr, il semblerait bien, que loin de maîtriser quoi que ce soit, les hommes se soient retrouvés tout à la fois, plongés dans le chaos des épidémies et des famines et devenus esclaves des nécessités engendrées par ce nouveau mode de production des subsistances¹⁶⁶.

Vivant dans les conditions incertaines imposées par ce nouveau mode d'existence, devenu dépendant pour sa subsistance de facteurs imprévisibles, l'homme n'aurait-il pas intégré un sentiment d'impuissance et de soumission à un ordre cosmique qui le dépassait et qui aurait fini par s'inscrire durablement sinon définitivement, dans sa vision du monde ? Dans *Homo Domesticus*, J. C. Scott ne parle pas des religions. « Si les archéologues n'en connaissent pas le détail, ils disposent d'indices, de traces attestant que le monde paysan qui s'instaure n'est pas une simple opération technique, mais un processus complexe, y compris sur le plan cognitif, et qui intègre des croyances et des rituels »¹⁶⁷. Ce que fait émerger le néolithique, ce n'est pas la présence d'une dimension religieuse déjà présente chez leurs prédécesseurs¹⁶⁸ mais la constitution de la religion comme institution à part, pourvue de son panthéon de dieux, de prêtres et de ses temples monumentaux. La vie n'est pas simple et toujours soumise à des accidents dramatiques, il devient nécessaire de trouver du sens en se tournant vers les divinités que l'on va prier pour déjouer toutes sortes de fatalités¹⁶⁹ (cette quête du sens offrant peut-être un espace à la division de la société : la constitution d'un groupe spécialisé dans le rapport des dieux et des hommes). Les villages grossissant, il devient nécessaire de réguler les rapports des hommes entre eux¹⁷⁰, de « procurer un cadre comportemental et de valeurs (ce qui relève du « bien » et du « juste » ou du « mal » et de l'« injuste », intégrés à ce que l'on a appelé la « morale ») au sein des groupes et des sociétés pour en garantir le bon fonctionnement. Les populations néolithiques ont vécu dans un monde au sein duquel les religions ont existé et ont précisément accompagné les mutations de cette époque¹⁷¹ ». En instaurant un cadre de conduite, un cadre de jugement aussi, les religions ont tout à la fois donné à la société, une cohésion (l'idée d'être tous soumis aux mêmes impératifs donc appartenant au même groupe) et procurer

¹⁶⁶ D'ailleurs, il semblerait que nos sociétés modernes ne maîtrisent pas mieux leur destin que les premiers agriculteurs (Climat, épidémie, famines...)

¹⁶⁷ Anne Lehoërff. *Le néolithique*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2020.

¹⁶⁸ « Dès qu'il a eu conscience de sa propre existence (et de sa mort), de celle de ses congénères, qu'il a pris la mesure du temps et de possibles altérités, l'homme a intégré une dimension spirituelle, surnaturelle, qui lui permettait en quelque sorte de se projeter dans le monde. Les parois ornées du Paléolithique ouest-européen ne sont pas interprétées autrement : ce sont des indicateurs d'une production graphique liée à des croyances, entendues au sens large ». (Anne Lehoërff. *Le néolithique, op. cit.*).

¹⁶⁹ « Dans ses ouvrages rédigés entre 12927 et 1939, Hocart assure que le rituel se situe à l'origine de toute organisation sociale, car n'importe quel groupe humain poursuit une quête de « vie », c'est-à-dire de nourriture, de prospérité et d'immunité contre les maladies, les accidents et la mort. » (Danièle Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, chapitre II : Le système de royauté sacrée. URL : <https://books.openedition.org/editions-cnrs>).

¹⁷⁰ « Il s'agit justement de considérer ces premières villes non pas comme la simple extension quantitative des communautés villageoises – organisée chacune comme une trame sociale homogène – mais comme le point de confluence de différents groupes et, ainsi, comme un conglomérat de trames qui s'unifieraient seulement plus tard grâce à la voie étatique. » (Marcelo Campagno, « Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'État », *Revue du MAUSS permanente*, 3 janvier 2012. URL : <http://www.journaldumauss.net/>).

¹⁷¹ Anne Lehoërff, *Le Néolithique, op. cit.*

une réassurance (la possibilité de changer le cours des choses par l'intervention des dieux) ; l'idée de ne pas être seulement l'objet de forces inconnues. « L'objectif pouvait être double : asseoir, en faisant appel à l'imaginaire, une forme de domination culturelle sur l'environnement naturel, mais peut-être aussi modeler une société selon un « ordre » dans lequel les pratiques rituelles devenaient déjà une sorte de pouvoir intellectuel au profit de quelques-uns.¹⁷² » Les prêtres savent comment s'adresser aux dieux, ils connaissent les rituels inhérents au bon déroulement des choses, ils connaissent le « bien » et le « mal », et ils ont avec les dieux une proximité que n'a pas le commun des mortels ; par-là, ils constituent un groupe particulier qui se détachent du reste de la communauté, qui cesse d'être producteur et qui se spécialise dans la médiation avec les forces cosmiques dont dépendent la vie ou la mort de tous les autres. Il y a là, la possibilité de captation d'un pouvoir légitime reconnu¹⁷³ par tous. « Les découvertes de la fin du XIX^e siècle dans le sud irakien permirent d'établir qu'avant le monde des grands « despotes » babyloniens ou assyriens, avait existé un monde de cités-Etats dominés par des rois prêtres »¹⁷⁴. Dans les royautes sacrées¹⁷⁵, le roi possède la faculté de garantir la prospérité du royaume¹⁷⁶. « Ce personnage central que l'on peut qualifier d'« universel » – chef ou roi sacré – se trouve donc au centre d'une relation d'équivalence : le rituel permet son identification, d'un côté avec l'univers, et de l'autre avec la société dans son entier »¹⁷⁷. Par son action (le rituel), il garantit l'obtention de la prospérité collective et lorsque ses forces déclinent ou à l'occasion de tout autre accident propre à l'affaiblir, il doit être mis à mort pour ne pas entraîner la société tout entière dans sa chute¹⁷⁸. Mais, ce qui semble important de retenir, c'est que

¹⁷² Jean Guilaïne, « Du Proche Orient à l'Atlantique, Actualité de la recherche sur le Néolithique », art. cit.

¹⁷³ Au sujet de la puissance d'un pouvoir reconnu comme légitime, on peut se reporter à l'expérience de Milgram : « sous prétexte d'étudier l'efficacité de la punition sur l'apprentissage, il demanda à des participants d'administrer des décharges électriques (fictives) à un tiers. L'objectif réel est en fait de mesurer le niveau d'obéissance à un ordre contraire à la morale. Les résultats, publiés en 1963 dans le *Journal of Abnormal and Social Psychology* montrent que les deux tiers des participants infligent cette torture, dès lors qu'une figure d'autorité (ici, le chercheur en blouse blanche) le leur demande. Cette expérience a par le passé, été répliquée dans de nombreux pays, avec des taux d'obéissance important à chaque fois. C'est un caractère relativement universel, explique Peggy Chekroun, professeure de psychologie sociale à l'université Paris Nanterre. Italie, Afrique du Sud, Australie, Espagne ... Entre 1968 et 1985, pas moins de huit études ont été réalisées, avec des taux d'obéissance compris entre 50% et 87,5% ». (Cécile Thibert, « Expérience de Milgram : L'être humain préfère (encore) torturer que désobéir », *Le Figaro.santé*, publié le 22/03/2017).

¹⁷⁴ Pascal Butterlin, Professeur d'archéologie orientale à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, « Les malentendus d'un mythe de la théorie politique : la théocratie suméro-akkadienne ». Accessible en ligne.

¹⁷⁵ Les royautes sacrées correspondent à des sociétés où « les leaders sont perçus comme des personnages cosmiquement centraux, intimement connectés à la nature, de telle façon que les relations entre cette dernière et la société peuvent être uniquement harmonieuses en fonction du cours de la vie que mènent ces leaders. » (Marcelo Campagno, art. cit.)

¹⁷⁶ « Au matin, il, [pharaon] entre dans la chapelle secrète où est la statue du dieu. Il appelle le dieu à venir dans cette statue, invisible mais présent et vivant dans sa statue visible. Le pharaon soigne la statue, la lave, la polit, l'oingt, la parfume, lui offre des aliments, en prononçant des formules consacrées, prières et formule magique. Ainsi, il renouvelle la force vitale du dieu qui ne peut se passer de ce séjour dans sa statue des soins de son fils, le pharaon. En retour, le dieu renouvelle la force vitale du pharaon et la force vitale de l'Égypte. Le dieu inspire le pharaon, assure la fécondité des femmes, celle des femelles, celle des plantes, les naissances, les croissances, l'énergie des minéraux extraits du sol, l'efficacité des gestes du pharaon, qui sont autant de rites. Grâce aux dieux, aux gestes et aux formules des rites, le roi envoûte les opposants, les rebelles, les armées ennemies, les forces hostiles de la nature, les dieux destructeurs, la nuit, le vent desséchant du désert, les sauterelles. Il ramène le jour, le soleil, la joie, l'abondance, la sécurité, la justice. » (Roland Mousnier, *Monarchies et royautes*, chapitre III : L'ordre du politique est inclus dans le religieux, 1989. Accessible en ligne).

¹⁷⁷ Hocart, *The king justice is the inevitable consequence of his being the sun*, 1969, cité par Danièle Dehouve, art. cit.

¹⁷⁸ Mais il est, toutefois, possible, de déplacer le sacrifice du roi vers une autre destination : « le rituel junkun de régénération montre que certaines fonctions peuvent être déléguées : lorsque le roi tue un esclave, au terme de son premier septennat, il confie en quelque sorte, à son serviteur la charge de mourir à sa place. » (Lucien Scubla, « Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire », *Revue du MAUSS*, n° 22, 2003/2).

désormais la demande part de la communauté vers ce personnage ou ce groupe particulier de personnages¹⁷⁹. N’y aurait-il pas ici quelque chose comme une inversion de la dette ? Dans les sociétés primitives « Le leader est en situation de dette par rapport à la société, en tant justement qu’il en est le leader. Et cette dette, il ne peut jamais s’en acquitter, le temps du moins qu’il veut continuer à être le leader : qu’il cesse de l’être, et la dette aussitôt s’abolit, car elle marque elle marque exclusivement la relation qui unit chefferie et société [...] l’éternel endettement du chef garantit pour la société qu’il demeure extérieur au pouvoir, qu’il n’en deviendra pas l’organe séparé [...] La nature de la dette change avec le sens de la dette. Si la relation de dette va de la chefferie vers la société, c’est que celle -ci reste indivisée, c’est que le pouvoir reste rabattu sur le corps social homogène. Si, au contraire, la dette court de la société vers la chefferie, c’est que le pouvoir est séparé de la société pour se concentrer dans les mains du chef, c’est que désormais l’être hétérogène de la société renferme la division en dominants et dominés »¹⁸⁰. Et c’est bien cela que l’on peut repérer à travers les royautés sacrées : la dette part désormais de la communauté vers le roi ou/et les prêtres (qui en « échange » de leur activité rituelle (en vue d’assurer abondance et prospérité) vont mettre en place le tribut. La communauté perd le contrôle. Contrairement au chaman (certainement celui qui a le plus de pouvoir dans les sociétés primitives) qui est un instrument de la société¹⁸¹, le prophète (celui qui sait) est une figure différente, extérieure à la société¹⁸². « Dans le discours des prophètes, dit Pierre Clastres, gît peut-être en germe le discours du pouvoir, et sous les traits exaltés du meneur d’hommes qui dit le désir des hommes, se dissimule peut-être la figure silencieuse du despote. Parole prophétique, pouvoir de cette parole : aurions-nous là le lieu originaire du pouvoir tout court, le commencement de l’Etat dans le verbe ? Prophètes conquérants des âmes avant d’être maîtres des hommes ? »¹⁸³ Parole qui prend sens et force dans la nécessité de redonner au monde, devenu chaotique, un ordre compréhensible¹⁸⁴.

¹⁷⁹ « Le roi ne peut contribuer à l’amélioration du bien-être général sans l’assistance de ses vassaux, qu’on peut désigner par l’expression de personnages périphériques » (Hocart, 1978, p. 174). En fait, Hocart utilise le terme de « castes » pour désigner l’ensemble des groupes qui entourent la personne royale et qui, du plus proche au plus éloigné, constitue la société qui s’est donné un pouvoir royal sacré. » (Danièle Dehouve, art. cit.)

¹⁸⁰ Pierre Clastres, Préface à Marshall Sahlins, *Age de pierre âge d’abondance*, op. cit. p. 29.

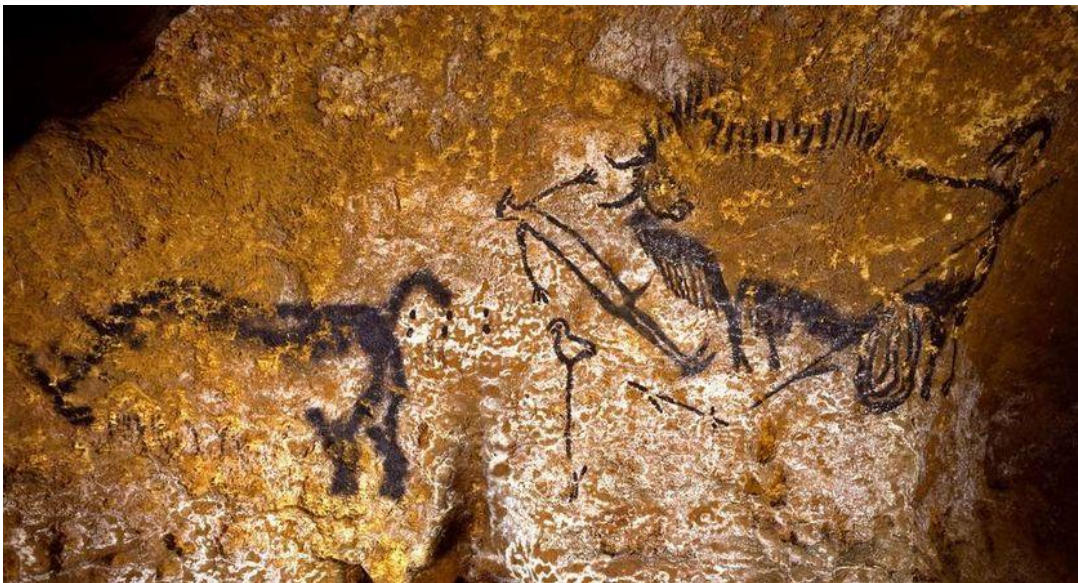
¹⁸¹ « Mais qu’est-ce que son pouvoir ? Ce n’est pas du tout un pouvoir de nature politique ; je veux dire, le lieu où il est inscrit dans la société, ce n’est pas du tout un lieu à partir duquel il peut dire : “je suis le chef, donc vous allez obéir.” Absolument pas. [...] Il est maître de la vie. En tant que tel il soigne et guérit. Mais en même temps, il est forcément maître de la mort [...]. Ce qui fait que le métier de chaman n’est pas un métier de tout repos, parce que si quelque chose d’anormal arrive dans la société (soit que le chaman échoue plusieurs fois dans ses cures, soit que quelque chose d’autre se passe), le chaman fonctionnera, de préférence comme bouc émissaire dans la société. Le chaman sera rendu responsable de ce qui se passe, des choses anormales qui se passent dans la société, des choses qui font peur et qui inquiètent les gens [...]. Le chaman c’est ça. Il fonctionne comme médecin pour la communauté et comme machine de guerre au service de la communauté contre les ennemis. » (Pierre Clastres, Entretien avec *L’Anti-mythes*, art. cit.).

¹⁸² « Un prophète n’est jamais un médecin, il ne soigne pas. D’ailleurs, pour prendre l’exemple des sociétés d’Amérique du Sud, il y a eu des prophètes chez les Tupi-Guarani, mais tous les chroniqueurs font parfaitement la différence entre les chamans d’un côté, qui sont sorciers, médecins, et les prophètes de l’autre. Les prophètes parlent, ils font des discours de communauté en communauté, de village en village. Ils s’appellent d’un nom particulier : les *carai* ; tandis que les chamans s’appellent les *paji*. La distinction est parfaitement claire. Je pense même qu’on peut aller un peu plus loin et dire que les prophètes ne sont pas d’anciens chamans. » (*ibidem*).

¹⁸³ Pierre Clastres. *La Société contre l’Etat*, op. cit., p. 185.

¹⁸⁴ « Les prophètes, armés de leur seul logos, pouvaient déterminer une “mobilisation des indiens”, ils pouvaient réaliser cette chose impossible dans la société primitive : unifier dans la migration religieuse la diversité multiple des tribus. Ils parvenaient à réaliser d’un seul coup, le « programme » des chefs ! Ruse de l’histoire ? Fatalité qui malgré tout voue la société primitive elle-même à la dépendance ? On ne sait. Mais, en tout cas, Pacte insurrectionnel des prophètes contre les chefs qui conférait aux premiers, par un étrange retournement des choses, infiniment plus de pouvoir que n’en détenaient les seconds. Alors peut-être faut-il rectifier l’idée de la parole comme opposée de la violence. Si le chef sauvage est commis à un devoir de parole innocente, la société primitive

Voilà, ce travail a essayé d'approcher la question du bas, énoncée par Pierre Clastres, à savoir : qu'est ce qui pourrait bien expliquer la question de l'obéissance ? Le chaos engendré par la domestication des plantes et des animaux a-t-il entrainer la domestication des hommes eux-mêmes ? Comme une nouvelle façon d'être au monde ? A-t-il précipité les hommes vers une recherche du sens auquel les prêtres ont apporté des réponses ? Car, encore une fois, il y a là un mystère obscur et profond qui ne s'explique pas par la force : il y a ici, nécessairement, le consentement. La servitude est toujours volontaire dit La Boétie, et si elle est volontaire, s'il y a bien un consentement ; alors ce consentement d'où sort-il ? Un consentement que l'on peut difficilement envisager comme un consentement donné après une longue réflexion sur le pour et le contre de la chose. Non, ce consentement, peut-être qu'il est à envisager comme un consentement inconscient face à la peur ou à la désorientation induites par les conditions de vie assez précaires engendrées par la vie dans la *domus* (?). Comme une recherche de sens et de réassurance (?) Peut-être que les hommes acceptent de payer le tribut dans l'espoir de voir leur vie s'améliorer, le monde se stabiliser ? D'ailleurs, c'est bien la première fonction du roi sacré que de procurer à ses sujets abondance et prospérité (pourquoi ? parce qu'abondance et prospérité n'existe pas ou plus et qu'il devient urgent de les restaurer ?). Si l'on poursuit dans la même idée, ce que nous énonçons comme consentement ne relèverait-il pas alors de l'injonction fondamentale de vivre, ne pourrait-il pas plutôt s'énoncer comme un impératif de la nécessité dicté par la vie dans la *domus* ?



Le puits de la grotte de Lascaux • Crédits : © Norbert Aujoulat / Ministère de la Culture - Centre National de la Préhistoire.

La dimension religieuse n'est pas une invention des hommes du Néolithique. Et on peut en trouver de nombreux sites qui en portent témoignage.

peut aussi, en des conditions certainement déterminées, se porter à l'écoute d'une autre parole, en oubliant que cette parole est dite comme un commandement ... » (*ibidem*. p. 185).



Dessins de mains dans la grotte dite "Cueva de las manos" à Rio-Pinturas - province de Santa-Cruz en Patagonie (Argentine) • Crédits : © Marcel Otte



Le site de Göbekli Tepe, en Turquie, est le plus ancien lieu de culte jamais découvert. Il a été construit il y a environ 11 500 ans.



Statuette en calcaire supposée d'un roi prêtre. On dénote son couvre-chef, son collier de barbe sans moustache, et dans d'autres représentations sa jupe en maille (-3300, Louvre)



Cairn de Gavrinis (Bretagne).

À l'époque de sa construction (entre 4250 et 4000 ans avant J.-C), l'île était encore rattachée au continent. La masse de pierres est soutenue en interne par un certain nombre de "murs" créant plusieurs "couloirs". Le cairn qui recouvre un grand dolmen, est presque circulaire (60 × 54 m), et a une hauteur de 8 m. Il est constitué de parements montés avec soin et qui contrastent avec l'intérieur du cairn formé d'un amoncellement de pierres de dimension variée. Il représente un volume de 5 000 m³. Les archéologues ont estimé que sa construction a nécessité « environ 100 000 journées de travail (soit à peu près trois ans pour une centaine de personnes) » Le couloir

a une longueur de 11,80 m. Sa largeur de 0,8 m et sa hauteur avoisinant 1,5 m, restent à peu près constantes de bout en bout ; Le couloir se termine par une chambre funéraire simple, presque carrée, de 2,60 de longueur, 2,50 m de largeur et 1,80 m de hauteur. (Wikipédia).

Les constructions mégalithiques funéraires témoignent d'une société inégalitaire où quelques-uns peuvent mobiliser la force de travail d'un grand nombre d'individus à leur seul profit. (le cairn de Gavrinis, aussi monumental soit-il, ne comprend qu'une chambre funéraire)

L'HUMAIN DEVENU « OUTIL »

Par Raphaël JOBIC

La masse des données que manie James C. Scott dans *Homo Domesticus*¹⁸⁵ est stupéfiante. Dans ce livre l'auteur entend bien casser nos préjugés sur la formation des États. Il attaque directement le récit civilisationnel classique où la sédentarité et le développement urbain auraient apporté bien-être et progrès aux peuples « sauvages » aux conditions déplorables. Avec de nombreux arguments à l'appui, il nous démontre l'inverse. La sédentarité étatique aurait-elle apporté une source viable de nutriments ? Faux, le mode de vie des chasseurs-cueilleurs en « niche » écologique, mis en place dès la maîtrise du feu avec un remodellement de l'environnement, apporte bien plus de nutriments et de façon beaucoup plus sûre grâce à la multiplication des origines d'approvisionnements : viande, poissons, fruits, céréales plus ou moins domestiqués composent un régime riche et de sources variées. Le régime urbain des premiers États était un régime céréalier peu diversifié et causant souvent des problèmes de santé. Les mauvaises années de récoltes, l'érosion des sols, les crues, et la difficulté à les conserver les soumettent à de nombreux aléas. Peut-être le confort et la sécurité a-t-il attiré les populations dans les premiers États ? Non, nous explique l'auteur : au contraire, la vie de chasseurs-cueilleurs, reprenant les arguments de Marshall Sahlins¹⁸⁶, demande beaucoup moins de travail que la vie moderne. Les premières formations urbaines étatiques ont justement dû demander une quantité de main d'œuvre considérable, travaillant d'arrache-pied dans les champs pour arriver à des rendements suffisants pour maintenir l'État à « bout de bras ». Loin d'être des entités solides, l'auteur montre comment les États s'écroulent comme un château de cartes pendant les premiers âges sous le coup d'épidémies terribles mais aussi comment leurs prédatations étaient source d'insécurité plus que de sécurité. Comment en est-on arrivé à une victoire de l'État sur la quasi-totalité du globe alors qu'il n'était ni une nécessité, ni une amélioration des conditions de vies de nos ancêtres ?

James C. Scott donne déjà une partie de la réponse avec un titre comme *Homo Domesticus*, l'humain domestiqué par lui-même¹⁸⁷. James C. Scott, anthropologue de formation, a diversifié ses approches en s'appuyant sur de nombreux autres auteurs dont certains spécialisés en archéologie ou en histoire ancienne. Il est aussi un des représentants de l'anthropologie anarchiste avec Marshall Sahlins et David Graeber. Il enseigne à l'université de Yale aux États-Unis et il prodigue ses savoirs en anthropologie et science-politique. L'auteur tente un récit¹⁸⁸ alternatif à celui que nous ont laissé les États sur la base des connaissances actuelles. James C. Scott déploie tout son talent interprétatif pour nous proposer une autre histoire, et donc un autre possible. Dans ce commentaire de texte analytique, nous allons nous concentrer sur la partie V du livre : « Contrôle des populations, servitude et guerre »¹⁸⁹. Dans

¹⁸⁵ James C. Scott, *Homo Domesticus, une histoire profonde des premiers États*, trad. fr. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2019, Paris.

¹⁸⁶ Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, traduit de l'anglais par Tina Jolas, Editions Gallimard, 1976, Paris.

¹⁸⁷ On attache classiquement depuis Isidore Geoffroy Saint-Hilaire à la domestication un processus en trois phases : La naturalisation reporte la capacité adaptative et reproductive d'une espèce hors de son milieu d'origine. On domestique une population, pas un spécimen. Il y a d'abord une phase de mise en captivité, une phase d'état d'appropriation, et une dernière phase de modification biologique et morphologique irréversible de l'espèce à travers une suite d'individus issus des uns et des autres.

¹⁸⁸ En accord avec l'esprit de l'ouvrage, citant souvent les penseurs des systèmes-monde, reprenons Immanuel Wallerstein sur le récit : « En réalité, l'analyse des systèmes-monde est bien un grand récit. Pour ses partisans, toute forme d'activité liée au savoir implique nécessairement de grands récits. Mais certains d'entre eux sont plus fidèles à la réalité que d'autres. » (Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde*, trad. fr. Camille Horsey, Paris, La Découverte, 2009, Paris, p. 40.

¹⁸⁹ James C. Scott, *Homo Domesticus, op. cit.*, pp. 183-213.

cette partie, James C. Scott aborde l'esclavage dans les premiers États et cherche à montrer comment cette main d'œuvre esclavagisée fut indispensable à l'édification des cités et l'exploitation agricole. Plus encore, il montre que l'assimilation des esclavages est au cœur du processus de domestication des élites de ces États. Comment les premiers États fabriquaient l'« outil » humain ? Pour répondre à cette question nous allons dans un premier temps aborder l'esclavage comme un moyen indispensable à ces États d'exister, dans un second temps comment les esclaves étaient « gérés » et enfin la finalité de cette opération.

L'indispensable esclavage

Avant d'approfondir plus avant le sujet, il faut comprendre la conception de l'État chez l'auteur. En effet, il y a des degrés d'État et non une définition stricte. Le degré d'État, dans ce texte, se manifeste par un contrôle du centre urbain sur sa périphérie agricole¹⁹⁰ dont la principale manifestation est l'impôt. En effet, les premiers États ont eu besoin de récolter l'impôt à partir de source céréalière car les récoltes étaient concentrées dans le temps et dans l'espace. Cela a pour effet de faciliter le prélèvement des fonctionnaires de l'État.

Mais le problème pour l'État est qu'il fallait une main d'œuvre pour l'exploiter. En effet, les conditions de vies dans les « plantations » étaient difficiles. Tout l'enjeu était de faire s'installer des populations autour de ces exploitations agricoles durablement pour maximiser les gains. Les premiers États ont rapidement recours aux déplacements de populations pour les installer sur des cultures céréalières. L'État néo-assyrien a déplacé plus de 200 000 personnes sur un site. Souvent ces populations cherchaient à s'enfuir, soit vers des cités voisines soit pour (re)partir chez les « barbares » dans des zones hors du contrôle des États. James C. Scott montre que les effondrements étatiques pouvaient, au contraire de nos préjugés, être vécus de façon positive par ses populations qui voyaient parfois leurs conditions de vie s'améliorer suite à la chute du centre urbain. Il fallait trouver un moyen d'importer toujours plus de main d'œuvre, le poids démographique étant un enjeu si important, que les premières guerres ne visaient tant pas en priorité la conquête ou le pillage des greniers de l'adversaire mais la réquisition d'animaux domestiques et l'asservissement d'humains en masse. Les esclaves, en particulier les femmes et les enfants, étaient la ressource la plus précieuse pour les élites.

Dans ce chapitre, il décrit tout un système de guerres esclavagistes, guerres de capture, mais aussi la façon dont les esclaves sont intégrés dans ces sociétés. Bien que l'État n'ait pas inventé l'esclavage, « sans esclavage, pas d'État », soutient l'auteur. Ce besoin de main d'œuvre constant faisait que les premiers États étaient puissants essentiellement par leur poids démographique. Il fallait sans cesse augmenter la population et la garder sur place. Souvent, les premiers États sont apparus dans des lieux difficiles à fuir, par exemple l'État de l'Égypte antique construit autour du Nil était entouré de désert. La Chine de la dynastie Qin et Han fit ériger des murs autant pour se protéger des invasions « barbares » que pour empêcher leurs populations de fuir. Mais ces formes de coercition ne suffisaient guère, pour qu'ils ne fussent pas, il fallait qu'ils ne soient plus des « sauvages », c'est-à-dire des êtres capables de vivre en dehors de la « civilisation ». Il ne fallait plus qu'ils puissent redevenir des chasseurs-cueilleurs capables de subsister en dehors des murs d'une cité ou d'une exploitation agricole.

D'ailleurs, souligne James C. Scott, ces premières exploitations agricoles devaient être collectives, il fallait priver les cultivateurs de leur indépendance. Il fallait qu'ils deviennent dépendants de la collectivité agricole céréalière. Toute fuite était sévèrement punie. L'arrivée de nouveaux esclaves devaient être le plus constant possible, afin de remplacer les pertes à cause du taux élevé de mortalité dans ces exploitations, d'où un besoin de faire la guerre pour

¹⁹⁰ Conception reprise directement à Fernand Braudel.

ramener des prisonniers pour ces travaux forcés. Bien entendu, cette forme d'exploitation cohabite avec des conquêtes territoriales de sociétés sédentaires préexistantes, comme les hilotes de Sparte, qui bien que non déplacés, ne sont pas moins une main d'œuvre forcée de travailler pour une cité État. L'excédent devait être à tout prix atteint pour remplir les greniers et acquérir une puissance militaire et commerciale.

L'autre intérêt de distribuer des populations étrangères autour du centre urbain, était de les rendre invisibles aux yeux de la population du centre. La situation dans les exploitations pénibles des mines d'argent et de cuivre étaient ignorées de la plupart des citoyens comme à Athènes. Les révoltes dans les périphéries étaient beaucoup moins graves que si elles éclataient dans le centre urbain où elles risquaient de déstabiliser tout l'appareil coercitif. Scott avance que dans l'ancienne Mésopotamie comme Uruk (période de 3500-3100 avant notre ère), la recherche d'esclaves ne pouvait être qu'un des moteurs de son expansion – d'autres spécialistes de la période en doutent. Selon lui, en effet, les populations capturées étant plus proches, et cette proximité culturelle devait faciliter l'assimilation et masquer les différenciations au contraire plus marquées pour la main d'œuvre esclave capturée en des lieux beaucoup plus éloignés, comme ce sera le cas dans la Rome antique. La façon dont elles étaient enregistrées sous différents noms ou appellations pouvait brouiller également l'identification de ces esclaves. La petite taille des cités et de leurs territoires pouvaient également rendre la stratification sociale moins marquée, et rendre le phénomène est moins visible qu'à nos yeux de contemporains, auxquels manquent du reste des archives concluantes sur cette période.

James C. Scott avance cependant un exemple de poids à l'appui : la maison des prisonniers. À Uruk, un atelier textile a été supervisé par l'État, par l'intermédiaire de ses scribes. D'après les documents qui nous sont parvenus, l'atelier faisait travailler jusqu'à 9000 femmes. La ville devait compter entre 40 000 à 45 000 habitants, autant dire que la population d'esclaves femmes étaient très significative¹⁹¹. La majorité de la main d'œuvre avaient été capturée lors de raids. Cette « industrie » textile était un atout de poids dans le commerce, elle permettait à la ville de se procurer de nombreux biens en échanges, notamment la matière première comme le cuivre et l'étain pour fabriquer des armes ou encore pour fabriquer des biens de consommations comme des pierres précieuses pour les classes dirigeantes. Le gros du commerce se passait par bateaux, d'où l'importance pour ces cités-État d'être à proximité de la mer. Sur de longue distance, le transport sur terre était beaucoup moins rentable.

Nous avons connaissance d'une organisation très détaillée d'une « maison de prisonniers » dans la cité sumérienne vers l'an 1800. Ces humains avaient quasiment le même statut que des animaux domestiques et étaient répertoriés comme tels dans les archives des scribes. Ils étaient comme domestiqués. Ils devaient être serviles. Les esclaves amenés dans une maison de prisonniers étaient répartis en groupes de travail en fonction de leurs compétences. Selon la demande de l'appareil étatique, ils étaient répartis dans diverses tâches dont certaines demandaient un certain niveau de qualification comme potiers ou brasseurs. La taille des équipes était réduite et les membres changés régulièrement pour éviter les risques d'évasions. Les mauvais traitements étaient probablement la norme. Les représentations d'esclaves frappés à coup de bâton figurent sur des tablettes. Beaucoup mourraient dans ces conditions et devaient être remplacés par de nouveaux prisonniers de guerres. Il montre par la suite qu'un système similaire s'installe en Égypte et en Chine.

¹⁹¹ L'auteur précise qu'il est fort probable que nous n'ayons pas connaissances d'autres masses d'esclaves dans la ville.

Les « ressources humaines »

Cet apport de nouvelles « ressources » ne se résumait pas qu'à des tâches d'exploitation agricole mais aussi à des métiers nombreux et variés demandant parfois une haute spécialisation. Lors des incursions militaires, les individus comme les charpentiers de marines, tisserands, forgerons, armuriers ou encore des artistes étaient très recherchés. Ces compétences obtenues chez des peuples étrangers permettaient d'améliorer la technique locale, d'augmenter la productivité voire d'ouvrir de nouvelles branches de métiers. Une fois capturés, ils étaient dispersés pour éviter que leurs affinités culturelles puissent favoriser une fuite ou une révolte. Les différences de coutumes avec les autochtones mais aussi avec d'éventuels esclaves étrangers favorisaient la docilité, la révolte étant devenue très difficile à fomenter. Il cite l'exemple des janissaires, enfants nés dans des familles chrétiennes capturées lors de razzia ou prélevés comme impôt lors du « ramassage » au sein des peuples chrétiens. Convertis de force et coupés de leur milieu d'origine, ils faisaient d'excellents serviteurs que les ottomans spécialisaient dans la guerre. Cela avait ses limites, et de nombreux exemples montrent qu'il était tout de même possible de se révolter, notamment quand la concentration d'esclaves devenait trop grande.

Si les femmes étaient un « butin » particulièrement prisé, l'auteur pense que c'était aussi pour leur fonction reproductrice autant que pour leur force de travail¹⁹². Attribuée à une famille, elle devenait épouse, concubine et/ou servante. Comme l'enjeu démographique était central, le fait de procréer était important. C'est d'ailleurs l'un des rares « avantages » des sédentaires sur les nomades, ils se reproduisent beaucoup plus vite malgré des conditions de vie très dures. Ainsi, la famille patriarcale se met en place. La *domus*, la maisonnée sédentaire, et le *dominus*, le dominant, le patriarche se mettent en place. La captivité et la domestication, comme chez les animaux, impliquent un contrôle sur la reproduction des « bêtes ». Comme l'écrit l'auteur : « un troupeau de moutons domestiques comporte beaucoup plus de brebis et peu de béliers, cette proportion maximisant son potentiel reproducteur. » La progéniture née de ses « unions » pouvait facilement être assimilée à l'environnement culturel local. Tout comme les enfants capturés lors des raids après avoir été adoptés par une famille ou placés auprès d'une institution. Le parallèle est frappant avec une certaine actualité de James C. Scott, le livre étant édité en 2017 aux États-Unis, soit trois ans après le génocide des Yézidis dans la région du Sinjar en Irak. Le processus correspond sur de nombreux points : les femmes yézidies ont été razzées, envoyées au marché aux esclaves, achetées comme servantes et esclaves sexuelles. Elles ont été utilisées rapidement comme main d'œuvre dans la maisonnée des djihadistes pour les tâches ménagères, déchargeant une partie du travail des femmes mariées au djihadistes. De plus, elles devaient répondre aux demandes sexuelles de leur maître et procréer les enfants appartenant au père. Les enfants nés pendant la captivité de ces femmes ont été endoctrinés. La politique nataliste du califat poussait les djihadistes à avoir des rapports sexuels avec les esclaves sexuelles pour s'assurer d'un poids démographique comme d'une stratégie pensée et réfléchi par la direction du groupe. Les enfants capturés ont servi pour beaucoup dans les « lionceaux du califat » et envoyés sur le front. Lorsqu'elles ont été libérées, la plupart des femmes yézidis ont abandonné leurs enfants nés dans la captivité, leur communauté d'origine refusant ces enfants nés d'une « union » hors du système endogame de leur religion basée sur un système de caste.

Ce renouvellement démographique de l'État permettait une intégration graduelle des esclaves dans la société. Les apports réguliers en nouvelle « ressource humaine » permettaient de régénérer le « stock » ainsi, en quelques générations, la distinction entre libres et assujettis

¹⁹² Silvia Federici a aussi décrit un phénomène similaire de transformation des femmes en reproductrices pour augmenter la force de travail notamment à travers la chasse aux sorcières dans son livre *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*. Entremonde/Senonevero, Genève-Paris/Marseille, 2014.

disparaissait. Mais disparaissait avec elle tout le savoir nomade ou de chasseurs-cueilleurs qui permettait à ces derniers de vivre en dehors de l'État. Ils étaient assimilés, une sélection des plus dociles était effectuée, tout comportement contre l'autorité étant sévèrement sanctionné. L'élite s'arrogeait bien entendu les meilleurs esclaves, pour organiser leurs fêtes ostentatoires où un indispensable personnel devait être présent pour agrémenter la fête avec ses musiciens, danseurs, cuisiniers, courtisanes. Cet ensemble permettait aux familles régnautes d'asseoir leurs prestiges et leurs influences.

Les mâles non-qualifiés capturés étaient envoyés souvent loin du tissu urbain, sur des bateaux, dans des mines et des métiers très pénibles. Ils étaient ainsi beaucoup moins menaçants pour l'ordre public ainsi répartis. Éloignés de la *Domus*, le mâle esclave peu qualifié était rejeté dans les pires conditions d'existence. L'auteur compare cette gestion de la main d'œuvre à une sorte de goulag antique. Les travaux les plus pénibles étant réservés aux esclaves, cette organisation prévenait la révolte des habitants libres, travaillant à des tâches moins pénibles.

Comme nous l'avons vu, cette main d'œuvre mourrait en nombre suite aux mauvais traitements et aux conditions de vie. La renouveler entraînent les États non pas dans des guerres territoriales mais dans de rapines, suivant l'expression du sociologue Max Weber. En effet, les États antiques mettaient beaucoup plus en avant le bétail capturé et les êtres humains, comme dans le cas de l'Égypte ancienne. L'auteur montre par exemple le cas d'une bataille en l'an 1274 avant notre ère. Dans le cadre de ce type de campagnes les villes et les villages étaient systématiquement détruits pour empêcher tout retour de population sur ces terres. Cette politique concerne aussi bien les populations survivantes que les captifs pour qu'ils n'aient nulle part où aller en cas de fuite. La guerre devenait un moyen efficace de s'enrichir au sein de la société conquérante, aussi bien pour le soldat que le général de l'armée. La Rome antique a été entraînée dans une série de guerres par l'appât du gain aussi bien pour la plèbe que pour les aristocrates. La surexploitation de la plèbe par les aristocrates aurait fragilisé la société romaine, les esclaves ont joué un rôle important de stabilisateur du régime en évitant les travaux les plus pénibles aux citoyens romains.

L' « outil »

L'État a porté l'esclavage à des niveaux jamais atteint auparavant. Les États étaient dépendants de cette masse d'esclaves pour leur démographie, leur économie, leur stabilité interne¹⁹³. Elle lui est associée à une machine militaire de plus en plus importante, que les « barbares » vont contrer avec une certaine efficacité, les États donnant d'importants tributs aux nomades pour avoir la paix.

James C. Scott reprend l'idée d'Aristote que l'esclave est un « outil » comparable à un animal domestique pour ces esclavagistes. Au même titre qu'une vache donnant son lait, l'esclave donne ses mains. Un « outil » qui se fabrique par un conditionnement et un environnement particulier, qu'on élève. Un projet étatique profond de transformation de ses humains en animaux domestiques. Le projet n'a pas pu « être complètement achevé », selon l'auteur, mais c'est bien vers quoi nous mène l'État. Il reprend une citation de Tocqueville terrifiante, où l'homme européen se voit en maître des autres « races » du monde qu'il tue quand il ne peut les soumettre. Cette question est par conséquent toujours d'actualité. La *Domus* patriarcale est au centre de cette transformation de l'espèce. La domestication des femmes est comme nous l'avons vu, un instrument essentiel de la reproduction des États pour leur survie à travers leur poids démographique. Difficile de ne pas penser à l'élevage des Renards argentés plus tôt abordé dans le livre. Ces Renards qui au bout de quelques générations devenaient de

¹⁹³ Les révoltes d'esclaves dans la périphérie étant préférable à une révolte des sujets libres dans le centre. Mais comme nous l'avons vu, ces États sont très instables pour la plupart.

plus en plus dociles, dont la morphologie a évolué au fil des sélections. En éliminant du processus de reproduction les Renards argentés les plus agressifs et les moins coopératifs, les expérimentateurs avaient créé des animaux de compagnies des plus agréables pour leurs maîtres. Bien que l'auteur pense que le projet d'Aristote de créer cet « outil » serait irréalisable, nous ne pouvons espérer qu'il ait raison.

Ce passage compte sans doute parmi les plus inquiétants du livre de James C. Scott, qui par ailleurs tend à montrer plutôt la fragilité de l'État. Il n'empêche que l'anthropologue anarchiste nous pose de vraies questions actuelles. La violence étatique et civilisationnelle pouvant s'exprimer de nouveau sous cette forme, le génocide des Yézidis nous en montre un exemple. L'esclave humain devenu outil de ses maîtres, un devenir domestiqué dystopique qui pourrait être souhaité par une élite avare de pouvoir. Dans la lignée d'un Rousseau hostile à la civilisation, Scott nous avertit de ces dangers.

3) Déconstruction du paradigme de la domestication généralisée : Ph. Descola

(G. Sibertin-Blanc, séances du 25 mars, 1^{er} et 8 avril 2021)

Deux aspects du maître ouvrage de Philippe Descola paru en 2005 *Par-delà nature et culture* retiendront en particulier notre attention pour poursuivre nos investigations dans le spectre sémantico-conceptuel du domestique (domestique, domesticité, domestication, domination). Symptomatiquement, ces deux aspects ne se trouvent pas au cœur du dispositif théorique forgé par Descola et auquel il doit en grande part l'intérêt de nos contemporains, c'est-à-dire l'engendrement des quatre « ontologies » ou quatre « modes d'identification » ontologiques, dégagés par la variation combinatoire d'une matrice théorique abstraite combinant un double contraste entre physicalité et intentionnalité et continuité et discontinuité, dont il a déjà été question précédemment. Les deux aspects qui nous intéresseront se trouvent respectivement en amont et en aval de cette exposition centrale qui occupe les parties 3 et 4 de l'ouvrage : (1) en amont, son terrain est préparé par un exercice de relativisation critique ; (2) en aval, il est redifférencié par de nouvelles questions provoquant une seconde combinatoire conceptuelle, permettant d'inventorier, non plus des « modes de d'identification » des existants, mais des « modes de relations » entre existants ainsi préalablement identifiés.

1) Descola consacre l'un des premiers chapitres de son livre à un exercice de relativisation du contraste domestique/sauvage (chap. 2). Il procède alors par une mise en variation des différentes manières d'appréhender l'espace et les existants qui s'y rencontrent, de l'investir pratiquement et perceptivement, d'y opérer des différenciations de domaines ou des régions, et de marquer à des degrés divers ces différenciations par des signes plus ou moins ostensibles ou discrets et par le langage. Il faut souligner que ce chapitre a une fonction avant toute propédeutique, et sa leçon est principalement négative : le contraste domestique/sauvage *n'est pas* universellement structurant dans les manières dont les communautés humaines se rapportent à leur environnement et se situent en lui, il n'a pas même de pertinence générale pour pouvoir les décrire. Leçon principalement négative, mais pas uniquement toutefois. Car chemin faisant Descola dispose de loin en loin des éléments, sans chercher encore à les organiser, pour une archéologie de ce contraste catégoriel domestique/sauvage. On remarquera de ce point de vue que la courbe de variation, qui n'est pas chronologique, n'en est pas moins orientée : elle part de configurations socioenvironnementales à l'évidence les plus étrangères à un tel contraste sauvage/domestique (peuples chasseurs-cueilleurs nomades, mais aussi pastoralisme itinérant), pour se rapprocher progressivement de configurations qui font pression de manière croissante vers une telle structuration bipolaire de l'espace, imposant une catégorisation univoquement différenciée des êtres, des comportements et des événements sous la forme d'une disjonction exclusive. Une section sur la *domus* romaine pourrait sembler marquer ici un franchissement de seuil ; lui font suite cependant deux sections supplémentaires qui empêche d'absolutiser ce seuil, de lui donner la signification d'une origine univoque ou d'un tournant « épochal » à lui seul décisif. Force est de reconnaître, pourtant, que l'arrimage de cette analyse de relativisation du contraste domestique/sauvage avec la formalisation de ce que Descola appellera dans les chapitres suivants « l'ontologie naturaliste » (dégagé par contraste avec trois autres modes d'identification dits animiste, totémique, et analogique), n'est pas exactement simple. Faut-il entendre que l'opposition domestique/sauvage préparerait un « dualisme » nature/culture quant à lui propre à la pensée occidentale « moderne », dualisme dont cette opposition constituerait l'une des matrices sur la longue durée ? Faut-il entendre plutôt (mais ce n'est peut-être pas compatible avec l'hypothèse précédente) que c'est l'avènement d'un dualisme intransigent dissociant les modes d'être de la nature et de la culture tels deux sphères ontologiquement

distinctes, qui a reconfiguré en retour un contraste domestique/sauvage qui préexistait, dans d'autres cultures et d'autres époques sans jusqu'alors fonder pour autant un dualisme ontologique entre deux modes d'être incommunicants ? Quoi qu'il en soit, il ne paraît pas si aisé de superposer, de façon biunivoque, les deux contrastes domestique/sauvage et culture/nature¹⁹⁴ – mais c'est peut-être justement le point capital de cette analyse préliminaire, du moins pour nous son principal intérêt heuristique –, quand bien même certains passages du chapitre 2 inclinent à en faire deux manières de nommer le même « dualisme », par exemple en épinglant un « dualisme tranché entre domestique et sauvage ». On pourrait considérer aussi bien que les « naturalistes modernes », si familiarisés qu'ils soient avec ce dualisme, sont assez familiarisés aussi avec l'idée qu'entre domestique et sauvage le rapport est dialectique bien plus que dualiste, que chaque terme trouve sa « vérité » dans l'autre dont il est la négation ou la transformation, enfin que leur frontière est toujours inquiète, que leur disjonction exclusive dessine des zones de voisinage puissamment investies intellectuellement et pratiquement, qu'entre sauvage et domestique les communications font la consistance réelle autant que l'épaisseur imaginaire de ces deux pôles pas si « tranchés » ni « dualisables »). Il n'est bien sûr exclu de pouvoir renverser le problème, et considérer que l'ontologie naturaliste que décrit Descola se singularise moins par son dualisme intransigeant que par l'inquiétude qui oblige les « Modernes » « naturalistes » à tricher en permanence avec lui, dans leurs sciences comme dans leur vie symbolique, dans leurs cosmovisions comme dans leur vie rituelle ou politique. (On dirait alors à la façon de Latour : « nous n'avons jamais été modernes »¹⁹⁵).

2) Le second aspect de la construction descolienne qui devra retenir notre attention se trouve, non pas dans les modes « ontologiques » d'identification, mais dans l'analyse qui les complète dans la cinquième et dernière partie du livre de 2005, consacré aux « formes de l'attachement » ou aux « schèmes » ou « modes de relation » (Descola, 2005, pp. 528-529 et suiv.) Les modes de relation spécifient les modalités relationnelles entre les existants tels qu'ils se trouvent diversement identifiés sur tel ou tel « archipel ontologique ». Les modes de relation *présupposent* donc les modes d'identification ; entre les régimes d'identification ontologique et les régimes de relations sociales ou « sociocosmologiques », le rapport n'est pas de déduction ou de dérivation linéaire, mais, sur le plan théorique, de « préséance logique », et sur le plan de l'analyse concrète, de compatibilité variable de certains modes de relation pour telle ou telle ontologie – nous en verrons les raisons et certaines conséquences. En toute rigueur nous ne pouvons que très relativement faire abstraction de la théorie des modes d'identification ; reste que c'est au moment d'aborder les schèmes de relation que la question de la domestication repasse au premier plan : je me contenterai de cette observation pour organiser sélectivement notre lecture. Au demeurant l'inventaire que propose Descola de ces schèmes de relation qui structurent diversement les types de rapports que les humains entretiennent avec autrui, humains ou non-humains, soulève des difficultés qui lui sont propres. Descola en dénombre six : *l'échange, la prédation, le don, la production, la protection, la transmission*. Nous verrons que ces 6 catégories ne satisfont pas les mêmes exigences de déductibilité et de variation combinatoire que les 4 ontologies. Elles ne sont toutefois pas simplement juxtaposées les unes aux autres sans ordre ; elles se laissent classer selon des critères de contraste et d'appariement, dont les deux principaux sont le caractère équistatutaire ou inéquistatutaire des termes reliés, et

¹⁹⁴ C'est peut-être une source du quiproquo dans un débat dont je reparlerai à la fin de cette partie, entre l'anthropologue Charles Stépanoff et le philosophe Baptiste Morizot, dont la divergence pourrait être indexée sur une équivoque interne à l'exposition de *Par-delà nature et culture*. Voir infra.

¹⁹⁵ Sur la prise de position de Descola par rapport à l'idée latourienne, voir *Par-delà nature et culture, op. cit.*, pp. 129-130 (« On pourrait aussi m'objecter que le grand partage est une illusion puisque les Modernes ne se sont jamais conformés dans la pratique à la distinction radicale qui fonde leur représentation du monde. C'est l'hypothèse originale qu'a proposée Latour... »).

le caractère réversible ou irréversible de la relation elle-même¹⁹⁶. Parmi ces six catégories relationnelles, Descola met un soin particulier à en justifier certaines, en particulier quand elles sédimentent des élaborations théoriques préexistantes en anthropologie, comme la notion de don, et d'échange. Ce n'est pas le cas d'autres, comme la catégorie de *production*, aussi centrale que litigieuse dans d'autres domaines épistémiques de la « modernité », à commencer bien sûr par l'économie politique (puis sa « critique » marxienne). Le risque d'équivoque est maximal, et Descola pour en part en joue ; reste que l'exercice pour extraire, par exemple, la catégorie de production de tel texte de Marx ou de telle description aristotélicienne de la *poiésis* de l'artisan, pour en faire un « mode de relation » organisant les relations entre humains et entre humains et non-humain, n'est pas tâche facile. Ce qui attire l'attention sur une autre spécificité de l'analyse des modes de relation, touchant moins à leur consistance logique et leur mode d'exposition qu'à leur source. Alors que Descola invoque Lévi-Strauss, Viveiros de Castro ou Tim Ingold comme interlocuteurs privilégiés dans le dégagement progressif de sa combinatoire des ontologies, c'est un autre anthropologue encore qu'il met en avant lorsqu'on approche de la question des modes de relation, en reconnaissant comme un premier envoi décisif l'article de 1962 de l'ethnobotaniste André-Georges Haudricourt intitulé « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui ». A ce texte aussi suggestif qu'elliptique, les débats des dernières années au carrefour de l'anthropologie environnemental, de l'anthropologie sociale, de l'écologie et de la philosophie politiques ont redonné une grande actualité. Ce sera l'occasion pour nous d'y revenir, en considérant la façon dont sa propre problématisation des modes de « traitement d'autrui » à la fois prolonge, déplace, corrige ou complexifie les propositions pionnières de Haudricourt concernant les styles relationnels circulant entre rapports interhumains et rapports humains/non-humains. En un sens, je serai tenté de donner à Haudricourt, dans la mise en place de l'idée descolienne de modes de relation, un rôle analogue à celui que Descola a reconnu, dans la mise en place de sa combinatoire des modes d'identification, à l'interprétation lévi-straussienne du totémisme classificatoire. Mais aussi bien l'un est la rectification de l'autre.

Reste une dernière observation préalable à faire. Si la question de la domestication revient constamment dans l'ouvrage de Descola, c'est très inégalement selon les archipels ontologiques considérés, mais c'est aussi très inégalement selon les modes de relation qu'ils accueillent plus ou moins favorablement. J'ai évoqué elliptiquement la catégorie de production, dont Descola évoque en passant la prédominance dans l'ontologie naturaliste des modernes. Il a souvent soutenu par ailleurs, en se réclamant d'une remarque de Merleau-Ponty, que c'est l'adoption d'une ontologie naturaliste par l'Europe post-renaissante qui a débloqué l'émergence de la science physique galiléenne, et non pas, à l'inverse, une révolution scientifique qui a provoqué un bouleversement ontologique¹⁹⁷. J'ignore s'il s'est risqué à dire que c'est ce même tournant naturaliste qui a débloqué l'expansion d'un schème relationnel de production recodant un nombre croissant de rapport sociaux, comme Marx en prêtait l'effet au développement du mode de production capitaliste. Ce n'est pas impossible que Descola l'ait soutenu, du moins ce serait cohérent avec la place que son dispositif théorique confère aux quatre ontologies : celle de l'infrastructure. Quoi qu'il en soit, il est très important pour notre questionnement que *ce ne soit pas* en évoquant cette catégorie de production que la question de la domestication revient au premier plan. Ce qui la replace au cœur de son analyse, c'est l'abord du schéma de relation

¹⁹⁶ « Ces modes de relation qui viennent moduler chaque mode d'identification peuvent être répartis en deux groupes, le premier caractérisant des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent, le second des relations univoques fondées sur la connexité entre des termes non équivalents. L'échange, la prédation et le don relèvent du premier groupe ; la production, la protection et la transmission du second. » (PDNC, p. 530).

¹⁹⁷ « Ce ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l'idée de Nature. C'est le changement de l'idée de Nature qui a permis ces découvertes » (Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes et cours au Collège de France*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 25, cité in Descola, 2005, p. 106).

dit de *protection*. D'abord lorsque ce schéma est introduit pour lui-même du point de vue d'une clarification conceptuelle (chapitre 13), puis surtout lorsque Descola analyse sur une série de cas concrets le problème de l'apparition (ou plutôt de la généralisation) d'un rapport de protection à des existants qui étaient jusqu'alors intégrés intellectuellement, affectivement et pratiquement dans d'autres schèmes relationnels (chapitre 15). Mais l'éthos « protecteur » a lui-même des affinités très variables avec chacune des quatre ontologies descoliennes, et *l'ontologie analogique* paraît particulièrement propice à lui donner son maximum d'extension. Nous devons comprendre alors pourquoi ce schéma peut devenir particulièrement prédominant, selon Descola, dans ce type de contexte ontologique, bien plus que dans le « naturalisme » des Modernes. Ce n'est pas en cette dernière, comme inclineraient à le conclure nos lectures précédentes de Ghassan Hage ou de James C. Scott, que se trouverait le terrain d'épanouissement d'une « domestication généralisée », mais bien plutôt dans l'analogisme. Les paradoxes alors se multiplient. En termes de géographies civilisationnelles, Descola voit l'analogisme régner sur le continent africain, sur l'Amérique andine, sur l'Empire du Milieu chinois, mais aussi sur l'Europe pré-moderne, médiévale et renaissante. Inversement si une ontologie naturaliste s'impose dans la modernité européenne (c'est une thèse massive de Descola, qui fait même *dépendre* la « rupture épistémologique » de la science moderne, disons « galiléenne », d'un tournant « ontologique » de l'analogisme vers le naturalisme), c'est en lui associant la tendance à schématiser les relations les plus déterminantes pour la vie collective sous le mode relationnel de la *production*. Dans quels rapports, de combinaison, de subordination, de contradiction, entrent les relations pensées comme production et de comme protection ? (Nous verrons que certaines penseuses féministes rencontrent par un autre biais cette question.) Et qu'est-ce qui en résulte pour notre concept de domestication, du point de vue de ses différentes sémantisations possibles, mais aussi du point de vue de son seuil épistémologique réel, celui qui fait entrer la domestication, au XIX^e siècle, dans le domaine des sciences positives, objectivant à leur tour les pratiques domesticatoires, non pas comme la continuation de la nature par d'autres moyens, mais la « discontinuation » de la nature (« l'acculturation » des non-humains végétaux et animaux) par les mêmes moyens que la nature (la pression sélective sur la reproduction) ? Est-ce à partir de cette combinaison inégale de production et de protection qu'il faut réenvisager un paradigme de domestication généralisée ? Que devient alors l'ontologie analogique au sein de cet impénitent « naturalisme » de *l'homo modernis* ? Comment comprendre en particulier – lançons simplement la remarque, nous verrons bien si elle ricoche quelque part – les différentes occurrences que Descola s'autorise à « l'Etat », non pas lorsqu'il traite de l'ontologie naturaliste, mais lorsqu'il parle du mode d'identification analogique, et du mode de relation de protection ? Enfin que deviennent les autres modes de relation analysés par Descola, au sein de l'ontologie naturaliste des Modernes, mais sous le point de vue de la domestication ?

a/ Provincialiser le partage domestique/sauvage : leçon de relativisme

Dans le chapitre 2 de son livre, « Le sauvage et le domestique », Descola s'attache à démonter le postulat d'universalité d'un contraste qui sous-tendrait ou qui préparerait le contraste catégorielle nature/culture. C'est un exercice de relativisme, dont la fonction propédeutique est d'abord négative et critique : il s'agit bien en premier lieu de désintoxication un mode de pensée enclin à chercher partout et toujours une seule et même dichotomie qui disjoindrait, d'un côté une nature sauvage, exempte de toute trace d'anthropisation, de l'autre un espace domestique (ou domestiquant) capitalisant toutes les marques d'une humanisation de la nature et d'une acculturation de l'humanité elle-même. Pour ce faire Descola ne confronte pas le contraste sauvage/domestique à des configurations écologoculturelles indifférenciées,

mais à d'autres contrastes que ces dernières privilégient de façon plus saillantes, que ce soit dans les catégorisations du langage ou dans les modes de perception de l'espace, dans les manières d'y introduire des différenciations et des écarts auxquelles s'articulent des formes d'occupation et d'usage de l'espace elles-mêmes subtilement nuancées ou fortement contrastées, dans les manières dont la vie économique, la vie rituelle et l'imaginaire les peuplent d'habitants divers, dans les valeurs morales ou religieuses qui leur sont attachées.

1) Un premier contraste abordé oppose espace sédentaire et espace nomade, et subsidiairement espace sédentaire pérenne et espace sédentaire greffé sur des modes de vie mobile, nomade, d'itinérance ou de transhumance.

2) Un second oppose « le jardin et la forêt », et s'attache à l'investissement de l'espace chez des peuples d'horticulteurs de la forêt amazonienne (et exemplairement les Achuars), ébauchant alors une comparaison avec les peuples d'horticulteurs des hautes-terres de Nouvelle-Guinée.

3) Un troisième, « le champ et la rizière », accentue la tendance ébauchée sur les hautes-terres de Nouvelle Guinée en nous faisant migrer vers une vaste géographie où se rencontrent « les plaines alluviales et les plateaux de limon d'Asie orientale et du sous-continent indien » (p. 92).

Comme on l'a souligné précédemment, cette courbe de variation paraît bien orientée, ce qui peut incliner à y lire, d'une configuration à une autre, une pression croissante vers une dichotomisation chaque fois plus tranchée entre espace humanisé-domestiqué et espace d'une nature sauvage vierge de toute empreinte anthropique. Les trois dernières sections du chapitre, en un sens le confirment, mais en complexifiant simultanément leur enchaînement, comme pour déjouer par avance toute représentation d'une genèse progressive d'une opposition tranchée entre culture et nature qui pourrait se contenter de suivre l'évolution linéaire du contraste sauvage/domestique :

4) Une section s'attarde sur un contraste propre à la civilisation romaine entre l'*ager* et la *sylva*, qui paraît bien indiquer un franchissement de seuil ;

5) La section suivante, remontant plus lointainement à la « révolution néolithique », contrarie cependant l'idée qu'un tel seuil se préparerait déjà en germe, pour ainsi dire, dans la conquête des techniques de domestication céréalière et de domestication pastorale. La question de la domestication passe ici pour la première fois au premier plan.

6) La dernière section s'intitule « Paysage romain, forêt hercynienne, nature romantique », et ce titre même, sous sa forme sérielle ambiguë, dit assez l'instabilité interprétative dans laquelle nous laisse, au terme de ce rapide mais ample périple liminaire, l'exercice auquel Descola nous a fait nous livrer. Car ce ne sont nullement des « stades » ou des « étapes » d'une évolution linéaire, ni exactement des strates cumulatives telle que les acquisitions de l'une se retrouveraient à l'identique dans la suivante. Semblent plutôt s'y indiquer des voies hétérogènes de formation d'un contraste domestique/sauvage pouvant à des titres différents (et donc finalement au moyen d'une *synthèse* historique de trajectoires hétérogènes) venir cimenter une coupure entre nature et culture que seule la modernité européenne (ou la deuxième modernité, au XIXe siècle) érigea complètement comme une dichotomie ontologique entre deux modes d'être radicalement incommunicants. Si cette impression n'est pas trop inexacte, alors ce chapitre proposerait en fait l'ébauche d'une théorie de la pluralité des voies généalogiques d'émergence de ce que Descola formalisera dans la suite de son livre, mais sur une toute nouvelle base, axiomatique et combinatoire plutôt que par variation expérimentale, sous le nom d'*ontologie naturaliste*. Notons cependant qu'entre les deux approches, l'approche de formalisation par contrastes typiques et variation combinatoire, et l'approche plus généalogique, un écart et une tension subsistent. La première approche, cherchant à accentuer la particularité de cette ontologie par différence avec d'autres, tendant à l'unifier dans une formule simple ; la seconde approche, soulignant la pluralité des

sédimentations et des trajectoires historiques qui concourent à sa formation, en fait le résultat d'une synthèse historique qui, comme toute autre, ne peut effacer son hétérogénéité interne et potentiellement ses contradictions. [...]

b/ Des modes d'identification aux modes de relation : leçon de Haudricourt

Repartons du dispositif théorique à deux entrées que met en place Descola : les modes d'identification, et les modes de relation, forment les deux faces de ce qu'il appelle « les schèmes intégrateurs des pratiques », où les « deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective » (163). Les mobiles et les enjeux de ce dédoublement font l'objet spécifique du chapitre 5, intitulé « Rapport à soi, rapport à l'autre », qui clôt la 2^{ème} partie du livre tout en justifiant l'ordre d'exposition adopté pour les trois parties suivantes. En effet, entre les modes d'identification (auxquels seront consacrées les parties 3 et 4) et les modes de relation (partie 5 : « Ecologie des relations »), il y a un rapport de « préséance logique » que Descola met un soin particulier à justifier. Dans cette première mise en place du chapitre 5, il explique d'abord cette préséance logique de l'identification sur la relation au moyen d'une description en termes de mécanismes cognitifs :

« [On entendra par mode d'identification un] schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue. [...] Ce mécanisme de médiation entre le soi et le non-soi me paraît antérieur et extérieur sur le plan logique à l'existence d'une relation déterminée avec un autre quelconque, c'est-à-dire spécifiable dans son contenu par des modalités d'interaction [...] la distinction est certes analytique et non phénoménale puisque l'identification impose d'emblée un corrélat relationnel à l'objet que l'on pourvoit d'une identité : étant classé dans telle ou telle catégorie ontologique, il m'offrira l'occasion d'entretenir avec lui telle ou telle relation » (Descola, pp. 163-164).

Cette clause initiale tempère drastiquement, en invoquant un « Moi » comme support d'opérations cognitives d'induction, d'inférence et d'attribution concernant un *aliud*, l'axiome du structuralisme lévi-straussien voulant qu'un terme quelconque n'ait de valeur déterminable que dans les rapports différentiels qui le situent oppositivement ou contrastivement par rapport à d'autres. C'est que l'intransigeance de cet axiome a plutôt conduit, aux yeux de Descola, à nourrir une antinomie insoluble entre, dans un camp, la thèse affirmant que « les termes dérivent des relations », dans l'autre, la thèse inverse que « les relations dérivent des termes », cette antinomie finissant par nous rendre incapables de « mener de front l'étude des distributions ontologiques et celle des rapports sociaux », ou par compenser cette incapacité en réduisant ces distributions ontologiques à des descriptions empiriques, et ces rapports sociaux à des relations purement formelles.

Mais son introduction dogmatique ne doit pas oblitérer les mobiles, immédiats ou différés, qui lui conféreront ses enjeux épistémologiques et critiques. Après-coup, la préséance logique des modes d'identification sur les modes de relation aura des implications importantes pour la compréhension des facteurs de *transformation historique* des structures sociales, en fonction des degrés inégaux de contraintes qu'exercent modes d'identification et modes de relation sur l'inhibition ou l'orientation de ces transformations (nous y reviendrons au moment de traverser le dernier chapitre). Dans l'immédiat, cette préséance logique a une raison plus précise que corroborera la mise à l'épreuve des catégories proposées au contact des matériaux empiriques :

« Il importe pourtant de conserver cette distinction dans la mesure où chacune des formules ontologiques, cosmologiques et sociologiques que l'identification rend possible est elle-même capable d'offrir un support à plusieurs types de relation, lesquels ne sont donc pas automatiquement dérivés de la seule position qu'occupe l'objet identifié ou des propriétés qu'on lui confère. Considérer un animal comme une personne plutôt que comme une chose, par exemple, n'autorise nullement à préjuger du rapport qui sera noué avec lui et qui peut relever aussi bien de la prédation que de la compétition ou de la protection. La relation ajoute ainsi une détermination additionnelle aux termes primaires que l'identification découpe, raison pour laquelle, et par contraste avec la position structuraliste ou interactionnelle, il paraît nécessaire d'envisager séparément ces deux modes d'intégration d'autrui qui recouvrent d'ailleurs la distinction originelle opérée par la logique entre les jugements d'inhérence et les jugements de relation » (p. 164).

Un mode d'identification ontologique ouvre des possibilités relationnelles et en ferme d'autres. Mais entre celles qu'il ouvrent, comme disaient les philosophes à l'âge classique, il incline mais ne détermine pas : les modes d'identification « orientent en partie la nature des relations susceptibles [d']unir [les termes qu'ils identifient], mais ne déterminent pas pour autant le type de relation qui deviendra dominant » (p. 165). De là les configurations analysables peuvent être très diverses. Les six modes de relations qu'inventorie Descola permettent de nouvelles différenciations au sein de chacun des quatre archipels ontologiques qu'il cartographie. Mais pas davantage qu'entre ces archipels il ne s'agit de tracer, entre les styles relationnels qui donnent à tel et tel collectif leur éthos distinctif, des frontières cadastrales. D'une part, dans bien des cas, différents modes de relation coexistent avec des accents variables ; les points de repère doivent alors plutôt être recherchés dans la façon dont un collectif privilégie particulièrement dans sa vie sociale, économique, cérémonielle et symbolique tel ou tels schèmes relationnels ; et dans la façon dont un schème relationnel peut se subordonner d'autres modes de relation en les mettant au service d'un ordonnancement symbolique qui les englobe. (L'ontologie analogique semble se prêter particulièrement à cette composition ordonnée d'une multiplicité de modalités relationnelles hiérarchisées – on pourrait s'interroger sur ce primat, mais aussi sur l'importance qu'est amenée à occuper dans ce contexte la relation dite de « protection », et la prolifération qu'elle occasionne d'exemples empruntés aux pratiques domesticatoires). Enfin dans chaque archipel ontologique, on peut trouver des collectifs où prédominent un régime relationnel privilégié ou un autre. Reste qu'il y a des compatibilités inégales entre schèmes relationnels et ontologies : par exemple l'échange, la prédation ou le don sont trois modes de relation qui trouvent dans l'ontologie animiste terrain particulièrement favorable ; inversement la transmission et la protection trouve dans l'ontologie analogique un lieu privilégié de déploiement.

Parmi ces différentes pistes de recherche (en dépit de son allure systématique et fermée, le livre de Descola fourmille de telles pistes ouvertes à des explorations ultérieures, des hypothèses ébauchées et laissées en suspens, des questions en attente de réponses), l'une fera l'objet d'une démonstration autonome au chapitre 14, « Le commerce des âmes », sur un terrain principalement amazonien. Descola s'interrogera en l'occurrence sur la façon dont des collectifs hétérogènes, mais sur fond ontologique communément animiste attribuant à tout existant une intériorité formellement identique à celle des humains et les démarquant par des équipements corporels spécifiques, peuvent privilégier tantôt un éthos dominant *échangiste*, tantôt un éthos prédominant *donateur*, tantôt encore un éthos dominant *prédateur*. Sans entrer dans le détail de cette analyse, elle nous donnera l'occasion de préciser l'inventaire des six modes de relation répertoriés par Descola et les critères qui en permettent deux regroupements :

critères qui ne reposent plus sur les contrastes intentionnalité/physicalité et continuité/discontinuité, mais sur le caractère équistatutaire ou inégal des termes reliés, et sur le caractère asymétrique ou symétrique de la relation elle-même : « Entendus comme dispositions donnant une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque », écrit Descola au début du chapitre 13 (« Les formes de l'attachement »), au moment d'introduire une première exposition générale de ses six schèmes de relation, ces schèmes « peuvent être classés selon que cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non » (Descola, 2005, p. 425).

– Les trois premiers modes de relation qui viennent d'être mentionnés, *l'échange*, la *prédation*, le *don*, sont des relations entre des termes de même statut ontologique, ce qui rend chacune de ces relations en droit, sinon en fait, réversible. (On comprend immédiatement la compatibilité privilégiée de ces modes de relations avec des environnements ontologiques animiste et totémique). Dans l'échange la relation est de fait et nécessairement symétrique ; elle est asymétrique en revanche dans les deux autres cas, dans la prédation où l'asymétrie est négative (A capture ou prélève sur B une valeur essentielle à l'existence de A), dans le don où elle est positive (A cède une valeur à B sans contrepartie ou sans obligation pour B). Mais l'asymétrie n'affaiblit pas la teneur équistatutaire de la relation : B pourrait devenir agent prédateur de A' (par exemple dans un cycle de vengeance guerrière) ; B pourrait ou pourra à un autre moment être donateur pour A, sans que ce contre-don préfigure un échange simplement différé, mais sans non plus que le don ne fonde ou ne tende à instaurer une inégalité hiérarchique des termes (comme le ferait, par exemple, une interprétation paternaliste du « don », dont la générosité caritative entre plutôt dans l'orbite du relation de protection du type parents/enfants). Ceci explique pourquoi, contre une grande tradition où se distinguent Mauss et Lévi-Strauss (celle-là même qu'invoque Ghassan Hage, souvenons-nous, en associant le schème du don à un « mode d'existence réciproque » ou d'échange), Descola prend soin d'y distinguer deux schémas relationnels, affines en vertu du caractère équistatutaire qu'ils partagent, mais bien distincts : voir Descola, 2005, pp. 531-539).

– Dans les trois autres modes de relation, la *production*, la *protection*, et la *transmission*, la relation au contraire est inéquistatutaire, et unilatérale en droit : elle passe entre des termes dont la hiérarchisation ontologique est à la fois pré-supposée par la relation, activée dans la relation, et reproduite par la relation, ce qui rend tout du long de la chaîne relationnelle les deux termes non-réversibles ou non équivalençables.

Il ne saurait être question pour nous d'examiner avec une égale minutie les analyses que Descola consacre à chacun de ces modes de relation. Du point de vue de la question de la domestication, pourtant, ils sont tous instructifs, mais pour des raisons différentes. Et en premier lieu c'est aux modes de relation de la protection, de la production, et de la transmission, que nous prêterons d'abord particulièrement attention. Ces trois modes de relation partagent la propriété de passer entre des termes de « niveau ontologique », dit Descola, différents : termes hiérarchisés, dont l'inégalité constitutive motive la relation elle-même, qui éventuellement reproduit l'inégalité de départ. Pourtant les pratiques domesticatoires ne s'y distribuent pas également, et c'est en particulier en abordant les relations « protectrices » que les cas d'analyse abondent. Il faudra donc considérer cette relation en particulier ; c'est à son propos, d'ailleurs, que Descola s'explique avec l'anthropologue qui a une première fois tenté de constituer la question des rapports entre relations interhumaines et relations humains/non-humains au rang d'objet de réflexion anthropologique à part entière, à savoir André-Georges Haudricourt.

Ceci étant annoncé, les analyses que Descola dédie aux trois modes de relation équistatutaire sont loin d'être sans intérêt pour nous. D'abord parce qu'elles incitent à réfléchir (dans une voie proche de celle que nous avons rencontrée chez Ghassan Hage) sur des montages

sociosymboliques qui rendent la domestication objectivement impossible autant que subjectivement indésirable, ou qui la cantonnent à des domaines d'activité rigoureusement circonscrits et subordonnés à des schèmes relationnels qui en bloquent la généralisation. Ensuite parce que les relations équistatutaires mais dissymétriques – les relation de *prédation* et de *don* – permettent de déconstruire la série « idéale » du processus domesticatoire véhiculé depuis Isidore Geoffroy Saint-Hilaire capture/approvisioisement/réduction à l'état de domesticité. Nous reviendrons sur ce dernier point dans la partie prochaine du cours, en nous penchons plus spécifiquement sur certaines recherches contemporaines dévolues aux Basses terres sud-américaines. (Vous pouvez jeter un œil dès à présent, par exemple, sur les travaux de Philippe Erikson).

1) *Relation de production*. Concernant la catégorie de production, commence par expliquer Descola, le caractère inéquistatutaire de la relation y apparaît de façon particulièrement nette : « L'antécédence génétique du producteur sur son produit ne permet pas à celui-ci de produire en retour son producteur (même s'il peut contribuer à l'entretenir), le plaçant ainsi dans une situation de dépendance vis-à-vis de l'entité à qui il doit son existence, au moins au titre de condition initiale » (Descola, 2005, p. 439). Si l'on laisse de côté une référence à Marx qui ouvre sa première exposition et qui soulèverait à elle seule bien des questions (nous y reviendrons brièvement à la fin de cette partie en interrogeant les transformations des relations domesticatoires en contexte naturaliste), c'est à une double matrice historique que Descola la réfère : le créationnisme biblique qui pose une incommensurabilité radicale entre le Créateur et sa créature, et le schéma hylémorphique au moyen duquel la philosophie grecque classique a formalisé non seulement la production artisanale, mais les principes de la génération naturelle (Aristote) et la « fabrication » du cosmos lui-même (dans le mythe platonicien du *Timée*) :

« L'idée de la production comme imposition d'une forme sur une matière inerte n'est qu'une expression atténuée de ce schème d'action qui repose sur deux prémisses interdépendantes : la prépondérance d'un agent intentionnel individualisé comme cause de l'avènement des êtres et des choses, et la différence radicale de statut ontologique entre le créateur et ce qu'il produit. Selon le paradigme de la création-production, le sujet est autonome et son intervention dans le monde reflète ses caractéristiques personnelles : qu'il soit dieu, démiurge ou simple mortel, il produit son œuvre à partir d'un plan préétabli et en fonction d'une certaine finalité. D'où l'abondance des métaphores artisanales pour qualifier dès l'origine ce type de relation. [...] L'image de la fabrication, de la poiësis, est ici centrale et demeure dans la conception moderne du rapport entre le producteur et ce qu'il produit. Demeure également l'idée d'une hétérogénéité absolue entre eux : le créateur, l'artisan, le producteur possèdent en propre le plan de la chose à faire exister et se donnent les moyens techniques de réaliser leur intention en projetant leur volonté sur la matière qu'ils travaillent. De même qu'il y a incommensurabilité entre le Créateur et sa création dans le dogme chrétien, il n'y a pas, dans la tradition occidentale, d'équivalence ontologique entre le producteur et l'objet qu'il fait advenir. » (PDNC, pp. 551-552).

Je laisse de côté les contre-exemples qu'invoque Descola pour montrer qu'« en tant que manière de concevoir une action sur le monde et un rapport spécifique d'engendrement entre un sujet et un objet, la production n'a [...] rien d'universel » ; que d'autres manières de penser la génération et la morphogénèse (comme en Chine d'après les analyses de François Jullien¹⁹⁸)

¹⁹⁸ Voir Descola, 2005, pp. 441-442, se référant au commentaire par François Jullien de l'œuvre de Wang Fuzhi, lettré chinois néoconfucéen du XVIIe siècle, pour qui, systématisant « une intuition fondamentale de la pensée

n'ont nullement besoin de supposer « l'existence d'un agent bien individualisé qui projette son intériorité sur une matière indéterminée afin de donner forme, et faire ainsi exister une entité dont il est le seul responsable et qu'il pourra ensuite s'approprier pour son usage, ou échanger contre d'autres réalités du même type » (p. 445) ; enfin que rien dans l'activité de fabrication artisanale ne prédétermine de toute nécessité le codage de la relation pratico-technique en termes hylémorphique, comme le donne à voir magnifiquement le contre-exemple de la vannerie des Wayana du nord du Para, où la fabrication des paniers est conçue comme la transformation actualisante d'un corps d'esprits animaux, corps transfigurés quoique légèrement dépotentialisés lorsque le panier se destine à un usage domestique ordinaire, puissamment potentialisés en revanche lorsque le parachèvement de ce « mimétisme ontologique permet à ces objets de fonctionner à leur tour comme des agents de transformation » comme en requièrent par exemple des rites de guérison¹⁹⁹.

2) *Relation de transmission*. La transmission illustre tout aussi nettement ce même caractère « hétérostatutaire » de la relation. Je n'ai pas le temps de m'y attarder maintenant, mais on la reprendra dans un autre contexte plus tard.

3) *Relation de protection*. J'en viens directement au mode de relation dit de *protection*, ou du moins à sa première exposition, dans ce même chapitre « Les formes de l'attachement », pp. 445-450.

« La protection implique également une domination non réversible de celui qui l'exerce sur celui qui en bénéficie. Sans être jamais réciproque, la relation peut certes s'inverser avec le temps : le soin dont les parents entourent leurs enfants jusqu'à l'aube de l'âge adulte leur seront peut-être rendus par ceux-ci lors de la vieillesse. Il arrive aussi que le protecteur soit lui-même protégé par plus puissant que lui, notamment dans les rapports de patronage qui prennent souvent la forme d'enchaînement hiérarchique de liens clientélistes dyadiques... » (Descola, 2005, p. 445).

Alors que la *production* suppose un ascendant hiérarchique marqué entre une individualité productrice ou créatrice et le produit qui simplement résulte de l'activité dont la première est seule dépositaire ; et tandis que la *transmission* suppose un ascendant hiérarchique marqué entre les morts ancestralisés et les vivants qui héritent des premiers leurs droits, leurs obligations, et à la limite leur être et leur destin, le rapport de *protection* qualifie une relation inéquistatutaire dans une synchronie où des liens d'interdépendance peuvent attirer tendanciellement les relations protectrices, dans certaines limites, dans l'orbite de relation équistatutaire de type échangiste²⁰⁰. Toutefois, rectifie aussi Descola :

« même lorsqu'il y a intérêt réciproque, la relation demeure inégalitaire car elle est toujours fondée sur le fait que l'offre d'assistance et de sécurité par quoi elle se

chinoise, toute réalité se conçoit comme un procès continu relevant d'une interaction entre deux instances dont aucune n'est plus fondamentale ou plus originelle que l'autre : le *yin* et le *yang*, par exemple, ou le Ciel et la Terre. De là naît une logique de la relation mutuelle sans début ni fin qui exclut toute extériorité fondatrice, toute nécessité d'un agent créateur en tant que cause initiale ou premier moteur, toute référence à une altérité transcendante ».

¹⁹⁹ Descola, 2005, p. 444.

²⁰⁰ Autrement dit : on retrouve pour la protection un contraste analogue à celui qui distinguait, parmi les relations équistatutaires, les relations symétriques (échange) et asymétriques (prédation, don). Autant la production et la transmission sont des relations hétérostatutaires qui impliquent l'inégalité hiérarchique de leurs termes à la fois comme condition et comme effet de la relation même, autant la protection peut inclure des formes de « mutualité » plus ou moins accentuée. Ou analogiquement : la protection est à la production et à la transmission, ce que l'échange est à la prédation et au don.

manifeste revient à l'initiative de celui qui est en mesure de l'accorder. L'enfant mineur n'est pas plus en mesure de refuser la protection de ses parents que le citoyen ne l'est de récuser celle de l'État ou les pandas celle de leurs défenseurs écologistes. » (Descola, 2005, p. 446)

Remarquons bien les exemples pris ici : protection des enfants par leurs parents ; protection du citoyen par l'État (donc un certain type d'État, qui se voit confié la fonction la protection ou la « sécurité » de ses membres²⁰¹) ; protection de pandas ou d'autres « espèces protégées » par des militants écologistes. Cela appellerait bien des commentaires. Que l'État par exemple se trouve placé dans une série de figures « protectrices », les parents (vis-à-vis de leurs enfants), les écologistes (vis-à-dire des animaux à « protéger »), cela pourrait s'interpréter diversement : par exemple en remontant aux débats de la philosophie classique autour du « pouvoir paternel » ou « despotique » suscité par le développement de l'État moderne (Locke Vs Filmer), ou au XXe siècle autour de « l'État providence » pourfendu par les néolibéraux dès l'entre-deux-guerres, et des systèmes de « protection sociale » de l'État social dans certains pays du nord dans les décennies suivant la Seconde Guerre mondiale²⁰². N'oublions pas non plus que l'idée d'une nature à « protéger » (par des humains, de l'action humaine elle-même...) a elle-même une histoire, depuis au moins les théoriciens américains de la *wilderness* dans la seconde moitié du XIXe siècle, avec ses accents diverses, théologiques, moraux, anti-industrialistes, néo-romantiques etc. Il nous faudra donc revenir sur cette circulation du schème protecteur dans de telles configurations évidemment loin d'être incompatibles avec l'archipel « naturaliste ».

Ce n'est toutefois pas sur cet archipel ontologique-là que Descola voit le mode de relation protectrice devenir *dominant* – ou pour le dire dans les termes de Hage, que la domestication tend à devenir « généralisée » : « Dans les rapports aux non-humains, la protection devient un schème dominant lorsqu'un ensemble de plantes et d'animaux est perçu tout à la fois comme tributaire des humains pour sa reproduction, son alimentation et sa survie et comme si étroitement lié à eux qu'il en devient une composante acceptée et authentique du collectif. Le modèle le plus accompli en est sans doute l'élevage extensif tel que les sociétés pastorales le pratiquent en Eurasie et en Afrique ». Descola examine alors trois configurations successivement : d'abord des peuples nilotiques d'Afrique de l'Est tels les Nuer ou les Dinka, ensuite les pasteurs de la Méditerranée ancienne, enfin les Exirit-Bulagat, pasteurs bouriates de la région de Cisbaïkalie au sud de la Sibérie (Russie orientale). Comme toujours chez Descola, l'exposition sérielle d'une pluralité de cas de figure répond à un enchaînement ordonné doté d'une signification argumentative précise. Et en l'occurrence, d'une double signification. Dans les trois cas nous avons affaire à un puissant rapport de protection domesticatrice avec des animaux d'élevage dont l'usage est très loin de se réduire à une fonction utilitaire et alimentaire, et qui frappe bien plutôt par le dense investissement que réclame quotidiennement le mélange de surveillance, d'assistance, de soin à prodiguer « dans tous les domaines de la vie », « de contrôle individualisé, de contrainte bienveillante qui définit le rapport du pasteur à son bétail et qui prend parfois, dans le cas exemplaire des sociétés nilotiques, l'apparence d'un assujettissement total des humains à la mission de satisfaire en tout leurs partenaires animaux : “La vache est un parasite des Nuer, écrit Evans-Pritchard, qui passent leur vie à assurer son

²⁰¹ Sur la distance qui sépare la « sécurité » et la « sûreté » dans la tradition du républicanisme révolutionnaire, voir Etienne Balibar, « ... la sûreté et la résistance à l'oppression », in *Droits de cité*, Paris, Puf, 1998, rééd. 2002, pp. 27-42, en part. 28-29.

²⁰² Ou encore – lançons à tout hasard l'hypothèse – y aurait-il ici un point de relance possible d'une réflexion sur la « domestication de l'État », par exemple celle des luttes sociales visant à rendre l'État protecteur (plutôt que prédateur), au moyen de luttes pour le protéger lui-même des pratiques prédatrices qui visent à le mettre au service d'intérêts particuliers exclusifs ? Ou encore, en un autre sens, en approfondissant le mot d'ordre de Laura Rita Segato appelant à « domestiquer la politique » ? Affaire à suivre...

bien-être” [E. Evans-Pritchard, *Les Nuer* (1940)] ». (On se souvient que James C. Scott s’autorisait du même passage de l’étude fameuse de Evans-Pritchard pour illustrer le mécanisme de domestication réciproque, ou d’« autodomestication » du domesticateur). Toutefois, passant de l’exemple des Nuer à celui des pasteurs méditerranéens, la question soulevée est de savoir dans quelles conditions ce rapport de protection modèle également les rapports que les humains entretiennent entre eux (c’est précisément ici que Descola peut se référer une nouvelle fois à l’article pionnier de André-Georges Haudricourt, qui prenait déjà lui-même comme exemple l’élevage pastoral de l’antiquité méditerranéenne et proche-orientale). Et de ces deux premiers à celui des Exirit-Bulagat, le problème est de comprendre comment un schème de protection, non seulement organise transversalement aussi bien les relations entre humains et non-humains domestiqués que les rapports sociaux des humains entre eux, mais englobe d’autres modes de relation en déterminant leurs fonctions subordonnées. (Ce problème sera repris, mais d’une façon plus rigoureuse et détaillée, dans le chapitre 15).

Voici d’abord ce que Descola écrit concernant les Nuer et les Dinka, pris comme témoins exemplaires d’un « *cattle complex* des pasteurs nomades, c’est-à-dire une survalorisation du bétail d’où toute finalité utilitaire semble avoir disparu et dans laquelle cette source unique de richesse en vient à jouer un rôle médiateur de l’ensemble des rapports sociaux : c’est au moyen du bétail que l’on nomme les humains, c’est sa possession qui fournit les instruments de l’échange comme les principes de l’agrégation et de la transmission sociales. Ainsi que le dit encore Evans-Pritchard à propos des Nuer : “[Ils] tendent à définir tous les processus et relations sociales en termes de bétail” » (Descola, 2005, 447). Et de même chez leurs voisins Dinka, qui « conçoivent leurs propres vies et la vie de leur bétail [...] sur le même modèle » (*ibid.*, citant Godfrey Lienhardt). Mais importe surtout, pour Descola, le sens que prend ce « modèle », en fonction de suppositions ontologiques en vertu desquelles « les animaux sont bien dans ce cas des membres de plein droit du collectif, et non un segment socialisé de la nature servant de métaphore et d’idiome pour des relations entre humains qui lui seraient extérieures » (*idem.*). Cette remarque nous donne soit dit en passant une indication très précieuse pour situer, après-coup, les discussions menées à partir de Ghassan Hage sur le recours analogique ou métaphysique des rapports aux animaux pour qualifier des rapports interhumains. Chez les Nuer comme les Dinka, les animaux d’élevage ne sont pas plus anthropomorphisés que les humains ne sont animalisés ; seulement les Dinka cherchent

« à imiter en tout les caractéristiques et les comportements des bovins, raison pour laquelle ceux-ci constituent les meilleurs substituts possibles des humains. Autrement dit, *le schème de relation semble ici dédoublé* ; à l’attitude protectrice que les humains déploient vis-à-vis du bétail *se combinent des rapports d’une nature différente entre les humains*, paradoxalement calqués sur ceux qui structurent le monde des bovins : l’organisation du troupeau, la compétition entre taureaux, les rapports entre mâles et femelles servent de gabarits pour penser l’organisation politique et spatiale, l’ethos belliqueux des hommes ou les rapports entre les sexes. *C’est pourquoi, en dépit du rôle exorbitant de l’élevage chez ces pasteurs de l’Afrique de l’Est, la protection n’y joue pas le rôle d’un principe général d’action structurant indifféremment les interactions entre les humains et des non-humains pourtant étroitement intégrés au sein du collectif.* » (Descola, 2005, pp. 447-448, je souligne).

Ce n’est pas que les humains adoptent entre eux des relations modelées sur les rapports qu’ils entretiennent avec les bovins ; ils adoptent plutôt entre eux des relations modelées sur les rapports que les bovins entretiennent entre eux.

D’où la relance du questionnement en direction d’une autre configuration où, précisément la protection jouerait un tel rôle de principe général d’action structurant aussi bien

les interactions entre humains que celles des humains et non-humains au sein d'un même collectif. En d'autres termes, où l'hypothèse inaugurale de Haudricourt concernant les modes de « traitement d'autrui » trouverait son terrain de validité :

« Il faudrait plutôt se tourner vers les civilisations anciennes de la Méditerranée si l'on voulait trouver des illustrations plus manifestes de ce que Haudricourt appelle le “traitement pastoral” de l'homme. Le monde romain, par exemple, où, sous la houlette impérieuse mais protectrice du *pater familias*, se développe une petite cohorte d'êtres en tutelle : femmes, enfants, esclaves, troupeaux trouvent chacun dans l'ordre et la sûreté relative de conditions d'existence garanties par l'autorité qui les coiffe les moyens de contribuer à la prospérité commune en réalisant leurs dispositions propres. Nul, mieux que Virgile, n'a su brosser le tableau idéal de cette Arcadie agricole dans laquelle le laboureur diligent, par une sage gestion de ses dépendants, “nourrit sa patrie, et sa jeune postérité, et ses troupeaux de bœufs, et ses jeunes taureaux qui l'ont bien mérité³⁵”. Deux des quatre livres des *Géorgiques* sont consacrés aux soins aux animaux, aux mesures à prendre afin de les prémunir contre les dangers, aux services qu'ils rendent, aux bienfaits qu'ils rapportent ; par leurs vertus et leur sens du devoir, les bœufs gras, les taureaux puissants, les fringants coursiers, les abeilles industrielles se conduisent comme des citoyens responsables sous la supervision éclairée de leur propriétaire, tout comme celui-ci s'épanouit dans ses terres de Campanie sous l'égide d'Auguste, défenseur de la force et de la prospérité de l'État. Que la soumission est douce sous la plume de Virgile — et presque tolérable la condition servile —, s'il ne faut qu'échanger un peu d'obéissance et beaucoup de travail contre la sécurité qu'un maître vous assure ! »

Descola donne alors une indication de la raison pour laquelle l'archipel ontologique de « l'analogisme » se montre particulièrement accueillant pour les collectifs valorisant le schème relationnel de la protection :

« Les bénéfiques mutuels que la protection est censée procurer se déploient souvent en une longue cascade de dépendances unissant plusieurs niveaux ontologiques par une série de duplications de relations asymétriques. Tout comme les humains veillent sur les animaux et les plantes dont ils extraient leur subsistance, ils peuvent être eux-mêmes protégés par un autre ensemble de non-humains, les divinités, qui tirent de ce patronage le plus substantiel des avantages : leur raison d'être. Ces divinités, parfois des hypostases d'une plante ou d'un animal particulièrement important dans l'économie locale, se présentent alors comme les ancêtres fondateurs et les garants du bien-être des humains, en même temps que les conditions d'une domination efficace — voire les géniteurs directs — des non-humains que les humains utilisent et protègent. »

C'est bien l'occasion de rappeler quelques éléments de ce bref article de Haudricourt de 1962, remis fortement à l'ordre du jour depuis une vingtaine d'années (au moins²⁰³) : « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » (*L'Homme*, 2 (1),

²⁰³ Il y a des précurseurs. On trouvera déjà une référence stimulante à Haudricourt dans « Rhizome » de Deleuze et Guattari, un bref essai paru en 1976 puis incorporé en ouverture des *Mille plateaux* en 1980. Il se peut également qu'Haudricourt n'ait pas été complètement étranger à certaines formulations foucaaldiennes concernant le « pouvoir pastoral » (voir en particulier la mise en place de ce thème dans le cours de 1978 *Sécurité, territoire, population*).

1962, pp. 40-50²⁰⁴). Il convient ce faisant de bien distinguer l'impulsion générale que Descola peut dire y avoir trouver pour dégager son concept de modes de relation (chap. 4, « Les schèmes de la pratique », section « Schématismes », pp. 154-156)., et l'usage local qu'il en fait au sein de l'analyse différenciée de chacun de ces modes de relation et singulièrement de la relation protectrice. Sous ce second aspect, les suggestions de Haudricourt sont à la fois relativisées et recontextualisées, et ce parce qu'elles sont d'abord reproblématisées à partir d'un dispositif théorique d'ensemble qu'il revient à Descola lui-même d'avoir forgé (voir supra les remarques introductives sur la « préséance logique » des modes d'identification sur les modes de relation).

[Suite de la séance non dactylographiée]

c/ La domestication en variation : leçon d'une « histoire de structure »

d/ Après-coup. De la domestication à la domination de la nature (ou l'inverse) : métaphysique néolithique ou histoire de Modernes ? (Charles Stépanoff lecteur critique de Baptiste Morizot lecteur critique de Ghassan Hage)

e) Retour sur le loup, approches d'anthropologie environnementale et de philosophie politique

Appendice sur « l'Etat moderne » : prédateur, échangiste, donateur, protecteur, transmetteur, producteur...

²⁰⁴ Voir également, du même auteur, « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans », *L'Homme*, 1964, 4 (1), pp. 93-104. Ainsi que l'article de Carole Ferret, « Vers une anthropologie de l'action. André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique », *L'Homme*, n° 202, 2012, pp. 113-140.

NOTE ANALYTIQUE SUR LE CHAPITRE XV DE PAR-DELÀ NATURE ET CULTURE DE PH. DESCOLA

Par Nathan BOULIGAND

Il n'est pas rare, lorsque confronté pour la première fois au concept de « société froide », formulé et popularisé par l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, on s'en donne une acception tout à fait erronée. En effet, cette « froideur » – suivant la métaphore thermique contrastée avec les sociétés dites « chaudes », c'est-à-dire inscrites dans le régime (que nous savons désormais *réchauffant* en un sens radicalement non métaphorique) de l'historicité telle que nous la concevons : dynamique, évolutive et transformatrice, cumulative et diacritique – donne l'impression d'une absence radicale de mouvement, d'une immobilité à la fois historique, sociale voire même ontologique. Or, le terme d'immobilité est ici profondément trompeur et diffère absolument du sens dont Lévi-Strauss lui-même charge le terme de « société froide ». Intéressons-nous un instant à quelques principes basiques de physique du mouvement : si un corps se trouve être en mouvement, c'est bien qu'une force lui est appliquée (de sa propre initiative, comme pour les animaux mobiles par exemple) et une force supérieure à celle que l'on appelle force d'inertie. Jusqu'ici, rien de bien nouveau mais une erreur communément admise, et qui est notamment véhiculée par le langage usuel, est de considérer qu'un corps immobile est inerte, c'est-à-dire, au sens commun, passif. Précisément, si l'on parle de force d'inertie, c'est bien qu'une force est exercée par ce même corps inerte – une force de résistance au mouvement, et ce proportionnellement à sa masse. Or, si la masse des « sociétés froides » nous intéresse ici assez peu, cette idée de force de résistance est absolument fondamentale à la fois pour saisir l'œuvre de Lévi-Strauss mais également pour espérer comprendre les travaux d'anthropologie contemporaine – qu'ils s'inscrivent ou non dans un héritage de la pensée de Lévi-Strauss.

Et c'est notamment cette notion de force de résistance qu'il s'agit de garder à l'esprit lorsque l'on s'appuie sur des ouvrages de pensée critique, qu'ils relèvent de la philosophie, de l'anthropologie ou des deux - ici, le travail de Philippe Descola, *Par-delà Nature et Culture* se trouvant être à une intersection particulièrement fertile. C'est ce même concept qui se retrouve au cœur du chapitre quinzième *Histoire de Structures* et sur lequel Descola s'appuie pour développer son analyse du rapport entre événements contingents, intégration de pratiques ou de technologies extérieures et transformation des rapports entre humains et entités non-humaines. Ce chapitre, le dernier de l'ouvrage, porte notamment sur les pratiques de domestication et leur présence, leur absence ou leur exclusion non seulement dans la vie socio-culturelle de certaines populations au mode de vie fort éloigné du capitalisme occidental. L'appui sur ces exemples et le développement qui en est fait vient contrecarrer un certain nombre de conceptions simplistes mais largement diffuse dans notre inconscient collectif, voire dans certaines franges de l'historiographie ou de l'anthropologie. Il s'agit donc dans ce chapitre conclusif de penser à travers quelques exemples notables l'évolution de la pensée de la domestication et les implications socio-politiques à laquelle cette évolution donne lieu, d'abord au sein des populations concernées puis par la suite au sein de celles qui portent sur les premières un regard extérieur. Car au-delà de la sphère anthropologique ou philosophique, la compréhension de ce processus que j'ai volontairement qualifié du terme impropre d'évolutif (en référence à l'anthropologie évolutionniste) est un enjeu politique majeur, sans doute plus encore pour les sociétés occidentales et capitalistes que pour les sociétés samies ou tchoutkches, du fait de la charge naturalisante que donnent les premières aux secondes.

S'inscrivant dans la tradition de l'anthropologie structurale amorcée par Claude Lévi-Strauss, le travail de Descola a pour pré-supposé le refus d'une relation de causalité stricte – qu'elle soit chronologique ou non – entre deux pensées, deux systèmes pratiques, voire deux sociétés supposées successives sur un territoire donné. De fait, s'il est pratique d'extraire pour

l'analyse ce qui est qualifié d'« étape arbitraire » au sein du parcours tumultueux d'une société ou d'un ensemble de collectifs, il est nécessaire de systématiquement replacer ces dits collectifs étudiés dans le contexte analytique - c'est à dire préciser que la description faite par l'anthropologue relève bien souvent de « types idéaux », d'une reconstitution fragmentaire, inapte à tout à fait signifier la complexe intrication des schèmes de relations, pratiques, événements contingents, cosmogonies et rapports aux extérieurs des groupes d'humains étudiés. Et malgré l'imperfection du fonctionnement par typologie, il me paraît nécessaire d'en faire usage afin de permettre une meilleure compréhension des multiples éléments constitutifs à la fois des sociétés étudiées, mais encore de l'analyse et des conclusions qu'en tire Philippe Descola.

Trois groupes sont évoqués et détaillés par Descola dans son « Histoire des structures » : les Montagnais, les Tchouktches et les Exirit-Bulagat. Ces trois populations de l'hémisphère Nord – les Montagnais et les Tchouktches vivant même au niveau du cercle polaire arctique – ont entre autre pour point commun de vivre en grande partie de la consommation de caribou / renne, essentiellement pour l'alimentation bien que la viande ne soit pas le seul produit que ces peuples en obtiennent. La prééminence du rôle de cet animal dans ces sociétés ne se situe pas au seul niveau matériel, soit l'alimentation, la vêtue, etc. - mais également spirituel ; et nous allons rapidement voir qu'il n'est pas pertinent de tracer une frontière entre ces deux domaines.

[Il est nécessaire avant d'entamer la typologie proprement dite de revenir un instant sur le mode d'analyse mobilisé par Descola : comme le mentionne le titre de l'ouvrage général *Par delà Nature et Culture*, l'auteur est un critique virulent de la dualité établie avant lui entre ces deux termes et postule plutôt que la socialisation humaine se déploie à travers un ensemble de schèmes relationnels qui n'excluent nullement la "Nature" - trois grands concepts/schèmes dont fait régulièrement usage Descola sont l'identification, la relation, et la figuration, notamment dans l'analyse des sociétés animistes.]

Les Montagnais, population d'Amérique septentrionale, pratiquent abondamment la chasse au caribou et considèrent les allées et venues des hardes d'animaux à travers les étendues du Nord comme les manifestations du maître des caribous (l'Homme-Caribou). Ce dernier, entité mystique, mais individualisée, figurée, se comporte bel et bien comme un éleveur envers ses troupeaux de caribous – à ceci près que ces bêtes sont à la fois bétail et enfants pour lui, et que sa pratique d'élevage n'a pas pour but exclusif de le nourrir lui, mais également les Montagnais et ce sans compensation attendue – si ce n'est une certaine pratique de la chasse. Descola signale également l'absence totale de domestication, voire d'apprivoisement (et de tentatives) envers ces hardes de rennes, alors même que la pratique est largement accessible et effectuées dans des territoires proches sinon spatialement, du moins en termes d'écosystème. Plus encore, la force d'inertie évoquée plus tôt se manifeste notamment chez ce peuple non pas par une ignorance même volontaire de la domestication, mais bel et bien par un refus de la pratique (alors même que la domestication du chien est très répandue chez ces mêmes Montagnais). Il est à noter que cette pratique appliquée au caribou, au gibier, n'est pourtant pas fondamentalement perçue comme néfaste, puisque l'Homme-Caribou coche toutes les cases du maître éleveur dispensant de ses bêtes à son bon vouloir – sans que cette entité ne soit perçue comme néfaste ou déviante ; mais extérieure toutefois. De quoi donc débouter violemment la supposition paternaliste d'une incapacité ou d'une inaptitude de ces populations à développer ce qui a longtemps été considéré comme l'apanage des « civilisés » – soit la domestication du grain et du bétail.

Un peu plus à l'Ouest, en Sibérie, vivent les Tchouktches. Confrontés à une situation géographique et à un écosystème très proche, la chasse au caribou est également l'un des aspects fondamentaux de leur vie, et leur vie sociale et culturelle s'en ressent. Comme l'Homme-Renne des Montagnais, les rennes sauvages sont sous la tutelle d'un maître, nommé Pičvu'č'in, qui les

accorde aux humains, les fait croître et les mène. Cependant, Pičvu'čin est un partenaire mystique plus dur en affaire que l'Homme-Renne : alors que celui-ci procède du don lorsqu'il offre ses enfants-animaux aux chasseurs, Pičvu'čin réclame une contrepartie qui se matérialise par des offrandes ; la relation de don précédente laisse ici place à une relation d'échange, malgré un certain nombre de similarités en terme de 'rapports sociaux' entre Pičvu'čin, l'Homme-Renne et les humains (notamment la relation de proximité familiale, les chasseurs recevant en rêves des visites des femelles caribou afin d'être fécondées et de donner naissances à de nouvelles hardes). En outre, Pičvu'čin n'est pas la seule entité protectrice des rennes, car tout renne n'est pas seulement du gibier. En effet, certaines femelles rennes sont capturées et domestiquées par les Tchouktches, faisant office de troupeau peu encadrés certes, mais ayant néanmoins dépassé le stade de l'appivoisement. La charge de ces bêtes ne revient pas à Pičvu'čin, seigneur des rennes sauvages, mais à la manifestation segmentée mais non individualisée du grand principe de vie - cette manifestation protectrice est nommée va'Irgit et n'a pas de personnalité, ni de figure, elle reste principe. Et le rapport entretenu avec elle par les humains ne relève pas d'une relation filiale ou commerciale comme avec Pičvu'čin, mais bien d'une participation au cycle général de la vie. Contrairement à Pičvu'čin, l'intégration de va'Irgit dans les humains est possible, de part leur actions effectives de protection des troupeaux tandis que le maître des rennes leur est bien extérieur - et l'on dénote là un aspect spécifique des esprits liés aux animaux d'ordre domestiques, c'est à dire une caractérisation plus vague voire tout à fait impersonnelle, qui ne se place plus dans un schème de relation mais plutôt d'intégration.

Enfin, Descola évoque le peuple Exirit Bulagat qui caractérisent selon lui un « schème général de protection », qui s'est établi chez les Exirit Bulagat avec la marginalisation de la pratique de la chasse et la prédominance progressive de l'élevage, alors qu'auparavant le rapport entretenu avec les être extérieurs au humains (animaux et esprits) se rapportait de très près aux autres pratiques des peuples sibériens. La relation entre ces être extrahumains et les humains ne sont plus, comme nous l'avons vu pour Pičvu'čin et l'Homme-Caribou, voire dans une moindre mesure va'Irgit (mais on peut y déceler certaines traces d'un rapport inégalitaire -> abandon de l'extériorité, et prise en main des rênes de la maîtrise), de rapport d'égalité et d'alliance mais bien d'une relation verticale - pas forcément en faveur des humains par ailleurs. Bien qu'ils aient également une entité similaire à Pičvu'čin, et avec lequel les rapports commerciaux sont similaires (Descola le désigne par l'appellation Riche-Forêt) les Exirit Bulagat entretiennent ainsi un rapport avec leur ancêtre-esprit (créateur mythique de la tribu) qui se place dans le domaine du don, mais non bénéficiaire aux humains – et si espoir de rétribution il y a à travers le sacrifice, la relation de pouvoir est descendante à partir de Buxa-Nojon, le Seigneur-Taureau qui se trouve à l'origine de ce peuple. A contrario des deux précédentes formes de rapports avec des entités extrahumaines, le Seigneur-Taureau se charge ici d'une dimension divine, aux desseins impénétrables et digne de révération alors même que les bienfaits apportés ne sont qu'hypothétiques. De cette relation de domination première – à la fois ontologiquement et historiquement, puisque les Exirit-Bulagat considère le Seigneur-Taureau comme étant le père de la tribu, découlent une multitudes d'autres rapports hiérarchisés avec de nombreuses entités extrahumaines, toujours inégalitaires. Le monde n'est alors plus segmenté en des domaines régit par des entités aux capacités différentes²⁰⁵ mais traitées comme des égales - que ce soit à travers une relation commerciale ou de don (bien que le rapport avec l'Homme-Caribou puisse être perçu comme également commerciale) - mais segmentés en domaines de régence, auxquels les humains doivent se soumettre dans leurs rapports quotidiens avec eux.

Une fois ces trois types de rapport aux entités extra-humaines (essence, cycle de vie, esprits, animaux) évoqués et déployés, il apparaît assez clairement que si il serait là encore simpliste d'établir une relation de causalité unilatérale entre l'altération des rapports aux

²⁰⁵ Le monde n'est « plus » segmenté : Descola semble en effet supposer la prédominance passée des rapports avec Riche-Forêt avant l'introduction de l'élevage au XVIIe siècle.

personnes non-humaines, matérielles ou non, et la pratique - même embryonnaire de l'élevage – la progression de cette pratique n'a pu se faire sans l'altération de ces rapports et vice-versa ; et au fond, le rapport de causalité importe peu du moment que l'imbrication solide des deux est constatée. Le schéma de la transition entre l'animisme donateur et l'analogisme protecteur (p. 638) est très explicite et pourtant ne permet pas de dissiper ce qui apparaît comme une contradiction à première vue. En admettant la formule de Descola, soit que le mouvement mineur de la sortie de la *"relation de protection du cadre restreint de l'élevage des animaux sauvages par les esprits qui veillent sur eux pour s'infiltrer dans la domestication embryonnaire de ces mêmes animaux par les hommes"* est un élément capital des transformations minimales donnant lieu à une pratique du monde similaire à celle des Exirit Bulagat à partir de celle des Montagnais - cela n'explique pas, tout d'abord la résistance des sociétés contre la domestication pour pasticher Pierre Clastres et encore moins la présence d'espèces domestiquées sans problème au sein même de ces sociétés ; telles que le chien.

C'est ce à quoi Descola consent lorsqu'il juge que la "transition sibérienne" ne peut s'expliquer à elle seule par l'introduction de la domestication, volontaire ou à la suite d'événements contingents. Que cette pratique présente des avantages supérieurs à la chasse, ou soit très aisément possible n'est pas un moteur suffisant, nous l'avons vu plus haut et le texte le rappelle - mais pourquoi ? Un des éléments à même peut-être de nous amener à mieux saisir à quel point cette force de résistance des sociétés animistes est inamovible, et inconcevable pour un esprit européen, est l'anecdote racontées par Descola sur l'échec de l'introduction de la domestication du renne chez les Yup'it selon moi. En effet, elle m'apparaît comme étant un exemple de confrontation ontologique, bien plus qu'une énigme sur l'irrationalité économique des Yup'it. Un des éléments les plus notables à mon sens est que les quelques communautés Yup'it (« une poignée », écrit Descola) ayant adopté pour un temps la domestication et l'élevage du renne l'aient fait non pas sous pression des autorités policière ou gouvernementales mais bien religieuses. Or, comme évoqué plus haut, le rapport entretenu avec les entités extra-humaines est un rapport d'égalité – non pas uniquement avec l'Homme-Caribou, mais bien avec les rennes eux-mêmes qui ne voient pas leur personne séparée de leur corps de chair. Et s'il est permis aux humains de les tuer et de les manger, ce n'est pas dû à un combat, au droit du vainqueur sur le vaincu, à une quelconque supériorité humaine physique ou mystique mais bien grâce au *don* qui est fait par le maître-père des rennes, et également beau-père spirituel des chasseurs, ce qui n'est pas anodin. La conception du monde des Montagnais que l'on peut étendre aux Yup'it est en ce qui concerne le domaine de la chasse, une conception indistinctement spirituelle et matérielle, et un rapport d'une personne à une autre, d'un frère à un autre. C'est pourquoi l'idée de domestiquer, de soumettre, même avec toute la bienveillance du monde l'une de ces personnes n'est pas de l'ordre du sacrilège (car les rennes ne sont pas plus sacrés que quiconque) mais bien un impossible ontologique – à la fois parce que cela serait une substitution au rôle de l'Homme-Caribou, une rupture du don, et une agression envers une personne (qu'elle soit extra-humaine n'est pas pertinent). Cet acte même de domestication est une apocalypse symbolique, au sens de la fin d'un monde, puisque celui des Yup'it ne peut se maintenir une fois cet acte consommé. En ce sens, il faut déjà avoir renoncé à toute une vision, une pratique et une vie du monde pour pouvoir s'y plier de bonne ou de mauvaise grâce : ce qui est supposément possible pour un individu ayant intégré le système de hiérarchie divine professé par les églises chrétiennes – d'où peut-être la sensibilité accrue aux pressions des populations au contacts des évangélistes.

Si cette conflictualité ontologique apporte un éclairage sur la capacité de résistance, le mouvement inverse à celui de la domestication – car la pratique/vie de l'animisme est un mouvement d'annulation des conditions de possibilité de la domestication – elle peut également nous en apprendre plus sur l'existence pourtant surprenante d'animaux domestiques au sein de ces « sociétés contre ». Et c'est précisément ce sur quoi s'attarde Descola plus loin dans ce

quinzième chapitre – notamment à travers la distinction fondamentale entre l'apprivoisement – création d'une empreinte sociale interspèce- et la domestication – contrôle de la reproduction et du mouvement, facilitation du contact social, et asservissement. C'est justement le terme d'empreinte qu'il emploie pour désigner une pratique couramment répandue en Amazonie, désignant le fait de recueillir et d'alimenter des petits dont les parents ont été tués à la chasse, entraînant ces derniers à contracter une attache qui par la suite n'a pas besoin de rappel ou de liens. Or ce traitement de parents de substitution semble se poursuivre par la suite, au fil de la vie de l'animal car ces animaux apprivoisés ne se voient jamais tués ou consommés – à l'inverse de leurs congénères sauvages. En outre, les animaux ainsi apprivoisés ne sont *jamais* incités ou forcés à se reproduire en captivité. Là encore, il est rappelé que de part le comportement social et sexuel des espèces d'animaux qui trouvent la faveur des Amérindiens, leur domestication sur plusieurs générations est tout à fait possible – et ce facilement. Là encore, donc, il y a possibilité mais pas volonté – ou plutôt même volonté de « ne pas domestiquer ». Cet exemple est d'autant plus frappant que la capture et le maintien en vie pendant plusieurs jours d'animaux comme le pécaré est une pratique tout à fait répandue parmi ces mêmes Amérindiens, mais ces animaux destinés à l'alimentation ne sont pas maintenus durablement dans un cadre de contrôle ni même temporairement laissé aux côtés des animaux apprivoisés, « *maternés et socialisés dans des lieux habités* ». Et c'est là que survient un élément crucial du chapitre : « *Il s'agirait donc moins ici d'une répugnance à l'égard des animaux domestiques en général que d'une répugnance à domestiquer le gibier* » – c'est à dire à domestiquer ce qui doit être tué, ce qui va être mangé – ou plus précisément *ceux qui vont être mangés et qui doivent être tués*.

Nous revenons alors à cette conflictualité ontologique, à laquelle peut s'ajouter en particulier pour les indiens Aché le refus de l'introduction de l'alter, de ce qui est extérieur et relève du monde des esprits, de la *nature* telle que nous la concevons, au sein de la société humaine. Ce tabou que l'on voit notamment développé dans les travaux anthropologiques de Pierre Clastres éclaire à la fois les pratiques amazoniennes comme celles de Montagnais. La chasse étant l'un des rares lieux de contact direct entre les esprits et les humains, les deux mondes étant séparés bien que perméables, il n'est ni bon ni envisageable de transposer des ordres propres à l'un des mondes dans l'autre – chez les Yup'it, la relation de maître-père ne peut exister entre l'Homme-Caribou et les hardes que parce qu'il est l'Homme-Caribou et donc essentiellement le maître-père ; chez les Achés, l'apprivoisement d'un pécaré le fait sortir de la forêt, le fait sortir de son monde à travers un événement rituel, la chasse, la mise à mort du gibier, et il est notable que Descola précise que ce sont bien les petits qui sont apprivoisés *après que leurs parents aient été tués à la chasse*. La pratique de l'apprivoisement peut ainsi être assimilées à un rééquilibrage des deux mondes contigus, afin de ne pas laisser la possibilité qu'un être n'appartenant ni à l'un ni à l'autre – par exemple un pécaré dont le lien avec l'extérieur a été coupé par la mort de ses parents.

Dès lors, il n'y a plus guère de contradiction à constater l'existence de pratiques d'apprivoisement co-existant avec un refus ferme de la domestication alors même que les esprits environnants les animaux se comportent eux-mêmes comme des éleveurs ainsi que le rappelle Descola, tant en Amérique du Sud qu'en Sibérie ou en Amérique boréale. Le refus de la mise à mort et de la consommation des animaux apprivoisés est là encore plus compréhensible du fait de leur appartenance aux mondes des humains, voire à la famille des humains : "*En considérant les petits du gibier comme des enfants adoptifs, les Amérindiens les soustraient donc à la relation d'alliance qu'ils entretiennent par ailleurs avec les esprits protégeant la faune*" – au-delà du simple cadre de vie et de son passage d'un monde à l'autre, l'animal apprivoisé se dessaisit effectivement de ce qui le caractérise en tant qu'extérieur, à la fois de par son statut mais également du fait des nouveaux rapports sociaux qui sont les siens (fréquentation exclusive d'humain, abandon de la recherche de nourriture, pas de reproduction, etc.). Toujours dans un refus de l'évolutionnisme voyant en ces peuples primitifs des ancêtres des « civilisés »,

Descola rappelle alors, après avoir explicité le rapport très particulier qu'entretiennent les Achés avec les animaux apprivoisés, qu'il ne s'agit en rien d'une proto-domestication et réaffirme le statut d'*alter ego* du gibier, statut dont une domestication alimentaire le dessaisirait et qui par conséquent viendrait fracasser avec une violence inconcevable le monde même de ces peuples. Il convient cependant de rappeler que malgré la naturalisation des animaux apprivoisés au sein des familles les recueillant, leur lien avec leur maître spirituel bien que radicalement différent de celui entretenu avec leurs congénères sauvages demeure malgré tout, assurant leur protection mais aussi et surtout, pour ce qui nous concerne ici, l'impossibilité pour les humains de se substituer à ce maître – la sujétion de l'animal reste acquise à l'esprit protecteur et ne se voit d'aucune manière transférée aux humains : « En abolissant l'extériorité des personnes animales pour les intégrer aux collectifs humains, une telle situation bouleverserait les frontières ontologiques des cosmologies amérindiennes comme les principes au moyen desquels les rapports entre humains et non-humains sont mis en pratique en leur sein. »

A partir d'une telle impossibilité structurelle, car la reconfiguration des schèmes relationnels des Amérindiens impliquerait une véritable révolution ontologique, il est plus aisé de comprendre les mécanismes et les « raisons » de l'existence de cette résistance à la domestication – alors que ce refus n'émane pas d'une quelconque défiance vis-à-vis des techniques ou outillages apportés par les blancs avec eux. L'adoption du chien ou des outils en acier par exemple, et au-delà de leur adoption leur incorporation durable à la vie des Achés le savoir-faire de la domestication des premiers et de la fabrication des secondes n'a pas posé de problème car ils ne venaient pas se confronter à des rapports établis avec le monde et ses extérieurs, mais bien s'y insérer : c'est là le nœud du problème, ou plutôt son dénouement puisqu'à partir de ce constat il est possible de dérouler un parcours idéal de mise en place des conditions d'établissement d'une pratique et d'une conception du monde permettant la domestication – il est possible de saisir certains des mouvements subtils faisant passer le schème relationnel Montagnais à celui des Exirit Bulagat. En effet, l'inclusion de pratiques extérieures pour qu'elles ne soient pas dotées d'une charge violemment perturbatrice de l'ordre du monde tel qu'il est établi avant son introduction doit pouvoir se conformer à cet ordre. Or une fois passée sous le régime d'un rapport déjà existant, elle ne va pas le modifier, puisque cette stabilité était une condition même de son inclusion : c'est donc du rapport même plutôt que du progrès technique qu'émane la transformation pour Descola dans la section « Genèse du changement » sur laquelle se termine le chapitre XV. L'inclusion de ladite nouvelle pratique peut cependant entraîner une reconfiguration des rapports déjà existants - sans pour autant les bouleverser, mais par exemple au contact d'événements contingents, il n'est pas impossible que le recours à une pratique marginale, mais ontologiquement possible, entraîne une montée en importance de cette pratique via l'introduction d'outils alternatifs pour la menée de cette même pratique. Il n'est pas absurde d'envisager la chose avec la pratique d'élevage parcellaire des Tchouktches, par exemple, l'introduction de mâles reproducteurs dans leur pratique de l'hypostase de la vie qu'est va'Irgit - sans pour autant se substituer au rôle de Pičvu'čin. Cela correspondrait à l'idée que se fait Descola de l'objectivation des extérieurs, participant au processus multifactoriel de transformation des structures et des schèmes relationnels : « la nature des compétences mobilisées n'a pas changé, mais la modification dans la relation des parties au tout rend possible l'émergence d'une spécialisation ».

Ce ne sont donc pas les à-coups des inventions ou diffusions de pratiques nouvelles qui marque le plus les périodes de transition d'un stade historique à un autre, mais bien l'éclosion progressive de nouvelles conceptions relationnelles au contact d'outil certes nouveaux, mais ne servant au début qu'à améliorer une pratique déjà établie et non révolutionnaire en soi. De ce fait, le passage d'une conception animiste à une conception hiérarchisée des rapports avec les non-humains est donc une étape bien plus décisive - bien que s'opérant sur le long terme - que l'invention ou l'adaptation d'un quelconque outil technique. C'est pourquoi Descola considère

la résistance ontologique comme le véritable obstacle face au « mouvement de transposition qui caractérise l'objectivation d'une relation technique originale ». La survenance d'une relation nouvelle passe alors par l'affaiblissement de celle qui lui précédait : dans le cas des caribous il est ainsi difficilement concevable d'imaginer le maintien de la relation d'égalité de personne à personne liant l'homme et le renne alors même que le premier domestique et domine le second – c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la généralisation de la domestication coïncide d'après Descola avec le stade de généralisation de ce qu'il nomme attitude « protectrice » – protection passant de facto par un contrôle absolu. Or le contexte le plus adéquat pour qu'une des relations préalablement établies se délite et se fasse supplanter est bien souvent, sinon par une relation de causalité, au moins par une relation de contextualité, une pression extérieure (pression territoriale, altération climatique, maladie, reconfiguration géographique, etc.). Mais il faut néanmoins que cet ébranlement soit suffisamment violent pour permettre à certaines « hardiesses » d'apparaître dans un contexte où auparavant leur survenue était tout au plus marginales. Néanmoins,

« on peut détruire de mille manières, on ne reconstruit jamais qu'avec les matériaux disponibles et en suivant le nombre limité de plans qui respectent les contraintes architectoniques propres à n'importe quel édifice. Tout le reste, ce qui attire l'œil au premier regard et entretient le plaisir de la diversité, n'est qu'ornementation ».

Ainsi se conclut le quinzième chapitre de *Par-delà Nature et Culture*, apportant un éclairage décisif sur la complexité des mécanismes de transformation des sociétés humaines en y donnant une place centrale aux relations interpersonnelles, sachant que ce statut de personne concerne évidemment également les non-humains. La portée de ce texte, qui contrecarre avec une efficacité redoutable la tradition évolutionniste européenocentrée, est particulièrement frappante au regard des catégories sociales manifestes et formulées qui stratifient les sociétés capitalistes. En effet, en plus de permettre une compréhension accrue des processus les ayant fait survenir, il allume un contrefeu face aux défenseurs de la fin de l'histoire et de l'égalité performative. Nous l'avons vu au fil d'une cinquantaine de pages, le changement de paradigme ontologique est une entreprise complexe, soumis à une foule de facteur absolument hors de notre maîtrise, et qui ne peut donner lieu qu'à une reconfiguration progressive des schèmes relationnels. Comment considérer sérieusement de ce fait les avocats de l'universalisme républicain censé gommer des siècles d'oppression raciale, sexuelle, sociale, alors même que ces violences n'ont pas même changé de forme, à peine de technique ? Cet ouvrage est d'autant plus précieux à la théorie critique que, sans pour autant s'appuyer sur un seul décorticage de types idéaux, il propose un travail d'analyse structurale – un outillage de référence pour la lutte comme pour le chevet en somme.

« LE LIEU DE L'ACTION : UNE ÎLE INHABITÉE ». UNE LECTURE DE LA TEMPÊTE DE WILLIAM SHAKESPEARE POUR PENSER LA COSMOLOGIE DES MODERNES

Par Louis PERILLEUX

Introduction

Un mage blanc, nommé Prospéro, est exilé loin de sa ville natale, Milan, où il régnait autrefois en duc. C'est son frère, en complotant avec le roi de Naples, qui l'a chassé de son trône et laissé, avec sa fille Miranda, sur une barque à la dérive. Le radeau qui devait mener le duc et sa fille à la mort échouera finalement sur les côtes d'une île, pays lointain et inconnu qui sera bientôt le leur. Mais s'il est d'abord question d'une « île inhabitée », on comprend vite que le souverain déchu n'y est pas seul. Il est non seulement accompagné de sa fille, mais aussi de deux êtres présents avant l'arrivée des Milanais : Caliban et Ariel. Tous deux sont réduits en esclavage par le mage blanc : le premier, décrit dans la présentation des personnages comme « esclave sauvage et difforme », par la force, et le second, « esprit de l'air », par une dette. L'action commence plus précisément lorsque, grâce à sa magie, Prospéro déclenche une extraordinaire tempête. Sachant que les usurpateurs naviguaient non loin de l'île, il parvient ainsi à faire sombrer leur navire et à les faire s'échouer sur l'île – *son* île. Pris au piège du duc déchu, l'équipage milanais devra alors subir les sortilèges et la vengeance de Prospéro. Mais, la forme de la comédie étant ce qu'elle était, cette vengeance se muera finalement en un arrangement matrimonial, qui rétablira paisiblement l'ordre d'antan.

Voici esquissée, dans ce bref résumé, l'intrigue principale de *La Tempête* de Shakespeare. Écrite au tournant du XVII^e siècle, cette pièce est contemporaine de la création de la Compagnie britannique des Indes orientales et de l'expansion de l'empire colonial britannique. On le sent d'emblée, Shakespeare nous donne là un point de vue particulier, une mise en scène de la réalité coloniale de son époque. Là-bas des terres sont conquises et leurs habitants réduits en esclavage, ici on fait jouer un personnage ayant pris possession d'une île et de ses habitants. Le pari que je propose de faire ici, c'est que cette pièce nous permet de mettre en jeu, non seulement le développement de l'impérialisme britannique, mais aussi, plus profondément peut-être, un certain rapport fondamental de l'homme moderne européen à l'Autre, humain comme non-humain. Pour tenter ce pari, les personnages de *La Tempête* (Prospéro qui domestique et domine l'Autre, la sorcière Sycorax, image inversée du mage, et Caliban, l'esclave soumis mais résistant) entreront en dialogue avec des philosophes contemporain·e·s qui ont conceptualisé ce rapport à l'altérité *via* des notions telles que la *domestication généralisée* (Ghassan Hage)²⁰⁶, l'*habiter colonial* (Malcom Ferdinand)²⁰⁷ ou le *naturalisme* (Philippe Descola)²⁰⁸. Je n'entre pas plus avant dans le déploiement de ces concepts, laissons Shakespeare nous dire de quoi il s'agit ; et supposons que *La Tempête* peut nous éclairer sur notre cosmologie, puisque, comme l'écrit Malcom Ferdinand, « les cieux tonnent haut et fort : le navire-monde est en pleine *tempête moderne* »²⁰⁹.

²⁰⁶ Ghassan Hage, *Le loup et le musulman*, trad. L. Blanchard, Marseille, Wildproject, coll. « Le monde qui vient », 2017.

²⁰⁷ Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2019.

²⁰⁸ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2015 [2005].

²⁰⁹ Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, *op. cit.*, p. 12. Je souligne.

1. Caliban et Miranda, figures de la domesticité

Le mage mène l'action sur l'île en maître absolu : les éléments, les esprits, le temps, sont à son service. La première scène qu'on nous offre à voir, une tempête terrifiante, vécue comme intensément réelle par les personnages sur lesquels elle s'abat, n'est-elle pas un pur produit de ses pouvoirs ? Une fois échoués sur l'île, les rescapés de la tempête sont guidés par Prospéro à la manière de marionnettes que l'on manipule. Le mage se félicite :

Mon entreprise en est à son point critique,
Car mes charmes ne flanchent pas ; et les esprits
M'obéissent, et le temps porte son fardeau
Sans broncher...
(V, i, 1-3)

Par l'intermédiaire de ses esprits, le mage envoûte les autres personnages, il les séduit puis les effraye, et ainsi, les amène à agir comme lui l'avait prévu, jusqu'à la résolution de la pièce – l'aveu honteux des usurpateurs et le mariage de Miranda et Ferdinand. Prospéro a tout planifié et ne laisse aucun élément lui échapper : « le duc de Milan, le mage, est de bout en bout le principal personnage ; et même le seul sur scène, à pouvoir décider librement de ses jugements et de ses actions »²¹⁰, écrit même Yves Bonnefoy dans son commentaire.

En tant que souverain de l'île, Prospéro établit deux rapports à l'altérité humaine, qui sont différenciés en fonction du genre et de la race. On les retrouve dans ses relations aux deux être qu'il a domestiqués : Miranda et Caliban. Sa fille Miranda est cultivée, soumise, dépendante... Elle doit être protégée, pour ensuite être échangée comme bien symbolique. Elle est promise à Ferdinand, un des rescapés, qui tombe amoureux d'elle grâce aux charmes de Prospéro. Lors de leur rencontre, le mage prend le public en aparté :

Heureux comme ils le sont, tout à la surprise
D'eux-mêmes, de la vie, je ne puis l'être.
Rien toutefois pour davantage me réjouir...
Soit ! Je retourne à mon livre ! Avant souper
Il me reste beaucoup à mener à bien.
(III, i, 92-96)²¹¹

L'idylle que semble vivre Miranda est entièrement dictée par son père ; elle fait partie de son *business*, c'est une des choses qu'il a « à mener à bien ».

Caliban, quant à lui, est dangereux, *difforme*, imprévisible... il doit être maîtrisé. Prospéro l'invective :

Tu rechignes, démon ?
Que je te vois traîner ou de mauvais gré
Faire ce que j'ordonne, et je t'emplis
Des crampes de vieillard jusqu'au fond des os.
Tu hurleras de douleurs, et les bêtes
Trembleront de t'entendre.
(I, ii, 369-373)

²¹⁰ Yves Bonnefoy, « Une journée dans la vie de Prospéro » préface à William Shakespeare, *La Tempête*, trad. Y. Bonnefoy, Paris, Gallimard, 1997, p. 11.

²¹¹ William Shakespeare, *La Tempête*, trad. Y. Bonnefoy, Paris, Gallimard, 1997, toutes les citations de la pièce sont reprises à cette édition.

Caliban est un « démon », un corps que l'on peut violenter s'il n'obéit pas. Il est toujours rejeté hors de la sphère ontologique de l'humain, réduit au labeur et à la bestialité, à la nature, à la « boue ». La difformité de son corps renvoie à une essence fondamentalement *autre*. Trinculo, l'un des rescapés, l'apercevant pour la première fois, s'étonne et reprend à son compte la question posée à Valladolid une cinquantaine d'années avant l'écriture de la pièce : « Tiens, qu'avons-nous là ? Est-ce un poisson, est-ce un homme, est-ce du vivant ou du mort ? » (II, ii, 24). Caliban se tient dans cet entre-deux ontologique imposé par la racialisation : ni totalement humain, ni totalement animal, l'esclave se meut de la « zone de non-être, région extraordinairement stérile et aride, rampe essentiellement dépouillée »²¹², dont parlait Franz Fanon. C'est bien d'une condition ontologique dont il est question ici, d'un rapport à l'être, imposé par la domestication de Prospéro, et qui passe par l'animalisation (« est-ce un poisson, est-ce un homme ? »).

Notons, avec Malcom Ferdinand, que « l'appellation "Marron" n'est pas une évocation de la couleur de peau, mais fait explicitement référence à l'*animal domestiqué* qui repart à l'état sauvage. »²¹³ De nombreuses reprises de *La Tempête*, notamment celle d'Aimé Césaire²¹⁴, placent la pièce dans les Caraïbes et font de Caliban une personne noire. La pièce de Shakespeare, quant à elle, ne nous en dit pas tant. Rien ne nous permet de savoir où se situe exactement l'île imaginaire (même si les personnages rescapés disent avoir été sur la route entre Tunis et Milan, ce qui ferait pencher pour la Méditerranée), ni d'où vient Caliban (si ce n'est que sa mère est une sorcière algérienne). Mais il me semble que l'exactitude de la situation n'est pas ici l'important. L'île de *La Tempête* est avant tout un espace imaginaire, une bulle fictive, qui s'assume comme fiction, c'est-à-dire comme *hors-lieu* – qui permet ensuite de mieux revenir sur le réel.

Le Caliban de Shakespeare n'est donc ni un Africain déporté ni un natif caribéen. C'est un être dont on ne sait rien de la couleur de peau mais duquel on montre la mise en esclavage et la racialisation. Celle-ci n'est pas ici un donné, la pièce nous montre seulement qu'elle dépend, fondamentalement, de la domestication en tant qu'imposition d'une essence presque-animal / presque-homme. Notons encore que Ghassan Hage prend justement comme point de départ cette animalisation des non-blancs, mais dans le registre discursif cette fois (avec les métaphores animales racistes), pour penser la domestication généralisée – cette domestication qui soumet à la fois Caliban, Miranda, et l'ensemble de l'île.

Par ailleurs, on remarquera que Caliban et Miranda ne sont pas étrangers l'un à l'autre. Les deux personnages subalternes ont une histoire commune, marquée par la violence, qui s'articule autour de la tentative de viol de Miranda par Caliban. « Mais vint le jour où tu voulus violer, déshonorer ma fille » (I, ii, 345-349), lui rappelle Prospéro. L'endroit où se nouent les deux rapports fondamentaux de la pièce (Prospéro-Miranda et Prospéro-Caliban) est celui de l'agression sexuelle, cet endroit particulier où se condense à la fois l'*être-à-protéger* de la fille et l'*être-à-maîtriser* de l'esclave.

Shakespeare nous donne à voir deux relations intriquées mais distinctes, qui sont toutes deux marquées par des processus de polarisation. Ghassan Hage fait de ces processus un premier trait constitutif de la domestication généralisée. Il les définit comme des mouvements de réaffirmation constante de la distinction entre domestiquant et domestiqué·e, en hypostasiant la différence : « parler de polarisation, en opposition à une simple différence, c'est parler d'une différence appuyée par une force visant à évacuer chaque élément qui rend un être semblable à un autre »²¹⁵. Or, comme on l'a vu, Prospéro joue et dépend de ces procédés. Il met en place

²¹² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1971 [1952], p. 8.

²¹³ Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 361.

²¹⁴ Aimé Césaire, *Une tempête*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1969.

²¹⁵ Ghassan Hage, *Le Loup et le musulman*, op. cit., p. 89.

une polarisation genrée qui renvoie à un pouvoir euphémisé d'utilisation et de protection, ainsi qu'une polarisation raciale qui mène à un pouvoir brutal de contrôle. Mais ces deux pouvoirs sont le fait du même Prospéro, c'est lui qui organise les polarisations. Et celles-ci servent les mêmes fins : la possession de l'île par le mage, puis la puissance politique à Milan, en métropole.

Silvia Federici, dans son *Caliban et la sorcière*²¹⁶, utilise justement la figure de l'esclave de *La Tempête* pour penser une généalogie de la domination qui prenne en compte le nouage de ces deux relations (maître-esclave, hommes-femmes). Dans cette étude, Federici se penche sur des longues séquences historiques, qui lui permettent de repréciser et redéfinir les processus d'accumulation primitive du capital. Ceux-ci représentent, pour le dire brièvement, les opérations de captation directe et agressive de capital – appropriation des terres, extraction des ressources, *et cætera* – nécessaires au capitalisme pour son développement. Or, dans la tradition marxiste, cette accumulation primitive est non-seulement hétérogène au capitalisme institué (elle en est seulement la condition de possibilité, située historiquement), mais elle est aussi circonscrite à l'Europe, en occultant le rôle de l'exploitation des femmes et des colonisé·e·s.

Le tour de force effectué par Federici *via* Shakespeare (et, bien sûr, *via* toute une tradition marxiste, féministe et décoloniale) est d'avoir rendu visible ces différentes exploitations dont le capitalisme moderne a besoin pour exister. L'accumulation primitive n'est pas dépassée une fois pour toute, elle doit être réactualisée sans cesse, notamment dans les pays colonisés et dans les foyers domestiques où les femmes travaillent gratuitement. C'est donc cette accumulation primitive qui relie premièrement *Caliban* et *les sorcières* : la condition de possibilité d'un même pouvoir capitaliste-moderne – qui s'incarne ici dans la figure de Prospéro, le mage blanc, imposant à sa fille comme à son esclave la condition domestique.

Par ailleurs, les distinctions genrées et raciales dont il est question ici, s'établissent aussi *via* des séparations spatiales. La pièce nous le dit à maintes reprises, Caliban est « enchaîné à un roc », il est confiné à un espace spécifique. Prospéro, quant à lui vit dans un espace policé, entouré de ses livres. Or le mage a besoin de l'esclave pour assurer le maintien de cet espace. Le travail Caliban est la condition de possibilité de l'espace domestique de Prospéro, et lui-même le sait bien :

[...] Tel qu'il est,
Nous ne pouvons nous en passer. C'est lui
Qui rentre notre bois, allume notre feu,
Vaque à bien des travaux qui nous sont utiles.
(I, ii, 312-314).

L'esclave est donc condamné à travailler pour le foyer, la *domus* du mage, sans pourtant pouvoir y vivre, la ségrégation spatiale établissant cet état de fait. La domestication généralisée de Prospéro passe donc par l'aménagement de l'environnement, par des « pratiques spatiales d'extraction »²¹⁷ – qui en constituent une deuxième caractéristique fondamentale.

Alors que le Caliban est crûment réduit en esclavage, insulté à chaque réplique et traité comme un sous-être, il parvient pourtant, à un moment donné de la pièce, à affirmer sa propre vision de l'histoire :

Cette île que tu m'as prise
Était à moi de par Sycorax, ma mère.
[...] Car me voici

²¹⁶ Silvia Federici, *Caliban et la Sorcière*, trad. Collectif Senonevero, Genève / Paris / Marseille, Entremonde / Senonevero, 2014 [2004].

²¹⁷ Ghassan Hage, *Le Loup et le musulman*, *op. cit.* pp. 92-97.

À moi seul votre peuple, moi qui auparavant
Étais mon propre roi ; et de ce roc dur
Vous avez fait ma bauge, gardant pour vous
Tout le reste de l'île !
(I, ii, 332-345)

Cette parole semble être un acte de résistance : elle déstabilise l'autorité de Prospéro, qui, énervé, doit répliquer : « Aussi menteur que fait pour être esclave ! » (I, ii, 345-346), puis lui rappeler sa tentative de viol sur Miranda. Prospéro doit mobiliser le souvenir de l'acte le plus immoral pour réengager la bestialité de Caliban. Le mage se sent mis en danger par les paroles de son esclave ; son autorité, son statut de maître et de domestiquant risque de vaciller. C'est donc anxieusement qu'il répond à Caliban, ne pouvant le garder (lui et son île) sous son joug qu'en le rabaisant à la condition de l'agresseur indigne, *fait pour être esclave*. C'est aussi ce que nous dit Ghassan Hage : les processus de polarisation doivent constamment être renouvelés dans des « essais fiévreux » de déshumanisation de l'autre. Les rôles ne sont pas figés dans l'éternité, ils sont en construction permanente – ce qui n'empêche pas leur effectivité. Pour reprendre les mots de Hage, « il y a toujours un essayant-d'être-domestiquant, essayant-d'être-humain, essayant-d'être-blanc, essayant-d'être-homme. »²¹⁸

Mais la tirade de Caliban nous apprend autre chose encore : l'île, qu'on nous avait d'abord présentée comme étant « déserte », était pourtant habitée avant l'arrivée de Prospéro. « La domestication est avant tout une manière d'habiter le monde en l'occupant »²¹⁹, écrit Ghassan Hage. Shakespeare nous donne là un troisième et dernier trait constitutif de la domestication généralisée : le processus d'occupation, « dans le sens de la colonie de peuplement »²²⁰. Il s'agit de la préhistoire de la pièce, on ne nous montre pas sur scène l'arrivée du mage et de sa fille sur l'île, ni sa prise de possession. Au contraire, la colonisation est naturalisée par la présentation des personnages (« le lieu de l'action : une île inhabité »), avant même le texte donc. L'île est dite comme étant déserte, comme si elle était dans l'attente d'une occupation.

Mais Caliban met en crise l'assertion de la présentation des personnages : Prospéro ne s'est pas installé sur une terre qui était à sa disposition, il lui a bien *pris* cette île. En quelque sorte, le personnage contredit le dramaturge, Caliban s'oppose à Shakespeare. De cette manière la pièce remet en jeu un certain rapport à la nature, elle questionne la *naturalisation* de l'espace. Par la contradiction interne, elle fait apparaître les procédés de construction et d'essentialisation d'une nature passive, « déserte », à *coloniser*.

Caliban nous l'affirme : Prospéro n'est pas seulement son maître, celui qui l'a domestiqué ; c'est aussi un colon, venu prendre l'île. La pièce met ainsi un point central sur les procédés d'occupation de l'espace, que l'on pourrait, pour décaler la conceptualisation de Hage, appeler avec Malcom Ferdinand un « habiter colonial »²²¹. L'*habiter* ne fait pas ici seulement référence à un ensemble de pratiques (architecturales ou autre) mais désigne plutôt une certaine conception de l'existence, un certain rapport à l'autre (humain et non-humain).

Or l'habiter colonial est régi par trois principes fondamentaux : la dépendance territoriale à la métropole, qui se fonde sur l'usurpation de la terre par la mise en place de la propriété privée ; l'exploitation des humains et des non-humain qui se fonde sur la déforestation pour la mise en place des plantations ; et l'altéricide, le rejet de l'autre, jusque dans la forme extrême du massacre, de l'asservissement et de l'esclavage. On sent les proximités de cette

²¹⁸ *Ibid.*, p. 92.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 86.

²²⁰ *Idem.*

²²¹ Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., en particulier le chapitre « L'habiter colonial : une Terre sans monde », pp. 51-68.

notion avec la domestication généralisée. Les deux concepts sont des manières de penser le nouage entre les procédés de racialisation et ceux de destruction écologique, en passant par un niveau fondamental, un certain type de relation au monde, une certaine cosmologie. Pourtant la théorisation de Malcom Ferdinand permet de mettre l'accent sur la colonialité. Le rapport moderne de l'homme à la nature et à l'altérité dépend fondamentalement de l'imposition d'une passivité, de la *mise à disposition* : on nous présente l'île comme étant « déserte ».

2. *Prospéro, mage naturaliste*

L'habiter colonial est donc mis en scène par Shakespeare *via* le personnage de Prospéro. Toutefois, plus fondamentalement, on peut voir dans la forme même de *La Tempête* une manière de penser quelque chose comme une cosmologie moderne. Seul sur scène, dans un monologue final, Prospéro s'adresse au public :

Le traître étant pardonné
Que je quitte ce banc de sable
Et que vos mains secourables
Désenchevêtrent mes liens.

(Épilogue, 6-10)

L'action est terminée (le monologue est titré « épilogue ») et l'harmonie d'antan est retrouvée, il ne reste plus au mage blanc qu'à faire ses adieux. Ce passage est pourtant surprenant : l'intrigue est close, il ne s'agit plus d'apporter des éléments qui fassent avancer la pièce. Bien au contraire, Prospéro prend une dernière fois la parole en faisant un pas de côté, en sortant explicitement de la fable. En réalité le mage veut fermer l'espace théâtral, il demande au public de bien vouloir le délivrer de la fiction :

Vous voulez, vous, cette indulgence
Pour vos propres fautes ? Soit !
Mais d'abord délivrez-moi.
(Épilogue, 19-20)

Il me semble que l'on peut lire cet épilogue comme une manière de penser la forme théâtrale au sein même de la pièce, comme un moment réflexif. Shakespeare, à travers son personnage, nous met face aux liens entre son existence et le regard du public, entre le monde fictionnel et le monde des spectateurs. En sachant que *La Tempête* est la dernière pièce écrite par l'auteur, on peut imaginer une sorte de mise en rapport entre Shakespeare et son mage blanc – qui ne se fonde pourtant pas dans l'identité, le monologue est bien dit par un personnage. Mais si une telle analogie s'opère entre Shakespeare (et la pièce) et Prospéro (et l'île), on comprend d'autant mieux la position démiurgique du mage tout au long du récit. Il règne sur l'île en maître, en quasi-dieu, tout comme le dramaturge règne sur son œuvre.

Mais, en réalité, ce n'est pas que l'épilogue mais bien la pièce entière qui nous parle de création et de représentation en tant que telles. La pièce le fait tout d'abord par sa forme : *La Tempête* est la seule pièce de Shakespeare qui se déroule dans un seul lieu et selon une seule temporalité. La continuité spatio-temporelle exagère le sentiment de contrôle absolu et nous fait pressentir la mise à nu de la situation théâtrale : « pour la première et unique fois, les unités de temps et de lieu qui deviendront la norme dans le théâtre classique seront respectées par Shakespeare – comme pour ne pas faire oublier que cette île est aussi une scène de théâtre »²²²,

²²² Margaret Jones-Davies, « Notice à *La Tempête* » in William Shakespeare, *Œuvres complètes VII*, éd. J.-M. Desprat et G. Venet, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2016, p. 1671.

écrit Margaret Jones-Davies. Le temps, plus particulièrement, tient un rôle important. On le sent d'abord intuitivement, par les nombreuses répliques de Prospéro qui s'inquiète de l'heure qu'il est ; qui se presse, comme dans une course contre la montre ; ou qui se félicite d'être bien dans les temps. Tout se passe comme s'il fallait que Prospéro ait accompli ses desseins à une heure précise – alors que rien dans l'intrigue ne le demande. Et en y regardant de plus près, on remarque que le récit, non seulement finit à un moment précis, mais commence aussi à une heure donnée. Prospéro nous le dit très clairement alors qu'il observe sa tempête magique s'évanouissant :

PROSPÉRO – Ariel, ta mission,
Tu l'as parfaitement remplie. Mais il nous reste
Encore du travail. Quelle heure est-il ?
ARIEL – Midi passé.
PROSPÉRO – Oui, de deux heures au moins. Et d'ici à six heures
Ni toi ni moi n'avons un instant à perdre.
(I, ii, 237-241)

Ces détails temporels sont trop saillants et trop souvent répétés (juste avant le dénouement, Ariel insiste : nous sommes « à la sixième heure du jour » (V, i, 4)) pour ne pas être pris au sérieux. C'est en tout cas ce que nous dit Jan Kott : « l'horloge de Shakespeare, l'horloge dramatique capable de sauter des années en l'espace d'une minute, bat cette fois-ci comme toutes les horloges. Du temps de Shakespeare, les spectacles commençaient en général à trois heures pour s'achever à six. Les charmes de Prospéro ont commencé entre deux et trois heures et ils ont pris fin à six. Impossible que cela n'ait pas été consciemment voulu. »²²³ Le temps du récit recouvre le temps des spectateurs, comme pour nous montrer que c'est bien de la représentation en tant que telle qu'il s'agit. Et un lecteur de notre temps n'a pas besoin de connaître les horaires du théâtre élisabéthain pour être frappé par le jeu de mise en abyme, la forme même de la pièce ne cesse de nous le dire : ici la fiction se dénonce comme fiction. Jan Kott encore : « tout ce qui se passera sur l'île sera du théâtre dans le théâtre, un spectacle mis en scène par Prospéro. »²²⁴

En opérant ce mouvement réflexif, la pièce nous montre le pouvoir, que l'on pourrait qualifier de *moderne*, de la projection d'un monde. Ce monde est créé rationnellement, par le langage, donc soumis aux lois de la Raison. C'est ainsi qu'on retrouve un trait important de la domestication généralisée : celle-ci s'applique, non pas à une espèce en particulier, mais à un espace dans toute son entièreté, qui devient un environnement. Il s'agit, pour reprendre les mots de Ghassan Hage, de la « production d'une réalité qui fait sens », « d'une *mise en scène* de l'être qui lui permet de naître : la création d'un espace qui fait sens par lequel, en même temps, on donne du sens à sa vie, comme une vie valant la peine d'être vécue »²²⁵. *La Tempête* nous montre bien les rouages d'une *mise en scène*, de la projection d'un monde par le langage, de la constitution d'une *réalité qui fait sens*.

Il me semble qu'en ce sens, la pièce peut être mise en parallèle avec les enjeux cosmologiques soulevés par la perspective picturale. Erwin Panofsky, dans son étude sur la question²²⁶, explique qu'à la Renaissance (et notamment avec les théorisations d'Alberti), le procédé formel de mise en perspective dépasse la seule question technique pour devenir une véritable « forme symbolique ». Cette expression est reprise à Ernst Cassirer qui entend ainsi

²²³ Jan Kott, *Shakespeare notre contemporain* (1962), trad. A. Posner, Paris, Payot, 2006, p. 318-319.

²²⁴ *Ibid.*, p. 324.

²²⁵ G. Hage, *Le loup et le musulman*, op. cit. pp. 76-77. Je souligne.

²²⁶ Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, trad. G. Ballangé, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1975 [1924].

caractériser tout « contenu signifiant d'ordre intelligible [qui] s'attache à un signe concret d'ordre sensible pour s'identifier profondément à lui »²²⁷. Panofsky montre donc que la perspective d'Alberti représente plus qu'une opération mathématique, c'est aussi une forme symbolique, la traduction sensible d'un certain rapport au monde.

Mais peut-être que le terme de *traduction* n'est pas adéquat ici, puisque la forme symbolique n'est pas seulement la conséquence d'une conceptualisation antérieure, elle agit aussi, *via* sa concrétude, sur les systèmes de pensée – et notamment sur les sciences modernes : « la géométrie projective du XVIIe siècle devait bien procéder des recherches perspectives ; elle est aussi, en dernière analyse, un produit de l'atelier d'artiste, comme tant d'autres branches de la “science” moderne »²²⁸, écrit Panofsky. La perspective d'Alberti et ses mises en pratique concrètes, à même les toiles, constituent une nouvelle manière de concevoir et de s'inscrire dans le réel, un nouveau rapport au monde duquel dépend la pensée moderne : « cette vision de l'espace est déjà celle que le cartésianisme devait plus tard rationaliser et la doctrine kantienne formaliser »²²⁹.

Or, cette nouvelle relation au monde, dans laquelle s'inscrit la perspective, établit une différenciation ontologique entre l'homme et la nature, et procède à une mise en surplomb du point de vue humain. Autrement dit, et pour reprendre encore Panofsky, les procédés de mise en perspective participent à l'établissement de « “l'anthropocratie” des modernes »²³⁰ : l'homme est désormais pourvu d'une position et d'une essence particulière ; c'est lui qui *règne* sur le reste du vivant. C'est dans ce sens que Philippe Descola reprend les analyses de Panofsky pour caractériser la cosmologie moderne occidentale à laquelle il donne l'épithète de « naturaliste »²³¹. La perspective d'Alberti, en tant que forme symbolique, inaugure un rapport au monde où l'espace est continu, unifié, rationalisé, mathématiquement réalisé, donc maîtrisé ; elle sape l'opacité du réel en le constituant comme objet.

Se faisant, la perspective pose et maintient un paradoxe moderne qui sera rejoué encore et encore : l'expérience singulière de celui qui regarde est le point de départ indépassable de la rationalisation qui vise pourtant à dépasser cette singularité ; il s'opère là une « objectivation du subjectif »²³². Il s'agit à la fois d'un procédé d'extériorisation de l'homme hors du réel (le point de vue est en dehors de la toile) et de prise de possession de ce réel (la toile est une *œuvre*, elle est rationnellement produite). Descola écrit de la sorte que la perspective, en maintenant ce paradoxe, « systématise et stabilise l'univers extérieur tout en conférant au sujet la maîtrise absolue sur l'organisation de cette extériorité nouvellement conquise »²³³. Les procédés de mise en perspective, en tant que formes symboliques, participent donc à la cosmologie naturaliste : ils « instituent, dans le domaine de la représentation, la possibilité de ce face à face entre l'individu et la nature qui va devenir caractéristique de l'idéologie moderne »²³⁴. Le naturalisme pose ainsi une continuité dans les extériorités (les choses sensibles sont unifiées donc connaissables) et une discontinuité dans les intériorités (seul l'homme détient la condition ontologique pour accéder à cette connaissance). Tout le travail de Descola est de montrer que cette cosmologie n'est pas la seule possible ni la seule existante, mais que c'est la nôtre, celle qui définit notre modernité.

²²⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques II*, cité dans E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, op. cit., p. 78.

²²⁸ E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, op. cit., p. 126.

²²⁹ *Ibid.*, p. 159.

²³⁰ *Ibid.*, p. 182.

²³¹ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., en particulier le chapitre « Autonomie du paysage », pp. 114-124, pour la reprise des thèses de Panofsky.

²³² E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, op. cit., p. 159.

²³³ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 118.

²³⁴ *Idem.*

Ce détour par Panosfky et Descola peut nous amener à voir dans *La Tempête* une autre forme symbolique, analogue à la perspective d'Alberti, et constitutive du naturalisme moderne. En montrant l'île de Prospéro et Caliban comme une scène, en réfléchissant les procédés de projection théâtrale, la pièce nous met face à un monde qui se donne dans et par le *logos*. Dans ce monde qui se révèle être une construction, évolue un mage qui détient les pouvoirs du dramaturge, celui de soumettre l'autre et la nature à sa volonté, de les construire comme telle. La magie de Prospéro est une magie *blanche*, rationnellement apprise, transparente et puissante, que la commentatrice Frances Yates qualifie de « pouvoir magico-scientifique »²³⁵. La tempête qui fait échouer le bateau des rescapés est bien le produit de ces pouvoirs, tout comme la capacité de *mettre en scène*, de projeter un monde rationnellement.

Toutefois, la pièce de Shakespeare nous force à prendre un écart fondamental par rapport aux thèses de Descola. En effet, comme dit plus haut, *La Tempête* ne nous montre pas seulement les traits de la cosmologie naturaliste, elle nous parle aussi de domestication généralisée et d'habiter colonial. Or Descola ne semble pas mettre ces dimensions au cœur de ses analyses. En témoigne ce passage qui, pourtant, évoque la question mais sans la prendre en charge : « Le privilège accordé à la vue au détriment des autres facultés sensibles aboutit à une autonomisation de l'étendue que la physique cartésienne saura exploiter et que favorise également l'expansion des limites de l'univers connu par la découverte et la cartographie de nouveaux continents »²³⁶. Le terme de « découvertes » qui est utilisé ici est éloquent. Descola semble penser la modernité et sa cosmologie naturaliste comme une construction strictement européenne, sans voir qu'il s'agit là « d'un phénomène européen qui est constitué par une relation dialectique avec une altérité non-européenne »²³⁷, pour reprendre les mots d'Enrique Dussel (qui, lui, fait porter la critique sur Jürgen Habermas et Charles Taylor).

En ne prenant pas en compte cette relation dialectique, Descola semble reconduire un procédé courant de la philosophie occidentale, que l'on pourrait appeler avec Neil Roberts, un « désaveu » (pour traduire *disavowal*)²³⁸. Celui-ci se définit, selon Roberts, comme une manière de « localiser stratégiquement un événement, puis de rejeter sa pertinence, tout en sachant pertinemment qu'il a eu lieu »²³⁹, et se retrouve de manière particulièrement prégnante dans la pensée occidentale et dans son rapport à l'esclavagisme moderne. Descola est au courant de l'histoire coloniale et de ses effets sur le présent, et il fournit par ailleurs une critique très riche de l'ethnocentrisme européen. Pourtant sa théorisation du naturalisme *désavoue* les implications de la colonialité – que les personnages et la forme même de *La Tempête* permettent au contraire de prendre en charge.

3. *L'utopie multi-relationnelle de Caliban*

La pièce ne contente pas de réfléchir la cosmologie moderne ; elle montre aussi des résistances qui émergent – résistances qui passeront elles aussi par la création langagière. Retournons à l'intérieur du texte pour voir de quoi il s'agit :

Tu ne savais,
Sauvage que tu étais, pas même
Ce que tu voulais dire, tu balbutiais

²³⁵ Frances Yates, *Les dernières pièces de Shakespeare*, trad. J.-Y. Pouilloux, Paris, Belin, 1993 [1975], p. 92.

²³⁶ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 121.

²³⁷ Enrique Dussel, *Eurocentrism and Modernity, Introduction to the Frankfurt Lectures*, in *Boundary 2*, 20/3, 1993, p. 65.

²³⁸ Neil Roberts, *Freedom as Marronage*, Chicago, Chicago University Press, 2015, en particulier le chapitre « The Disavowal of Slave Agency », pp. 27-49.

²³⁹ *Ibid.*, p. 29, traduction personnelle.

Comme une sorte de bête, et tes besoins,
Je te donnais des mots pour les faire entendre.
Mais, bien que tu aies su l'apprendre, c'est un fait,
Il reste que ta race est vile, avec des instincts
Dont doivent se garder les bonnes natures,
Et c'est pour cela même, et à bon droit,
Que tu fus confiné dans ce rocher !
(I, ii, 356-362)

Caliban connaît le langage, Prospéro et Miranda lui ont *donné* les mots pour se faire entendre. On remarquera même que l'esclave, au long de la pièce, s'exprime en vers. Pourtant l'acquisition de la parole ne fait pas de Caliban un égal des Milanais. S'il apprend les mots de son maître, l'esclave n'accède pas pour autant à la même condition ontologique (« ta race est vile »). Il reste coincé dans cette *région aride de l'être*, entre humanité et animalité ; il n'est pas de *bonne nature*. « Tout ce que peut faire Caliban de ce don [du langage] dévoile qu'il en est *capturé* »²⁴⁰, nous dit Paul Brown dans son commentaire. La parole est premièrement une manière d'asservir, elle représente la possibilité pour Prospéro de se faire entendre lorsqu'il donne des ordres. Cela permet de le rapprocher juste assez pour le soumettre, le faire passer du *sauvage* au *domestique*. Caliban est donc « *capturé* » discursivement, la capture étant une condition de possibilité de la domestication.

Mais le langage sera aussi le lieu de résistances, même s'il semble d'abord que les mots ne lui permettent que des insultes inefficaces :

CALIBAN – Vous m'avez appris le langage ; et tout le profit
Que j'en ai eu, c'est de savoir maudire.
La peste rouge vous emporte pour m'avoir enseigné vos mots !
(I, ii, 364-366)

Caliban est lucide mais cette colère ne le mènera pas plus loin. Il reste encore sous le contrôle de son maître. Et cela parce que, comme le suggère Silvia Federici, « Caliban ne pouvait combattre ses maîtres qu'en les maudissant dans le langage qu'il avait appris d'eux. Sa rébellion restait dépendante des "outils du maître" »²⁴¹. La hiérarchie imposée par le langage, le coinçant dans une sous-humanité, ne lui permet pas de sortir de la domestication. Le langage moderne, « *donné* » par la colonisation, charrie avec lui une cosmologie particulière, et les distinctions de la domestication généralisée.

Pourtant, alors qu'il se trouve loin de son maître, Caliban s'arrête pour rêver et se lance dans un monologue :

CALIBAN – Sois sans crainte ! L'île est pleine de bruits,
De sons et d'airs mélodieux, qui enchantent
Et ne font pas de mal. C'est quelquefois
Comme mille instruments qui retentissent
Ou simplement bourdonnent à mes oreilles,
Et d'autres fois ce sont des voix qui, fessé-je alors
À m'éveiller après un long sommeil,

²⁴⁰ Paul Brown, « "This Thing of Darkness I Acknowledge Mine": *The Tempest* and the Discourse of Colonialism » (1985), in William Shakespeare, *The Tempest*, (ed. Gerald Graff and James Phelan), Boston / New York, Belford/St. Martin's, 2000, p. 221, traduction personnelle.

²⁴¹ Silvia Federici, *Caliban et la Sorcière*, *op. cit.*, p. 359. L'expression « les outils du maître » est reprise à Audre Lorde.

M'endorment à nouveau ; – et dans mon rêve
Je crois que le ciel s'ouvre ; que les richesses
Vont se répandre sur moi... À mon réveil,
J'ai bien souvent pleuré, voulant rêver encore.
(III, ii, 131-139)

Cette tirade, qui, pour une fois, ne fait pas mention de Prospéro, montre un rapport différent au territoire. Cette fois l'homme n'est plus possesseur, mais presque possédé par l'île. La musique et les charmes de la terre semblent y jouer un rôle actif (ils « enchantent » par eux-mêmes) et gratuit (ils « ne font pas de mal »). L'île semble, l'espace d'un instant, exister pleinement par et pour elle-même. On ne peut qu'être frappé par la manière dont cela rompt avec les charmes naturalistes, *magico-scientifiques*, de Prospéro qui, eux, sont toujours utilisés (comme punition ou manipulation) selon une fin définie, liée au pouvoir et à la domination. Ici ce n'est plus la narration de Prospéro qui englobe et contraint tout : un rapport différent se crée, échappant aux pouvoirs du mage blanc.

Certes Paul Brown ne voit, dans la rêverie de Caliban, qu'un « moment utopique où l'absence de pouvoir se mue en *désir d'absence de pouvoir* »²⁴², où la réalité est mise de côté dans une attitude passive de refus. Mais il ne comprend alors l'utopie qu'au sens réducteur d'une fuite dans l'imaginaire, un repli spirituel inoffensif. La pensée de Miguel Abensour permet de renverser cette approche et d'envisager l'élaboration utopique comme un moment fort de critique et d'élan vers l'émancipation. L'imaginaire ouvre alors un espace de remise en question de l'existant, où l'ordre établi est ébranlé et où d'autres possibles peuvent advenir. Selon Abensour, « le rapport à l'utopie est un excellent indicateur de la conscience historique, la conscience qu'il y a de l'histoire et qu'il est possible d'y intervenir pour la transformer. »²⁴³ Le rêve n'est plus une manière de renoncer mais de s'inscrire dans l'histoire, de s'y rapporter en disant : *cela aurait pu être autrement, et cela pourrait le devenir*.

Si donc on prend au sérieux les relations qui s'instituent dans le monologue de Caliban, on peut y lire l'intuition d'une liberté, la conscience profonde « de richesses » autres à venir – depuis « le ciel ouvert ». La nature n'est plus un objet à soumettre et à exploiter mais devient un sujet agissant, « enchantant ». Dans un même geste utopique, c'est à la fois Caliban et l'île tout entière qui s'émancipent – geste qui n'est autre que la négation du pouvoir blanc de Prospéro. Le rêve de l'esclave n'est pas une échappatoire ou un déni de liberté, mais plutôt une possibilité d'envisager le réel autrement, de le sortir des carcans dans lesquels la parole du pouvoir l'enferme – bien que cela ne puisse advenir dans le présent, et qu'il faille se réveiller en « pleurant, voulant rêver encore ».

En ouvrant ces possibles, Caliban craquelle la cosmologie imposée par Prospéro. Il met en branle, pour le dire avec Ghassan Hage, le « présent mono-relationnel »²⁴⁴ du mage blanc – et de la modernité occidentale. Ici encore Malcom Ferdinand semble répondre à Hage en écrivant : « Parallèlement à la standardisation de la Terre en monocultures, cet habiter colonial efface l'autre, celui qui est différent et qui habite autrement »²⁴⁵. La relation que Prospéro tisse avec le monde ne tolère pas d'autres types de relations ; il s'enferme et enferme l'ensemble du vivant dans un habiter unique pétri de violence. Mais Caliban refuse donc ce mono-réalisme, dans et par la production langagière utopique. En proposant un rapport différent à l'île, en la sortant de l'objectivation instrumentale, Caliban engage d'autres manières d'habiter le monde. Il ouvre la voie à des rapports à l'altérité qui puissent s'arranger de la multiplicité des types de rapports.

²⁴² P. Brown, « “This Thing of Darkness” ... », art. cit., p. 226, traduction personnelle.

²⁴³ Miguel Abensour, *Utopiques I, Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Sens & Tonka, 2013 [2000], p. 59.

²⁴⁴ G. Hage, *Le loup et le musulman*, op. cit., p. 107.

²⁴⁵ M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., pp. 67-68.

Et il semble que la postérité ait vu dans l'utopie de Caliban des possibilités de résistances : des Caraïbes à l'Europe, des écrivains et écrivaines du monde entier se sont emparés de ce personnage pour lui donner à nouveau la vie, pour le faire exister autrement. Ils l'ont investi, selon Ania Loomba, comme « un puissant symbole culturel, définissable et utilisable selon leurs propres fins »²⁴⁶. Dans ces multiples réécritures et reprises, la figure de Caliban est réengagée positivement. Le personnage est considéré, non plus comme un être monstrueux et corvéable à merci, mais comme un représentant des luttes contre l'oppression ; il devient un *symbole culturel*, qui peut être modelé, *utilisé*, dans les luttes.

Les différents jeux de reprises intertextuelles ouvrent ainsi une figure fictionnelle, un Caliban au-delà de Shakespeare, ayant sa propre histoire, une histoire qui se branche à celle, plus grande, des résistances à l'impérialisme. Il n'est pas question ici de savoir si ces différentes résistances ont toutes proposé des cosmologies alternatives. Ce que je voudrais simplement souligner, c'est que la mise en crise de l'habiter colonial produite par Caliban a porté ses fruits dans l'histoire. La brèche utopique et multi-relationnelle a rejoint la brèche culturelle et politique. C'est en tous cas ce que nous dit l'écrivain cubain Roberto Fernández Retamar : « De Tupac Amaru à Toussaint-Louverture, de Simon Bolivar à Jose Martí, de Fidel Castro et Che Guevara à Frantz Fanon, quelle est notre histoire, quelle est notre culture si ce n'est celle de Caliban ? »²⁴⁷

Conclusion

La Tempête de Shakespeare nous a permis de dégager certains traits distinctifs du rapport au monde porté par la modernité occidentale. En dialoguant avec des auteur·e·s contemporain·e·s, en puisant dans leur conception de la domestication généralisée, de l'habiter colonial ou encore de la cosmologie naturaliste, on a pu faire émerger quelque chose comme la forme symbolique d'une relation fondamentale à l'Autre, propre à la modernité occidentale et indissociable de la colonialité. Cette relation s'actualise différemment en fonction du type d'altérité (Miranda n'est pas considérée comme Caliban) mais trouve ses racines dans un rapport au monde qui dépend d'une certaine projection rationnelle, et que l'on peut penser dans son unité (comme le montre la forme même de la pièce).

Cela revient-il à dire que Shakespeare participe de cette cosmologie moderne et coloniale ? On se souvient de la mise en rapport, explicitée par la pièce elle-même, entre le dramaturge et le personnage de Prospéro lorsque celui-ci demande au public de le délivrer de l'espace théâtral. Pourtant, même à ce moment, et bien qu'il vacille, le cadre de la fiction reste entier. L'épilogue n'est pas dit au nom de Shakespeare mais de Prospéro, un écart subsiste encore entre l'écrivain et l'être de fiction. C'est justement dans cet écart que se trouve la richesse de la pièce, et la possibilité de sa puissance critique. Descola, en reconnaissant le caractère hétérogène de l'histoire de la pensée, admet que le naturalisme a pu être remis en question en son sein même par « une poignée d'esprit rebelles qui, de Montaigne à Haeckel en passant par Condillac ou La Mettrie, n'ont cessé de s'opposer au dogme dominant »²⁴⁸. Faudrait-il ajouter Shakespeare à cette liste ? Finalement la réponse à cette question importe peu ; je ne pense pas que les entreprises pour *sauver* un auteur soient particulièrement pertinentes. Par contre, si on écoute les pièces, dans leur singularité et leur immanence, on peut y trouver des outils pour penser, de manière critique, notre cosmologie moderne.

²⁴⁶ Ania Loomba, *Shakespeare, Race, and Colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 164 (nous traduisons).

²⁴⁷ Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, cité dans S. Federici, *Caliban et la Sorcière*, op. cit., p. 336.

²⁴⁸ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 162.

BIBLIOGRAPHIE

- ABENSOUR Miguel, *Utopiques I, Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Sens & Tonka, 2013 [2000].
- BONNEFOY Yves, « Une journée dans la vie de Prospéro » préface à William SHAKESPEARE, *La Tempête*, trad. Y. Bonnefoy, Paris, Gallimard, 1997.
- BROWN Paul, « “This Thing of Darkness I Acknowledge Mine” : *The Tempest* and the Discourse of Colonialism » [1985], in William SHAKESPEARE, *The Tempest*, ed. G. Graff & J. Phelan, Boston / New York, Belford / St. Martin's, 2000.
- CÉSAIRE Aimé, *Une tempête*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1969.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2015 [2005].
- DUSSEL Enrique, *Eurocentrism and Modernity, Introduction to the Francfort Lectures*, in *Boundary 2*, 20/3, 1993.
- FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1971 [1952].
- FEDERICI Silvia, *Caliban et la Sorcière*, trad. Collectif Senonevero, Genève / Paris / Marseille, Entremonde / Senonevero, 2014 [2004].
- FERDINAND Malcom, *Une écologie décoloniale*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2019.
- HAGE Ghassan, *Le loup et le musulman*, trad. L. Blanchard, Marseille, Wildproject, coll. « Le monde qui vient », 2017.
- JONES-DAVIES Margaret, « Notice à *La Tempête* » in William Shakespeare, *Œuvres complètes VII*, éd. J.-M. Desprat et G. Venet, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2016.
- KOTT Jan, *Shakespeare notre contemporain*, trad. A. Posner, Paris, Payot & Rivages, 2006 [1962].
- LOOMBA Ania, *Shakespeare, Race, and Colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- PANOFSKY Erwin, *La perspective comme forme symbolique*, trad. G. Ballangé, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1975 [1924].
- ROBERTS Neil, *Freedom as Marronage*, Chicago, Chicago University Press, 2015.
- SHAKESPEARE William, *La Tempête*, trad. Y. Bonnefoy, Paris, Gallimard, 1997.
- YATES Frances, *Les dernières pièces de Shakespeare*, trad. J.-Y. Pouilloux, Paris, Belin, 1993 [1975].

Transitions. Et la domestication des « naturalistes » ? Trouble dans le grand futoir relationnel des modernes

(G. Sibertin-Blanc, séance du 22 avril 2021)

Quittant les combinatoires descoliennes qui nous ont longuement retenu.e.s pour aborder le chapitre féministe de notre investigation sur les conditions domestiques, reconnaissons que nous nous trouvons dans une situation, disons, délicate. Nous voici obligé d'entreprendre un grand écart entre des problèmes d'anthropologie de la domestication végétale et animale, et un champ de réflexion sur la condition domestique, les tâches domestiques, le travail domestique et *l'exploitation* de ce travail, qu'il est désormais impossible d'aborder sans passer par différents mouvements de pensée et de lutte politique féministes qui ont, en soumettant à la critique les formes de la condition domestique dans les sociétés capitalistes « modernes » ou « avancées », œuvré à en produire le concept.

Il serait tentant de combler immédiatement cet écart au moyen du paradigme de la « domestication généralisée », puisqu'après tout l'un de ses premiers mobiles, dans le livre de Ghassan Hage qui nous avait servi de point de départ au début du semestre, était bien la question des circulations métaphoriques, ou des équivalences analogiques, et peut-être au fond de l'unité, entre des rapports de domination de la nature (ou d'existants à la fois objectivés comme « naturels » et pris dans des rapports domesticatoires) et des rapports de domination exercés sur des individus ou des « populations » (le terme s'applique lui-même à des collectifs aussi bien humains qu'animaux) subalternisés. C'était donc partir de cette question très générale concernant les conditions de possibilité de tels continuums permettant d'emprunter des modes de relations aux animaux pour qualifier discursivement, orienter pratiquement, justifier imaginativement ou éprouver fantasmatiquement des rapports à d'autres humains minorisés ; Hage lui-même ouvrait d'ailleurs sa réflexion en se demandant comment transposer à la question des rapports entre crise environnementale et racisme des analyses écoféministes ayant déjà mis en évidence les liens étroits entre sexisme et spécisme. Et c'était au fond par là qu'il pouvait rejoindre le programme de recherche que l'écoféministe Val Plumwood indiquait en 1993 dans ce passage déjà cité :

« la manière dont différents types de domination servent de modèle, de soutien et de renforcement l'un à l'autre, et dont une même structure conceptuelle de domination réapparaît dans des groupes infériorisés très différents : les femmes, la nature, les “peuples primitifs”, les esclaves, les animaux, les travailleurs manuels, les “sauvages”, les personnes de couleur – tous censément “plus proches des animaux” » (Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, NY, Routledge, 1993, p. 29 ; cité in Hage, 2017, p. 30).

Si l'on se retourne sur le chemin accompli – et puisque nous entrons dans des discussions entre courants de la critique féministe par des chemins de traverse, et non par une approche historique des ces discussions elles-mêmes –, on pourrait considérer qu'en un sens un essai comme celui de James C. Scott représente une tentative de fournir à l'affirmation de Val Plumwood son plus lointain soubassement archéologique, dans la forme d'un mode de production étatico-agraire qui informerait durablement, et par-delà encore les révolutions énergétiques et industrielles des XVIIIe-XIXe siècles, un style de civilisation en même temps qu'un schème général de domination. En projetant dans « l'histoire longue des Etats » l'émergence d'un mode de production civilisationnel par « domestication généralisée » (ou suivant la formule complète de *Homo domesticus* : domestication généralisée + Etat agraire de monoculture + esclavage), James C. Scott a

fondé ce jeu analogique dans un récit de l'assujettissement et la servitude : « la notion de domestication doit être comprise au sens large, en tant qu'effort continu d'*Homo sapiens* en vue de façonner tout son environnement à sa guise » (Scott, 2017, p. 35), et si « une compréhension globale de la domestication en tant que contrôle sur la reproduction est susceptible d'être appliquée non seulement aux plantes et aux animaux, mais aussi aux esclaves, aux sujets de l'Etat et aux femmes » (Scott, 2017, p. 12), ce serait non pas en vertu d'une analogie ou d'une construction idéologique propre à la modernité, mais d'abord en vertu d'un long processus d'au moins trois millénaires de mises en culture, processus au cours duquel « les humains ont peu à peu réussi à mieux contrôler les fonctions reproductives des plantes et des animaux qui les intéressaient en les cultivant, les protégeant et les exploitant de manière sélective. On pourrait probablement étendre ce raisonnement aux premiers Etats agraires et au contrôle patriarcal qu'ils exerçaient sur la reproduction des femmes, des captifs et des esclaves. Guillermo Algaze formule cette idée de façon encore plus provocatrice : “les premiers villages du Proche-Orient ont domestiqué les plantes et les animaux, tandis que les institutions urbaines d'Uruk ont domestiqué les humains” » (Scott, 2017/2019, pp. 27-28).

Ce passage est au moins clair sur un point : la domestication ne peut être identifiée à une domination quelconque : c'est une domination qui s'exerce sur les *capacités reproductives* de « ce » sur quoi elle s'exerce, qui s'exerce sur des existants à travers leurs aptitudes reproductives, au moyen de ces aptitudes reproductives, et en intervenant sur elles. Cette connexion forte entre la domestication et la reproduction, qui relève du truisme pour les sciences agrologique et zoologique des phénomènes domesticatoires, n'en doit pas moins retenir encore notre attention lorsqu'on cherche à étendre le schéma de la domestication à des rapports de domination sociale.

Ce n'est pas dire, loin s'en faut, que l'approche de James C. Scott suffirait à clarifier toutes les difficultés soulevées par l'assertion de Val Plumwood : comment doivent être identifiés et traités les animaux pour pouvoir modeler les pratiques de domination exercées sur « les femmes, la nature, les “peuples primitifs”, les esclaves, les animaux [eux-mêmes], les travailleurs manuels, les “sauvages”, les personnes de couleur » (on pourrait s'interroger sur l'usage sélectif des guillemets dans cette énumération) ? Est-ce que toutes ces « catégories » sont homogènes du point de vue de cette animalisation tendancielle ? N'avons-nous pas besoin d'histoires un peu *moins* « longues » pour analyser leurs différenciations non moins que les transferts de schèmes de relations des unes aux autres, et ainsi pour s'aviser du fait que ces catégories ne sont pas toutes naturalisées-animalisées de la même manière, à toutes les époques, par les mêmes technologies de pouvoir et les mêmes régimes de savoir ? Est-ce que d'ailleurs la « naturalisation » de certaines conduites, de fonctions sociales et de rapports sociaux, passe nécessairement par l'animalisation ou doit-on reconnaître une pluralité de voies ou de « méthodes » de naturalisation ? Corrélativement ne devrions-nous pas préciser, non seulement les conditions épistémiques, idéologiques, ou « ontologiques » (au sens descolien) d'une telle opération de naturalisation, mais aussi la pluralité de fonctions qu'elle peut remplir, ou la pluralité d'objectifs auxquels on peut la faire servir : pour rabaisser ou pour idéaliser, pour ouvrir un champ de prise instrumentale ou pour soustraire au calcul instrumental, pour exploiter sans se soucier de contrepartie à verser ou au contraire pour mettre en question ce qui est « restitué » à la nature, etc. ? Comment dès lors situer dans ces configurations multiples les opérations spécifiques (ou relativement spécifiques) de *naturalisation du « féminin »*, en vertu d'aptitudes intellectuelles et physiques, de conformation corporelle et biologique, de dispositions affectives, de comportements sexuels supposés typiques et les préposant à certaines fonctions sociales en vertu d'une nécessité non sociale mais naturelle ? Enfin cette naturalisation-animalisation peut-elle être exempte de contradictions avec d'autres

« investissements » sociaux, affectifs, institutionnels, idéologiques, économiques, esthétiques, « des femmes », qui contrarient, au sein même de la domination patriarcale, leur naturalisation-animalisation (ne serait-ce que pour permettre aux hommes de se rapporter aux femmes qu'ils dominent, dans maintes interactions quotidiennes et dans quelques besognes nocturnes, autrement que comme à une tout autre *espèce*) ?

Si l'on se tourne maintenant vers Descola, on trouve chez lui une réponse très différente à la question de ce qui fonde les possibilités d'équivalences analogiques entre traitement de la nature et traitement d'autrui subalternisés selon le genre, la race, l'âge, selon une définition normative de la culture, ou selon une normalité psychique supposée etc. L'intérêt de sa synthèse comparative pour ce questionnement, c'est d'aborder les problèmes non à partir des circulations métaphoriques et analogiques elles-mêmes (par exemple entre *représentations* « la nature » et *représentations* de « la femme », ou entre « l'animalité » et « la féminité »), mais en resituant leurs conditions de possibilité à l'interférence d'un certain « mode d'identification » (ontologique) et de certains « modes de relation » (cosmologiques) : soit cette combinaison somme toute très tardive qu'il appelle l'ontologie naturaliste, faisant fonds sur une coupure radicale entre un domaine de « nature » et un domaine de « culture » dissociés comme deux régimes ontologiques autonomes (un continuum de « physicalité » générique, un champ discontinu d'« interiorités » particulières et particularisantes, d'intentionnalités individuelles et collectives, bref des sujets et des cultures), ontologie naturaliste qui se monte au fil des XVIIe et XVIIIe siècle et dont il prend pour point de repère majeur de son hégémonie arrogante au XIXe siècle la conjugaison de la révolution industrielle, d'une nouvelle sensibilité esthétique (dont il voit l'émergence avec le romantisme), et d'une *épistémè* divisée entre sciences de nature et sciences de la culture.

Précisons ici le sens que peut prendre, du moins pour le problème qui nous occupe, la « préséance logique » que Descola confère aux « modes d'identification » par rapport aux « modes de relation », et le déplacement que cette préséance induit par rapport au projet de Haudricourt de dégager des schèmes de « traitement d'autrui » opérant indistinctement dans les rapports aux non-humains et entre humains. D'un côté, on a l'idée que le continuum analogique entre féminité et naturalité ne devient possible, ou du moins ne peut prendre sa pleine extension, qu'à partir du moment où précisément des pôles de nature et de culture sont dichotomisés : c'est précisément cette coupure ontologique entre nature et culture qui rend un discours sur la nature, la naturalité, la causalité naturelle disponible pour différencier et hiérarchiser les humains *entre eux* en fonction de leur immersion plus ou moins profonde dans des déterminismes naturels, et donc inversement de leur « aptitude » à « la culture ». Pour le dire *a contrario*, ces analogies sont impensables en contextes animiste ou totémique (l'analogisme pose des problèmes spécifiques) pour autant que l'animalité n'y est pas rejetée dans une nature contrastée comme extérieure et inférieure mais est tissée dans un continuum relationnels d'humains et de non-humains, et, partant, ne peut nourrir une métaphorisation extériorisante et infériorisante de certains humains au sein du collectif. Bref, ici l'idée est au fond qu'il y a *différentes manières* de traiter de façon homogène des humains et des non-humains : les circulations des schèmes de traitement d'autrui entre humains et non-humains ne sont pas motivées de la façon en contexte animiste, en contexte totémique ou analogique.

Prêtons bien attention cependant ici au fait que cette dichotomisation ontologique de la nature et de la culture n'implique nullement une distribution statique. On peut la concevoir au contraire comme ce qui sous-tend précisément une dynamique épistémopolitique qui se déploie massivement au XIXe siècle (mais qu'on ne saurait faire naître du XIXe comme une origine absolue). Ce qu'il faut comprendre, ce n'est pas seulement le soubassement ontologique d'une telle coupure entre sciences de la nature et

sciences de la culture (tropisme d'ailleurs d'interminables débats depuis deux siècles, soit pour contester cette coupure, soit pour disputer la détermination de son contenu, soit encore pour la dépasser réflexivement en forgeant une sociologie culturelle des sciences de la nature elle-même etc.), c'est le fait des objets « culturels » n'aient cessé de passer dans le champ des sciences naturelles (devant elles-mêmes redéfinir le domaine de leur prétention savoir : sciences « biosociales » etc.), et que des processus naturels soient entrés dans le champ des sciences historiques et de la culture. À l'extrémité de cette tendance, on peut trouver bien sûr le racisme et ses propres alternatives complémentaires, entre racisme biologique et racisme culturel (mais ce sont moins deux racismes différents que la figure et le fond réversibles d'une même figure), mais aussi des programmes épistémiques : par exemple celui de la « sociobiologie » faisant des formes socioculturelles des émanations de programmes génétiques, de *patterns* cognitifs naturalisés et de compétitions pseudo-darwiniennes pour la captation optimale des ressources rares ; et d'un autre côté des programmes néospiritualistes pour font de la nature une source d'édification spirituelle, de régulation intellectuelle et morale, et de ressourcement de valeurs culturelles malmenées par la brutalité de la civilisation mécanique.

Bref ce qu'il faudrait clarifier sur ce point, c'est la dialectique qu'ouvre l'ontologie naturaliste, redivisant la nature et redivisant la culture, ou faisant passer l'une dans l'autre une tendance à la *naturalisation de « pratiques culturelles »* (sociales, historiques...), et une tendance à la *culturalisation de « conduites naturelles »* (biologique, humorales, physiologiques, plus tard neurologiques et génétiques...), chacune de ces expressions étant au fond dialectisables, c'est-à-dire que les termes « naturel » et « culturel » fonctionnent non comme des attributs prédicables d'objets appartenant à une catégorie ontologique ou une autre, mais comme des réfutations et des négations de leur contraire. On entre dans un jeu où les pratiques sociales ne sont objectivables comme « sociales » qu'en critiquant leur naturalisation (en les dénaturalisant), et où les conduites naturelles ne sont objectivables comme « naturelles » qu'en contestant leur institution sociale ou leur formation historique (en les déculturalisant). C'est au sein de cette dialectique-là, semble-t-il, que le signifiant « domestique » va venir occuper une place à la fois nodale et particulièrement trouble parce qu'équivoque (« surdéterminée »).

Le fait est que c'est dans le XIXe siècle européen que s'est cristallisé un contraste fort entre une sphère domestique et une sphère publique²⁴⁹, que ce « monde domestique » devient objet d'une intense codification juridique (reconfigurant partiellement le partage entre privé et public), objet aussi de normes morales, sociales et économiques spécifiques, objet de prétentions de savoirs spécifiques (concernant les conduites qui s'y déroulent, mais concernant aussi les effets de la vie domestique sur les trajectoires biographiques, sociales et publiques des individus), objet de représentations picturales et littéraires – le roman entre dans les salons et les chambres à coucher (le drame bourgeois du XVIIIe siècle n'avait qu'amorcé le mouvement). Ce constat convenu ne suppose aucunement de faire du XIXe siècle un moment absolument inaugural ; il suppose simplement de reconnaître que c'est dans le mouvement d'hégémonisation de la civilisation « bourgeoise » que quelque chose comme une sphère ou un espace domestique est devenu objectivable comme un espace discret, fortement démarqué de son « dehors », et délimité comme un « milieu » intérieur,

²⁴⁹ La notion même de « sphère » à une histoire dont les transformations conceptuelles, dont les implications idéologiques et politiques sont débattues depuis maintenant de nombreuses décennies, sont également juridiques, et varient selon les environnements législatifs nationaux, même si la courbe d'ensemble paraît suivre une évolution depuis le droit civil (distinguant « sphère privée » et « sphère publique ») vers le droit constitutionnel (constitutionnalisant dans de nombreux systèmes juridiques une tripartition « sphère intime », « sphère privée », « sphère publique »). Pour un aperçu, centré sur le cas de l'Allemagne, de cette évolution, voir Gusy Christoph, « La théorie des sphères », *Annuaire international de justice constitutionnelle*, n° 18, 2002/2003 : « Lutte contre le terrorisme et protection des droits fondamentaux – La protection de la vie privée », pp. 467-484.

défini à la fois comme un domaine de pratiques et de conduites spécifiques, comme un registre d'expérience *sui generis*, comme source de normativité spécifique et comme cible d'attentions épistémiques, morales, sociales et politiques ajustées aux particularités de ce « milieu ».

Ce qui pourrait alors susciter notre interrogation, au moins du point de vue du jeu sémantique de l'adjectif domestique (et c'était au fond je crois l'un des noyaux de l'analyse philologique de Benveniste dans son examen tortueux des avatars du vieux mot *domus*). D'un côté, le domestique s'oppose à sauvage, comme la sphère anthropisée et ordonnée par l'activité humaine s'oppose à un dehors qui résiste, échappe et potentiellement menace cette sphère domestique. Mais d'un autre côté, le domestique s'oppose, tout au contraire, à la civilité même et à l'humanité dans sa dimension collective, publique, sociale et politique, bref aux manifestations les plus ostentatoires de la culture – face auxquelles l'idéologie bourgeoise du XIXe siècle ne ménagera pas sa peine pour contreposer l'espace domestique comme un espace de naturalité, ou au moins comme un espace où se joue cette dimension puissamment naturalisée tout au long du XIXe siècle qu'est celle de la reproduction. Encore une fois on ne saurait faire apparaître cette opération de naturalisation circulaire de la sphère domestique, du féminin, et des tâches reproductives auxquelles seraient destinées les femmes par leur sexualité, leur maternité, les tâches de soin, de nourrissage etc. On pourrait considérer par exemple, à la suite d'Elsa Dorlin, le rôle majeur qu'occupe la « médecine des femmes » depuis l'âge classique, entendons : la médecine des hommes prenant le corps des femmes pour objet d'une attention impitoyable cherchant dans les replis de son anatomie, de sa physiologie, de ses organes et de ses flux humoraux les secrets du sexe féminin, et dans le sexe féminin les facteurs constitutivement pathogènes des corps des femmes, permettant de traduire en termes biologiques et cliniques ce que les théologiens et les moralistes attribuaient aux vices d'une nature pécheresse, et de tisser autour du corps et du sexe féminins un dense réseau biologicomoral et bientôt médicolégal, qui sera puissamment activé par la biopolitique du XIXe siècle – et au-delà²⁵⁰. Notons ici en passant que le questionnement féministe pourrait conduire à réinterroger l'archéologie de l'ontologie naturaliste que Descola ébauche dans *Par-delà nature et culture* : on se demandera alors dans quelle mesure la reconfiguration du sexisme et du patriarcat dans l'histoire de la première modernité, entre les XVe-XVIe siècles et le XVIIIe siècle, a-t-elle pu, non pas simplement résulter, mais au contraire contribuer au « tournant ontologique » de la civilisation ouest-européenne, d'une ontologie à dominante « analogique » vers une ontologie à dominante « naturaliste » ?

Ce qui devrait être clair, quoi qu'il en soit, c'est que l'approche descolienne devrait nous garder de concevoir ces opérations de naturalisation et de culturalisation (ou de « socialisation ») comme des opérations seulement sur des « représentations » – ou en termes d'« idéologie » si l'on entend par là un système de représentation voilant une réalité objective sous-jacente –, pour nous inciter au contraire à les envisager en termes de schématismes pratiques. Comme nous l'avons souligné à la suite de Ghassan Hage, l'indice d'effectivité des représentations dont nous parlons s'avère lorsqu'elles alimentent des analogies et des métaphores qui orientent des conduites, qui synthétisent des imaginaires de l'autre et des schèmes d'action sur l'autre, enfin qui articulent des rapports sociaux et des pratiques possibles. Et c'est aussi bien l'intérêt que nous avons pu identifier dans ce que Descola a appelé dans un style bourdieusien des « schèmes intégrateurs de pratique », ces modes d'identification et ces modes de relation qui empêchent de réduire les rapports sociaux à des combinatoires de relations purement logiques, et d'abstraire les représentations de leurs incidences performatives dans la dynamique des rapports sociaux

²⁵⁰ Voir Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006, rééd. 2009.

eux-mêmes.

Si l'on se tourne alors du côté de ce second registre de schèmes de pratiques, il est clair que ces analogies entre féminité et naturalité restent indéterminées tant qu'on n'examine pas les « modes de relation » qui en spécifient les orientations pratiques, intellectuelles, affectives, quitte à conférer à ces analogies une polyvalence tactique, une surdétermination source de conflictualité entre différentes façons de sémantiser le féminin, la nature, leurs rapports, leurs contrastes avec le masculin, avec la « culture » etc. Mais le problème serait alors de déterminer plus précisément comment les différents modes de relation inventoriés par Descola – l'échange, le don, la prédation, la production, protection, la transmission – ont été redéfinis dans la modernité « naturaliste » en même temps que le champ de leurs articulations *entre eux*. À la toute fin du XVIII^e siècle, par exemple, on trouve des choses intrigantes dans la philosophie de Kant. D'un côté, on trouve dans son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* une distinction entre genres masculin et féminin qui se formule dans une différence de conduite économique : la femme (se) donne (ou refuse de (se) donner), tandis que l'homme prend, est du côté de la capture, de la prise appropriatrice. Ces stéréotypes ont des implications morales, socioéconomiques, mais aussi juridiques sur la question du droit de propriété. Ceci attire alors l'attention sur autre point intrigant, car d'un autre côté, et sensiblement au même moment, le même philosophe forge une théorie radicalement contractualiste et échangiste (et donc du point de vue formel du droit, égalitaire) du rapport matrimonial entre épouse et époux. Il est symptomatique que dans son important ouvrage *Le Contrat sexuel* Carole Pateman, abordant la doctrine kantienne du droit domestique et conjugal, y ait rencontré un point de butée résistant à sa grille interprétative générale : pour montrer comment l'inégalité des sexes est à la fois camouflée et reproduite par la forme égalitaire du contrat, ce qu'elle peut montrer sans difficulté chez d'autres penseurs contractualistes des XVII^e et XVIII^e siècle, elle doit, parvenant à Kant, lui faire dire des choses, qui peuvent se trouver ailleurs dans son œuvre (le sexisme n'y manque pas), mais non sans ce texte-là. Ce qu'on retrouve en revanche, en superposant les textes de *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* et de la *Doctrine du droit*, ce sont trois schèmes de relation équistatutaire de Descola ! C'est le cas d'exemple que j'envisageais d'examiner pour clore ce semestre. Le temps manquera ; il est toujours possible de trouver un ligne un article, intitulé « D'un aléa sexuel de la normativité juridique chez Kant : notes sur la perversion comme condition quasi-transcendantale du droit », qui en indique les lignes directrices.

Mais d'autres questions devraient être soulevées au préalable. Et en premier lieu celle de l'articulation *sui generis* que la civilisation bourgeoise et industrielle du XIX^e siècle tend à établir entre les schèmes inéquistatutaires de la relation, c'est-à-dire entre la production, la protection, et la transmission. Mais du même coup aussi la question de la redistribution des rapports sociaux de genre que cette civilisation a opérée au sein de ces trois registres relationnels, cependant que ces derniers se trouvaient distribués de diverses façons entre le domaine de la culture et celui de la nature. Ainsi la *transmission* devient-elle un objet de préoccupation intense, en tant que *phénomène naturel* (naissance des théories de l'hérédité, mais aussi mutation épistémologie majeure avec l'évolutionnisme darwinien – qui recoupe le franchissement de seuil épistémologique de la question de la *domestication* elle-même –, et encore intensification du souci hygiéniste – et hautement moralisant – de ce que les mères transmettent biologiquement à leur progéniture etc.), et simultanément aussi en tant que *phénomène culturel*, au point même d'ériger la transmission en que phénomène définitionnel de ce qu'est une culture, de ce qui fait qu'une culture est une culture (comme archive et comme héritage, comme patrimoine et comme leg patrimonial – l'évolutionnisme passe alors dans le champ des sciences de la culture, on s'interroge sur les phénomènes cumulatifs et progressifs, les stades de développements, les régressions et les

arriérations etc.). Ainsi la *protection* se redistribue à son tour de part et d'autre de la dichotomie nature/culture : comme *protection de la nature* (naissance des philosophies de la *wilderness*) mais aussi comme *protection des « acquis » ou des « héritages » culturels*, et c'est l'époque d'ascension de l'idée de patrimoine culturel, l'essor de la forme « musée », le développement des bibliothèques et d'institutions d'archives soutenues par l'Etat (en France dès le début du XIXe siècle), la naissance du service des « monuments historiques » etc. (voir les travaux de Françoise Choay sur ce point). Et puis encore, dans cette séquence historique, naissance de l'idée d'une sphère de nature interne à la culture, qu'il faut protéger, en protégeant les femmes destinées par nature à l'occuper en les tenant à l'écart des dures lois concurrentielles du monde de la production et des tentations vicieuses qu'excitent les rivalités du pouvoir, dont il faut protéger ces créatures naturelles elles-mêmes pour en faire en retour les protectrices de la sociabilité et la douceur des mœurs (une construction poussée à un point de systématisation proprement stupéfiant, en France encore, par Auguste Comte). Et c'est simultanément le début d'une féminisation de toute une série de professions associées à la protection, à l'éducation et au soin (infirmière, institutrice, etc. – cependant que les nourrices deviennent l'objet d'un contrôle de plus en plus vigilant et scrupuleux).

Le féminisme marxiste a considérablement fait progresser la compréhension de ces mutations qui précipitent dans le dernier tiers du XIXe siècle. Seulement ce mouvement de la pensée féministe ne recourt pas au concept de domestication, du moins au sens où nous l'avons entendu au fil de ce semestre, mais à celui de *reproduction*. Et il n'analyse pas les rapports de domination comme une dimension de structure et d'expérience autonome mais comme des effets vécus et des implications structurelles de rapports d'*exploitation*. Il n'y a pas de raison *a priori* de rabattre la reproduction sur la domestication (bien que la domestication implique, nous l'avons souligné, une technologie de la reproduction), ni la domination sur l'exploitation (bien que la seconde implique la première). Le problème que notre long cheminement jusqu'à présent pourrait en revanche nous faire garder à l'esprit, fut-ce comme point de fuite, serait de préciser sous quelles conditions le problème de la reproduction qui a polarisé le féminisme marxiste peut ou pourrait être attiré dans l'orbite de la question de la domestication. En quel sens par exemple – s'il n'est pas, ou pas seulement métaphorique – l'historienne et militante féministe matérialiste Silvia Federici écrivait-elle en 1975 qu'à partir de la seconde moitié du XIXe siècle « les ouvrières mariées ou célibataires [devinrent], dans l'imaginaire bourgeois, une menace pour la production d'une main-d'œuvre solide et devaient être domestiquées », et que « c'est dans ce contexte que la “domestication” de la famille prolétaire et la création de la ménagère prolétaire à temps plein sont devenues une politique publique, inaugurant également une nouvelle forme d'accumulation du capital »²⁵¹ ? C'est précisément sur différents aspects du travail de Silvia Federici que nous nous orienterons par la suite. Ce qui ne va pas sans une part d'arbitraire. Cela suppose d'extraire ses analyses des échanges et collaborations avec d'autres théoriciennes activistes engagées dans les mêmes mouvements politiques depuis les années 1970, et auxquelles elle se réfère d'ailleurs souvent (en particulier Mariarosa Dalla Costa et Selma James, d'autres également comme Leopoldina Fortunati²⁵²), mais aussi de débats avec d'autres féministes marxistes ou non. Mais outre la commodité d'accès que doivent

²⁵¹ Silvia Federici, « Origines et développement du travail sexuel aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne » (1975), trad. in *Le Capitalisme patriarcal*, Paris, La Fabrique, 2019, p. 147

²⁵² Mariarosa Dalla Costa et Selma James, *Le Pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genève, Librairie Adversaire, 1973 ; trad. *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press, 1975 (en particulier l'article de Dalla Costa, « Women and the Subversion of the Community ») ; Selma James, *Sex, Race and Class*, Bristol, Falling Wall Press, 1975 ; Leopoldina Fortunati, *L'Arcano della Riproduzione. Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale*, Venise, 1981, trad. ang. *The Arcane of Reproduction. Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, Autonomedia, 1995.

vous assurer ses multiples écrits désormais traduits en français, son travail présente pour notre questionnement plusieurs intérêts spécifiques :

1) D'abord en raison du caractère exemplaire, ou typique (on le retrouve chez d'autres) de l'analyse de la condition domestique telle qu'elle se reconfigure au XIX^e siècle, en en proposant une interprétation complexe, à la fois structurale et politique. Structurale, parce que la morphologie de la condition domestique ne devient intelligible qu'à partir des rapports spécifiques que le mode de production capitaliste détermine sur le processus de production et le processus de *reproduction* de ses propres conditions (et *in primis* la force de travail que le capital doit « consommer » pour produire des marchandises, des valeurs d'échange) ; cela inscrit la condition domestique, nous le verrons, au cœur des contradictions du système d'accumulation capitaliste. Mais interprétation politique en même temps, parce que ces contradictions se développent en rapports de pouvoir et de contre-pouvoir, d'assujettissement et de résistance, ce qui ouvre la condition domestique sur le devenir des rapports de forces et les bifurcations stratégiques des classes dominantes comme des classes dominées. (Sur ces différents points, les synthèses de ses positions que Federici a rédigé ces quinze dernières années et qu'elle rassemblees pour le lectorat francophone récemment dans le volume intitulé *Le Capitalisme patriarcal*, La Fabrique, 2019, sont particulièrement éclairantes). Ici, le débat avec Marx – le Marx de la « critique de l'économie politique » – est central : je tâcherai de m'en tenir sur ce point au minimum pour ne pas trop digresser ; mais ne préjugant pas de votre familiarité avec le texte marxien il sera inévitable s'y faire quelques incursions.

2) Du même coup des travaux comme ceux de Federici permettent de *ne pas* traiter le XIX^e siècle comme une séquence historique homogène : c'est au contraire un siècle de bouleversement permanent, et l'expression de « révolution industrielle » recouvre en réalité des mutations, des évolutions mais aussi des bifurcations radicales. Nous le verrons, pour ce qui concerne la reconfiguration de la condition domestique, en examinant les arguments avancés depuis les années 1970 par des féministes marxistes comme Federici, qui ont souligné combien le double mouvement, de réinstitution de la famille comme unité domestique, et de féminisation de la cellule domestique (ou de « domestication » des femmes des classes laborieuses), était inséparable des contradictions inhérentes à la structure de production qui ne se développe véritablement qu'à partir des années 1840-1850, et des stratégies *politiques* initiées par les classes dominantes pour « résoudre » ces contradictions. Et tout de même, selon les mêmes auteures, au XX^e siècle dans le tournant « fordiste » à partir des années 1920-1930. Nous devrions alors envisager, non pas « la condition domestique », mais une série diachronique et discontinue de *réinstitutions* de conditions domestiques, dans des conjonctures socioéconomiques et de conflits politiques différentes, forçant les classes dominantes à transformer la division sociosexuelle du travail, les modalités d'assujettissement des femmes et les formes de résistance à cet assujettissement, et partant le contenu matériel et politique même de l'institution domestique. (Les enquêtes en cours montrant les effets profondément inégaux de la crise épidémique actuelle, non seulement selon les classes sociales mais aussi selon les genres en contraignant beaucoup de femmes à abandonner leur emploi, pourraient-elles conduire à repérer l'ouverture d'une nouvelle séquence de domestication ?)

3) Mais il y a un troisième intérêt du travail de Federici qui, lui, est cette fois plus singulier, et qui est particulièrement développé dans son livre de 2004 *Caliban et la Sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive* (trad. fr., Marseille/Paris/Genève, Senonevero/Entremonde, 2014). Il est d'avoir aussi tenté de produire une généalogie au plus long cours d'une « condition domestique » moderne, remontant à la Renaissance et à l'âge classique européen, et donc épousant aussi bien la longue séquence des premières entreprises coloniales de la modernité européocentrique, que je vous proposerai d'envisager

comme un long processus d'accumulation primitive ou préliminaire de domesticité, ou comme un processus de « domestication préliminaire » préparant une ensemble de conditions sur la base desquelles la structure domestique trouvera, dans les conditions nouvelles du capitalisme industriel en plein essor à partir du milieu du XIX^e siècle, à s'établir. Sous ce troisième aspect, nous pourrions alors réenvisager l'usage de Ghassan Hage fait du concept marxien d'accumulation primitive dans sa propre élaboration de son paradigme de domestication généralisée. Mais cela devrait surtout attirer notre attention, en retour, sur la façon dont les méthodes d'accumulation primitive (celles identifiées par Marx, mais aussi celles qu'on leur a adjoint au fil des réécritures successives, en particulier subalternes, féministes et postcoloniales, de la narration marxienne) sont remobilisées dans les analyses féministes contemporaines pour décrire aussi bien les formes d'exploitation auxquelles sont assujetties les femmes des classes populaires (en particulier les femmes racisées travaillant dans les métropoles du nord, et massivement les femmes dans le Sud global), que les formes de violence qu'elles subissent, en termes de dépossession, d'extractivisme et de déprédation, non moins qu'en termes d'exploitation de leur force de travail et d'extorsion de surtravail.

4) Mais sur la base de ces trois premiers examens, je ne désespère pas de tirer un quatrième intérêt du travail de Federici pour le renouer à nos incursions précédentes en territoires anthropologiques. Comme le suggérait l'une de nos remarques préliminaires, on pourrait considérer que l'approche de James C. Scott se prêterait plus facilement à une discussion avec le féminisme marxiste, au regard de la centralité que reprend dans tous les cas la question du contrôle de la reproduction (certes contextualisée et historicisée de façon très différente chez l'un et chez l'autre). Dans cette direction, il serait certainement instructif d'interroger sur les rapports de voisinage et de divergence entre l'idée de *domestication généralisée* (comme mode d'exploitation et de domination) et ce qu'on pourrait appeler une *reproduction généralisée* (comme moyen de politisation et d'alliance stratégique des luttes féministes), en entendant par-là l'opération de généralisation de la catégorie de reproduction que, partant d'une révision critique de l'analyse marxienne de la reproduction *de la force de travail*, certaines féministes marxistes ont entrepris, dans une nouvelle phase des réflexions sur la reproduction sociale (dans des rapports d'ailleurs variables, de prolongement (par exemple chez Tithi Batthacharya ou Cinzia Arruzza) ou de démarcation critique (ainsi chez Nancy Franzer) par rapport à la « première théorie de la reproduction sociale » élaborée par les féministes marxistes dès les années 1970 – dont on fait parfois de Federici une représentante, non sans minimiser les multiples dimensions d'une réflexion nourrie également aux luttes féministes communautaires du Sud, sur le continent africain (*Caliban et la sorcière*, p. 233 se réfère par exemple à Rosalyn Terborg Penn, *Through African Feminist Theoretical Lens*), en Amérique andine, où en Asie (ainsi au Bangladesh avec la création de l'Association des femmes sans terre, Landless Women Association). Symétriquement l'approche de Descola pourrait sembler se prêter plus facilement à une mise en dialogue avec l'écoféminisme, en raison de la centralité donnée aux effets idéologopolitiques de l'objectivation naturaliste, combinant dans une unité surdéterminée développement scientifique, surexploitation de la nature assimilée à une réserve de « ressources », et idéalisation compensatoire esthétisante ou moralisante de « la nature ». Mais je proposerais ici plutôt de brouiller quelque peu cette division du travail critique, pour vérifier s'il ne serait pas instructif d'entretraduire les positions à première vue les plus intraduisibles : d'un côté les analyses matérialistes de la reproduction sociale dans la formation capitaliste depuis le XIX^e siècle, qui donne un angle d'entrée passionnant dans le problème de la constitution de la condition domestique dans la modernité industrielle (plus précisément au cours d'un processus de plusieurs décennies amorcé au milieu du XIX^e siècle et qu'il faut alors envisager comme une *première* « crise de reproduction sociale »),

et d'un autre côté certaines indications de Descola concernant l'ontologie naturaliste et les schèmes de relation qu'elle supporte, rend plus ou moins « compatibles » ou « incompatibles » (et donc laisse ouverte une conflictualité entre modes relationnels qu'on pourrait appeler « cosmopolitique »).

C'est sous ce dernier angle qu'il conviendra de se demander, comme je l'annonçais précédemment, s'il serait possible de réenvisager sous ce nouvel éclairage les catégories descoliennes des « modes de relation ». Autrement dit, y aurait-il un sens à examiner la façon dont le mouvement de politisation de la « condition domestique », ainsi replacée dans le système de production et d'accumulation capitalistes, pourrait se répercuter sur le maniement des six schèmes relationnels inventoriés par Descola ? Sur ce point on ne peut pour l'instant que poser une hypothèse : toute la difficulté tourne ici autour du rapport qu'il conviendrait de déterminer entre la catégorie de *reproduction* et celle de *domestication* – ces deux concepts faisant l'objet d'une élaboration systématique au même moment, à certains égards elles franchissent même un *seuil épistémologique* quasiment simultané, chez Marx d'un côté, chez Darwin de l'autre. Mais justement, la catégorie de reproduction ne compte pas parmi les six schèmes de relation inventoriés par Descola, pas plus d'ailleurs que celle de domestication. Concernant cette dernière nous avons vu précédemment qu'elle paraissait assez plastique pour se distribuer et prendre des modalités très différentes selon les schèmes relationnels et les ontologies sous-jacentes (par exemple en régime analogique ou en régime naturaliste – quitte à préciser, davantage que Descola ne prend le temps de le faire, la place qu'occupe la domestication dans le futoir relationnel des Modernes naturalistes). Quant à la reproduction, peut-être dirait-il à son sujet ce qu'il dit par ailleurs des concepts de domination et d'exploitation : on peut les composer à partir de certains des six schèmes dégagés :

« Quant à la domination et à l'exploitation, dont on pourrait contester l'absence au vu de leur rôle dans l'histoire, elles se nichent dans les autres relations comme l'une de leurs composantes : la première [la domination] est inhérente à la protection et à la transmission, la seconde se manifeste dans les rapports de force établis à l'occasion de la maîtrise des conditions de la production ou de l'échange. À la différence des relations retenues, en outre, il est rare que l'exploitation et la domination se présentent pour ce qu'elles sont à ceux qu'elles concernent ; elles affectent plus souvent l'apparence d'une relation d'échange de services derrière laquelle leur inégalité foncière se trouve en partie masquée : salaire contre travail, protection contre corvée ou prospérité contre sujétion. » (Descola, 2005, chap. « Les formes de l'attachement »)

Laissons de côté l'imprudente affirmation qu'« il est rare que l'exploitation et la domination se présentent pour ce qu'elles sont à ceux qu'elles concernent » : elle relève d'un théoricisme déjà maintes fois contesté qui ne supposerait la percée des « apparences » accessible qu'au seul théoricien pourvu qu'il soit assez avisé – et assez peu « concerné » – par de telles relations, comme si « ceux qu'elles concernent » étaient incapables de contre-objectiver les rapports de subordination ou de dépendance dans lesquels ils sont pris comme des relations d'inégalité et de pouvoir (et non de hiérarchie simplement fonctionnelle) et comme des relations d'assujettissement et de violence (et non de dépendance naturelle).

En irait-il de même pour la reproduction, encore se poserait la question de savoir dans quels mixtes relationnels elle se « nicherait ». Ce qui pourrait nous intriguer, c'est que la notion de reproduction, telle qu'elle est maniée, sinon chez Marx lui-même (il nous faudra vérifier), du moins chez celles et ceux qui s'en réclament à différents titres pour faire de la refonte critique de ce concept de reproduction un instrument de lutte contre la domination

patriarcale et contre l'exploitation du travail des femmes, cette notion donc agglutine les *trois* relations inéquidistantes dégagées par Descola, de la *production*, de la *protection*, et de la *transmission*. En approfondissant davantage ce point, ce que j'espère parvenir à préciser, c'est une façon de situer la politisation radicale dont le problème de la reproduction fait l'objet aujourd'hui, et en fait depuis cinq décennies, au regard du complexe relationnel dans lequel le naturalisme des modernes insère les pratiques et les symboliques de la *domestication*.

Si cette démarche était viable, alors un pas supplémentaire s'en trouverait préparé : on pourrait examiner la façon dont d'autres approches féministes exploiteraient d'autres combinaisons relationnelles. Je pense en particulier à ce qu'on présente souvent comme une seconde génération de la théorie de la reproduction sociale (autour notamment des théoriciennes et militantes Tithi Bhattacharya, Cinzia Arruza, et dans une voie sensiblement différente Nancy Fraser – toutes trois parties prenantes de la grande grève internationale des femmes organisées en 2017, suite à laquelle elles ont cosigné ensemble un manifeste *Féminisme pour les 99 %*), en rapport avec une nouvelle « crise de reproduction sociale », qui serait caractéristique du capitalisme dans sa contemporanéité néolibérale (depuis les années 1970) (une dimension, notons-le en passant, que sont loin de négliger des théoriciennes comme Silvia Federici²⁵³). C'est peut-être plus encore là que l'appareil conceptuel de Descola, transplanté dans sur une autre carte polémique que la sienne, pourrait trouver une efficacité inattendue. Du moins une question qu'il soulèverait alors, serait de savoir jusqu'à quels points ces débats demeurent internes à l'ontologie naturaliste, jusqu'à quel point ils font pression pour transgresser ses frontières. Suivant une première direction (celle il me semble qu'on trouve chez Tithi Bhattacharya par exemple, mais aussi dans l'évolution de la pensée de Federici), ce sera en passant par un élargissement de la catégorie de « reproduction sociale » elle-même, extrapolée hors de la problématique de la reproduction de la force de travail et de sa fonction dans le procès d'accumulation, comme reproduction des formes de vie, des communautés etc., mais en restant à l'intérieur, pour ainsi dire, de l'archipel ontologique naturaliste. Suivant d'autres directions, la tâche s'orienterait vers d'autres manières de penser, et la domestication, et la condition domestique, et la place des femmes dans l'espace social, politique et cosmologique, en repassant dans d'autres ontologies, non-naturalistes, pour lesquelles il se pourrait que la catégorie même de reproduction perde son intensité diacritique (ou se voie relayer par d'autres concepts plus opératoires). Mais à dire vrai certaines anthropologues ont déjà avancé des analyses révolutionnaires sur ce terrain : il faudra revenir un moment ou un autre à l'œuvre pionnière de l'anthropologue Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*.

(Le semestre s'achevant, la réalisation de ce programme est reportée à l'année académique 2021-2022.)

²⁵³ Voir par exemple « Omnia sunt communia », in *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., p. 91 (sur l'accumulation primitive contemporaine, en contexte néolibéral) et pp. 93-96 ; et bien sûr *Caliban et la sorcière*.

TROISIÈME DOMAINE

LE RAPPORT DOMESTIQUE **(approches féministes-marxistes** **de la reproduction sociale)**

Orientations bibliographiques :

Karl MARX, *Le Capital. Livre I*, éd. Lefebvre, Paris, PUF, « Quadrige », 1996.

Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière* (2004), trad. fr., Marseille/Genève/Paris, Ed Senonevero/Entremonde, 2014.

— *Point zéro, propagation de la révolution. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe*, trad. fr., Donnemarie-Dontilly, Editions iX, 2016.

— *Le Capitalisme patriarcal*, Paris, La Fabrique, 2019.

Mariarosa DALLA COSTA, Silvia FEDERICI, *Le Pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genève, Librairie Adversaire, 1973 ; trad. ang. *The Power of women and the subversion of the community*, Briston, Falling Wall Press, 1975.

Leopoldina FORTUNATI, *L'arcano della Riproduzione. Casalinghe, Prostitute, Operai et Capitale*, Venise, Masilio Editore, 1981 ; trad. ang., *The Arcane of Reproduction. Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, Autonomedia, 1995.

Dolores HAYDEN, *The Grand Domestic Revolution*, Cambridge, MIT Press, 1985.

Ariel SALEH, *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Postmodern*, Londres, Zed Book, 1987.

Joan WALLACH SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988

Wally SECCOMBE, *Weathering the Storm. Working class families from the industrial revolution to the fertility decline*, Londres, Verso, 1993.

Tithi BHATTACHARYA, Cinzia ARRUZZA et Nancy FRASER, *Féminisme pour les 99%*, trad. fr., Paris, La Découverte, 2019.

Etienne BALIBAR, « Reproductions : une généalogie », *Actuel Marx*, 70, 2021/2.

Introduction

(Séance du 28 septembre 2021)

a) Domus, domestication, domination. Rappels, relance, déplacement

Ce séminaire poursuivra une recherche entreprise l'an passé concernant le signifiant « domestique » et la série lexicale qui s'y rattache dans les langues latines à partir de la racine archaïque indo-européenne *-dem*, sur laquelle s'est formé le mot *domus* : domaine, domestique comme adj. et comme substantif (un domestique, une domestique), domesticité ; domestication (animale, végétale etc.), domestiquer, mais aussi dominant, dominer, domination (à partir de *dominus*).

Un premier mouvement de cette réflexion nous avait conduit à examiner certaines propositions contemporaines (le livre de l'anthropologue libano-australien Ghassan Hage *Le Loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?* en ayant fourni un cas d'examen privilégié) tentant de resserrer au maximum un problème *anthropologique* et un problème *politique* : l'un concernant la place des pratiques de domestication animale et végétale dans certaines civilisations, l'autre concernant les schèmes de représentation et de pratiques composant des rapports de domination. Etudiant certains développements des travaux d'histoire et d'anthropologie des pratiques domesticatoires depuis les années 1980, il s'agissait finalement de problématiser l'idée d'une corrélation interne entre certains types de rapports que des humains tissent avec des non-humains et plus généralement des environnements diversement anthropisés, et certains codages des rapports de pouvoir qu'ils nouent entre eux. Et clarifier cette corrélation était une manière de mieux cerner les présupposés d'une articulation à laquelle

divers courants de théorie critique donnent aujourd'hui une grande force, entre écologie politique, pensée féministe, et analyse du racisme.

Le point à partir duquel nous relancerons ce semestre le questionnement ne suppose pas d'avoir à l'esprit cette première enquête, même s'il peut être utile d'en parcourir le mouvement (voir *supra*). C'est plutôt au terme de la nouvelle trajectoire proposée cette année, que nous serons vraisemblablement en mesure de renouer avec cette question initiale nouant philosophie politique et recherche anthropologique contemporaine.

Le nouveau point de départ sera ici une autre intersection entre deux fils de questionnement :

1) L'un part à nouveau dans la série sémantique de la *domus*, mais en y marquant un autre accent : non pas tant la domestication, ou du moins pas immédiatement la question domesticatoire, que la question de la *domesticité*. Ne préjugeons pas trop vite de la reconnexion de ces deux aspects. Nous avons rencontré l'an passé des propositions audacieuses pour les unifier : ainsi dans le livre récent de l'anthropologue James C. Scott, *Homo domesticus*, on trouve l'idée que l'émergence de quelque chose comme une condition domestique centrée sur une unité à la fois résidentielle et socioéconomique suscitant des formes d'agir, de sensibilité et de pensée et des types de relations interhumaines *sui generis*, restait inintelligible si l'on ne tenait pas compte de l'histoire du développement des rapports domesticatoires à l'environnement, une histoire qui inclurait en fait un processus d'« autodomestication » des humains domesticateurs, et de métabolisation des rapports interhumains comme des relations de domestication réciproque (il y va selon James C. Scott non seulement d'un processus de type « éthique » et normatif, mais d'une modification anatomo-physiologique d'*homo sapiens*, suivant une tendance analogue à celle qu'on observe chez les espèces animales domestiquées). Mais ce n'est pas par cette entrée, celle d'une anthropologie historique se projetant dans la très longue durée de la « néolithisation », que l'on reprendra les choses à présent. Tordant le bâton dans l'autre sens, je partirai au contraire de l'acception très restrictive, spécifiquement « moderne » – entendons : « bourgeoise » (et les Modernes sont ici tout particulièrement bourgeois) – de l'idée du « domestique » : celle qui s'objective pour le XIXe siècle européen dans une nouvelle institution de la *famille*, non sans opérer une translation notable de la sémantique de la domesticité, qui n'est plus réservée à un état ou un métier attaché à l'entretien de la maison (même si l'emploi domestique en ce sens demeure quantitativement considérable), mais qui tend à qualifier l'ensemble de son espace, les activités et les rôles qui s'y distribuent, les relations normatives qu'il prescrit et ses registres d'expérience typiques qu'on lui associe. En d'autres termes le « domestique » ne qualifie plus seulement un état ou un métier mais une « sphère » d'existence, et une « condition » quasi-anthropologique territorialisée dans cette « sphère », combinant des attributs ontologiques et des attributions normatives pour faire apparaître alors quelque chose comme une « vie domestique », substantiellement et ostensiblement démarquée des formes non domestiques de vie : celles qu'occasionnent les activités professionnelles et économiques, les charges et les missions publiques, les responsabilités et les engagements politiques, les « institutions du sens » et les pratiques culturelles des arts, des religions et des sciences.

Nous reviendrons sur l'originalité de ce nouvel objet « famille », comme unité nucléaire combinant des aspects sociaux et des aspects naturels (et donc potentialisant d'emblée une politisation conflictuelle de ce qui s'y trouve « social » ou « naturel »), comme unité sociosymbolique centrée sur le double jeu des relations conjugale (époux/épouse) et familiale (parents/enfants), qui compriment les rapports hétérosexuels et intergénérationnels au détriment des généalogies profondes et des alliances parentéliques étendues, enfin comme unité située à la marge des socialités publiques et pourtant surinvestie comme la condition matricielle de toute vie sociale, et ciblée à ce titre comme objet de juridiction publique et de rationalisation économique, de contrôle médical et sanitaire, de vigilance morale et d'attentions

philanthropiques, de connaissances psychologiques et pédagogiques etc. En somme : la famille comme objet de savoirs multiples et d'interventions permanentes, à la fois clairement circonscrite et reliée à l'ensemble des autres dimensions de la vie sociale par toute une trame de causalités, d'inférences, d'implications, de corrélations, de dérivations etc.

Mais pour circonscrire un peu plus précisément le terrain que nous occuperons pendant une première partie du semestre, je vous proposerai de prendre pour point de départ des analyses qui proviennent pour l'essentiel d'une conjoncture où cette « condition domestique », cette institution familiale de la condition domestique, s'est justement trouvée radicalement remise en cause : dans les « années 1968 », donc au tournant des années 1960 et 1970 et au fil de cette décennie. On pourrait songer à *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, leur critique du « familialisme », réactivant pour partie des aspects de la critique de la famille bourgeoise que l'on trouve dans l'histoire des mouvements communiste et anarchiste, et que l'on rencontre aussi dans le freudo-marxisme de l'entre-deux-guerres (Deleuze et Guattari se réfèrent à Wilhelm Reich). Mais l'on entend au même moment bien d'autres mises en cause, autrement situées, de l'institution familiale « bourgeoise » (qui n'est justement plus réservée aux classes bourgeoises). Je prendrai comme point de référence – pour une raison qui apparaîtra dans un instant – un courant du *féminisme marxiste* (donc matérialiste en un sens précis et assez contraignant), qui a pris son élan dans une grande mobilisation internationale, au début des années 1970, sous le mot d'ordre du « salaire pour le travail ménager », *Wages for Housework*.

2) Cela m'amène au deuxième fil conducteur : ce qui spécifie cette approche du féminisme marxiste, ou du moins un aspect proprement conceptuel qui peut la singulariser relativement, par rapport à d'autres courants de la pensée féministe, c'est de poser le problème de l'institution domestique, non pas à partir de l'institution familiale et d'une histoire de la famille, ni à partir des rapports de sexes et de domination de genre, mais à partir d'une analyse des formations sociales capitalistes, de la structure et des tendances qu'impriment à ce type de formation sociale le mode de production capitaliste, ses contradictions internes, ses dynamiques expansives, ses facteurs de crise, et au fond – le problème qui traverse l'ensemble de ces dimensions – ses modes de *reproduction* des conditions de l'accumulation du capital. Ceci ne revient ni à minimiser le questionnement sur l'institution familiale, ni à secondariser les rapports de domination de genre. Cela revient plutôt à demander comment et pourquoi les rapports d'inégalité et de domination de genre, dont il existe d'innombrables formes et modalités ailleurs dans l'histoire, ont été *réinstitués* d'une manière spécifique dans les formations sociales capitalistes, qui leur ont conféré des fonctions économique, idéologiques et politique à la fois stratégiquement cruciales et cependant constamment désavouées. Et cela revient à analyser, à partir des dynamiques et des contraintes reproductives du mode de production capitaliste, l'émergence d'une institution familiale d'un type tout à fait nouveau (et tout à fait insolite du point de vue anthropologico-historique), à analyser également la généralisation de cette institution familiale et enfin les transformations historiques et les conflits qui traversent une telle institution mais dont elle ne rend pas compte elle-même. La famille devient, ou redevient dans des conditions spécifiques, une *stratégie* politique, ou économique-politique, encadrée dans un problème englobant qui est un problème de *reproduction* d'une certaine structure sociohistorique.

Ce qui passe alors au premier plan, c'est une *théorie de la reproduction*, et le courant du féminisme marxiste auquel nous référerons est souvent présenté, et s'est d'ailleurs présenté lui-même, au mobile d'une « théorie de la reproduction sociale » (*Social reproduction theory*), qui a désormais cinquante ans d'histoire, avec des débats internes, des sous-courants, des « générations » etc., mais dont le centre de gravité conceptuel reste cette catégorie de reproduction. Notons cependant que, de même que le féminisme marxiste n'est pas seul à s'être penché sur la question de la condition domestique déterminée dans la forme moderne « bourgeoise » de la famille nucléaire, il est loin d'être le seul à s'être emparé de cette question

de la reproduction. Le fait est qu'au tournant des années 1960-1970, un problème de « reproduction » est à l'ordre du jour. Et dans le champ théorique les marques en sont multiples. Pour nous en tenir au contexte hexagonal, on peut songer à la sociologie critique du système scolaire initiée par Pierre Bourdieu et Serge Passeron dans leur livre *Les Héritiers* paru en 1964, et qu'ils prolongent dans un second ouvrage paru en 1969 sous le titre *La Reproduction*. On pourrait se tourner également vers la refonte d'une théorie marxiste de l'idéologie entreprise par Louis Althusser, dans un article qui a fait date et a été discuté d'innombrables fois par la suite, « Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche) », paru initialement dans l'organe du PCF *La Pensée* en 1970, et qui a été réédité après la mort d'Althusser dans un volume, qui est un manuscrit de 1969 jusqu'alors resté inédit, intitulé *Sur la reproduction* (Paris, PUF, 1995). On pourrait tout autant se pencher sur le travail de Michel Foucault au début de la décennie, en particulier son troisième cours au *Collège de France*, en 1972, publié il y a quelques années sous le titre *La Société punitive*, et dont les spécialistes ont montré qu'il était d'ailleurs dans un débat serré avec Althusser et son article de 1970. Mais il faudrait également reconsidérer les recherches poursuivies par Foucault dans les années suivantes (entre 1974 et 1978) sur l'idée de « biopolitique », ou l'idée d'une politique prenant pour cible et pour objet des dimensions de la « vie de l'espèce », qui inclut la reproduction biologique des individus et des « populations », pour autant précisément que le biologique devient inextricablement lié aux investissements sociopolitiques qui en sont faits. Et puis il y a encore un autre type de travaux auxquels je m'attarderai plus spécifiquement, et qui nous ramène dans l'orbite des recherches marxistes de ces années-là, mais par le biais de l'anthropologie – ou de ce qu'on a appelé parfois « l'ethnomarxisme » –, et je m'appuierai ici en particulier sur certains textes de l'anthropologue africaniste Claude Meillassoux qui a forgé, dans le cadre d'une réflexion sur l'impérialisme comme « mode de reproduction » des conditions d'accumulation élargie du capital, une catégorie de « mode de production domestique » qui nous donne une nouvelle entrée dans la question du « domestique ».

Certainement il faudra nous interroger sur les facteurs de conjoncture qui pourraient contribuer à rendre compte de cette sorte d'aimantation généralisée de toutes sortes de démarches différentes (bien que jamais très éloignées d'un certain marxisme de référence et d'un rapport d'appropriation critique de Marx), féministes, sociologiques, ethnologiques, structuralistes, historico-généalogiques etc. par un problème de *reproduction*. Si bien qu'en retour ces analyses se sont emparées de leur propre actualité comme d'une conjoncture de *crise de reproduction* du capitalisme : luttes autour de l'école et de l'université comme appareils de reproduction du savoir mais aussi de reproduction de rapports inégaux aux savoirs et dans le savoir ; luttes autour de la famille comme codage social de la reproduction biologique des individus mais aussi comme moyen de reproduction des inégalités de sexe et de rapports de pouvoir entre les sexes et entre les générations ; luttes de décolonisation déstabilisant la reproduction des conditions de l'accumulation à l'échelle mondiale via l'échange inégal centre/périphérie et la division internationale du travail ; luttes ouvrières évidemment – le Mai 68 français est aussi plus grande grève générale de l'histoire du pays –, qui interviennent dans une certaine trajectoire historique du capitalisme global mais aussi dans une institution particulière de l'Etat capitaliste comme « Etat social ». Et notons que cette sorte d'obsession pour la question de la reproduction ne concerne pas seulement les théories critiques et les mouvements politiques qu'elles accompagnent ou réfléchissent. On l'observe tout autant dans les institutions d'Etat et dans les organismes internationaux. C'est dans cette période qu'émerge par exemple un courant néomalthusien qui développe toutes sortes d'analyses diagnostiques et pronostiques à coup d'expertises économiques et démographiques sur ce qu'on appelle alors encore le Tiers Monde et sur un problème de « surpopulation » dans le Tiers Monde. C'est au même moment que se préparent également les « plans d'ajustement conjoncturels » puis « plans d'ajustement structurels » que les pays dominants imposeront, à partir de la seconde moitié des

années 1970 et tout au long des décennies suivantes, aux pays du Sud. Nous aurons à y revenir, féministes, anthropologues et philosophes marxistes n'étant restés indifférents ni au néomalthusianisme ni à ces politiques de recomposition, par-delà la fin des luttes de décolonisation, du système de circulation et d'accumulation du capital à l'échelle mondiale.

Telle sera donc, pour la récapituler en peu de mot, l'intersection à laquelle nous travaillerons ce semestre, entre d'un côté la question de la condition domestique ou du rapport domestique, et de l'autre côté la question de la reproduction ou différentes problématisations de cette question de la reproduction.

Et pour indiquer ce qui devrait nous occuper pendant les mois d'octobre et de novembre, je voudrais m'attacher en particulier à deux manières de travailler cette intersection, deux manières à peu près contemporaines, celle qu'on rencontre chez des féministes marxistes, et celle qu'on rencontre chez des anthropologues marxistes. (Je ne passerai pas complètement sous silence les contributions d'Althusser, de Foucault ou de Deleuze-Guattari, mais je leur emprunterai seulement ponctuellement de quoi compléter ou déplacer par contrepoint ce que nous analyserons plus attentivement dans le féminisme marxiste et dans l'anthropologie marxistes, chacun pour eux-mêmes et dans leurs points de convergence ou de divergence). De là le déplacement par rapport à ce que nous avons fait avec certains et certaines d'entre vous l'an dernier : notre premier cheminement nous avait conduit à examiner des propositions de l'anthropologie libertaire de James C. Scott puis de l'anthropologie, qu'on pourrait dire rapidement « néostructuraliste », de Philippe Descola ; la trajectoire de cette année nous fera d'abord passer par le terrain de l'anthropologie marxiste au sein duquel je prendrai pour appui dans le travail de Claude Meillassoux (en particulier son livre de 1975 *Femmes, greniers et capitaux*). Notre cheminement précédent nous amenait au voisinage de l'écoféminisme (bien que nous ayons manqué de temps pour en examiner pour elles-mêmes les propositions) ; celui de cette année partira du féminisme marxiste (qui aura aussi un développement important, dès les années 1990, sur le terrain écologicopolitique : voir Ariel Salleh, 1997, *Ecofeminism as Politics : Nature, Marx and the postmodern*, Londres, Zed Books) ; et je prendrai comme point de référence le travail de Silvia Federici. Il y a là un choix et donc une sélection qu'on pourrait discuter ; je tâcherai d'expliquer le moment venu quelques raisons d'y attacher un intérêt particulier, ce qui ne le rend pas pour autant exclusif. Pour n'en mentionner qu'une pour l'instant, Silvia Federici s'est elle-même référée, mais sur le tard, dans un certain après-coup (cela se trouve dans des textes des années 2000 et 2010 repris dans *Point zéro : propagation de la révolution*), à certaines positions de Meillassoux, pour s'en démarquer, mais sans en méconnaître pour autant la portée.

Le point de fuite de cet examen croisé, ce serait alors deux choses. Premièrement, essayer de mieux comprendre pourquoi et comment – et au terme de quelle trajectoire historique – cette question de la reproduction peut se trouver à présent au cœur d'un diagnostic de la conjoncture actuelle. Plus précisément, sous quels présupposés cette question de reproduction peut orienter désormais une analyse du capitalisme à son « stade néolibéral » comme vecteur d'une nouvelle « crise de reproduction », sinon sans précédent, du moins d'une ampleur où s'indique un franchissement de seuil ? Et par quelles implications cette catégorie de reproduction peut alors fonctionner, en retour, comme une sorte de signifiant nodal (à la fois « signifiant maître », pour le dire en style lacanien, et « signifiant flottant », pour parler comme Laclau qui reprend cette expression déjà mise en circulation par Lévi-Strauss) permettant d'articuler plusieurs fronts de lutte politique dont rien ne garantit a priori l'unité ou l'homogénéité, féministe, écologiste, antiraciste, et anticapitaliste. Le récent manifeste du *Féminisme pour les 99%* de Tithi Bhattacharya, Cinzia Arruzza et Nancy Fraser (trad. Paris, La Découverte, 2019) est de ce point de vue très significatif – nous nous y arrêterons brièvement le moment venu. Et puis deuxièmement, interroger comment certaines recherches contemporaines en anthropologie viennent, non pas s'adjoindre à leur tour dans ce vaste

mouvement contre-hégémonique, mais au contraire y inséminer un grain de sable : est-ce que le concept de reproduction est un universel, est-ce que toute formation collective s'adosse bien à une logique de reproduction ? Est-ce l'idée, évidente semble-t-il, et dont Marx a fait un axiome, que toute production est aussi processus de reproduction (de ses conditions), peut en effet être considérée comme un axiome ? Ou bien cette idée dépend-elles de conditions spécifiques pour être ne serait-ce que pensée, et pour trouver une effectivité correspondante ? Et que peut-on en conclure alors pour l'idée de production elle-même ?

b) Eléments de problématisation : la reproduction chez Marx et ailleurs ; équivocité du concept

Tout ce cheminement sera constamment dans un rapport étroit avec l'œuvre de Marx – et *in primis* le livre I du *Capital* (1867) –, à la fois comme source de concept, d'analyse, de problématisation, et comme interlocuteur que l'on discute, critique pour ses insuffisances et ses points aveugles, qu'il faut rectifier, compléter, corriger, pour le faire travailler, pour ainsi dire, théoriquement et politiquement, au-delà de ses propres limitations.

C'est en particulier chez lui que les théoricien.nes que nous étudieront ce semestre vont chercher le concept de reproduction, bien qu'il ne soit pas le premier, loin sans faut, à l'employer. On peut bien le créditer de lui avoir donné une portée théorique et analytique sans précédent, mais non sans précurseurs. D'une part Marx s'est explicitement réclamé de l'usage qu'en fit Quesnay, figure de proue du courant physiocratique au XVIIIe siècle. D'autre part on peut trouver dans l'œuvre de Hegel les bases d'une logique de la reproduction (à l'interférence d'une philosophie de la nature et d'une pensée spéculative du *devenir*) qui reste essentielle chez Marx (cf. l'article de Stavros Tombazos, in *Actuel Marx*, n° 70, 2021/2). Sur un tout autre plan encore, on peut considérer que sa critique radicale de Malthus a joué un rôle important sur un certain niveau d'élaboration, économique-démographique et « biopolitique », de la question de la reproduction en rapport avec les notions de *population* et de *surpopulation*.

Deux points peut-être plus importants encore : (1) dès qu'on se tourne vers l'usage que Marx fait de la catégorie de reproduction, on peut s'aviser du fait qu'il la fait intervenir à une pluralité de niveaux, de moments ou de points de vue, et lui reconnaître une portée systématique ne peut conduire à minimiser la spécificité de chacun d'eux – l'*univocité* de cette catégorie de reproduction ne peut alors être postulée comme une donnée garantie a priori ; elle est plutôt un problème. (2) Deuxièmement, et dès lors, il faut s'interroger sur les champs sémantico-conceptuels entre lesquels circule, bien au-delà de Marx, cette idée de reproduction (sous ce nom ou d'autres, dans cette langue ou dans d'autres).

Précisons brièvement ces deux points par quelques indications schématiques :

(1) Il convient d'abord de garder à l'esprit que le concept de reproduction chez Marx est complexe, et intervient à différents niveaux d'analyse. Pour s'en tenir au Livre I du *Capital* (la question de la reproduction réinterviendra de façon centrale dans le Livre II dédiée à l'analyse des procès de circulation du capital), on peut dégager au moins trois acceptions, dont les rapports d'articulation ou d'englobement hiérarchique ne sont d'ailleurs pas univoques (il se pourrait que s'esquissent dès ici des traductions politiques sensiblement divergentes).

a/ La première intervient dès la fin du chapitre 4, et concerne le problème de la reproduction *de la force de travail* : c'est le point qui va retenir notre attention pour séjourner d'abord quelques semaines en compagnie du féminisme marxiste. Plus exactement Marx fait intervenir ici la question de la reproduction de la force de travail pour résoudre la question de la *valeur* de cette force dès lors que, en mode de production capitaliste, les capacités productives d'un individu ne sont déterminées comme force de travail qu'à la condition de pouvoir être objectivées comme marchandise, c'est-à-dire comme une quantité vendable et achetable dans

le cadre d'un échange marchand (rapport salarial). Mais déjà en ce premier sens la question de la reproduction de la force de travail éclate dans plusieurs directions. D'abord cette reproduction se dit en plusieurs sens : c'est la reproduction quotidienne ou renouvellement de la force de travail dépensée ou « consommée » dans le procès de travail ; mais c'est aussi la reproduction générationnelle de la force de travail (par la reproduction génésique, mais aussi par l'immigration, l'exode rural, la migration interrégionale et internationale) ; et puis c'est l'entretien de celles et ceux qui ne peuvent pas encore ou qui ne peuvent plus être traités comme « porteurs » et « porteuses » de forces de travail (enfants, malades, chômeurs et chômeuses, aîné.es).

Mais la reproduction de la force de travail en contexte marxien se dit en plusieurs sens encore d'un autre point de vue : car ce qui est enrôlable comme marchandise-force de travail dans un procès de production, c'est bien sûr de la force physique, en fait toujours psychophysique, combinant des capacités corporelles et intellectuelles, mais c'est aussi une force qui doit pouvoir être mise en œuvre ou « consommée productivement » dans des conditions sociotechniques déterminées : la reproduction de la force de travail implique alors sa *qualification* sociotechnique, donc une « formation » professionnelle, prise en charge, soit sur le lien de travail (apprentissage « sur le tas », ou formation assurée par l'entreprise) soit – et en fait toujours en quelque proportion – par d'autres instances sociales que l'unité de production elle-même. À quoi Althusser ajoutera (ce sera le point de départ de son élaboration de la notion d'« Appareils idéologiques d'Etat ») que la reproduction d'une telle force de travail implique non seulement son renouvellement physique, non seulement sa qualification ou sa requalification sociotechnique, mais le consentement continué de ses « porteurs », donc un autre type d'inculcation qui n'est plus seulement sociotechnique mais proprement « idéologique », et qui elle aussi est prise en charge par d'autres « appareils » que l'entreprise ou l'usine.

Donc à ce premier niveau déjà, caractère protéiforme, multidimensionnel de la reproduction comme reproduction de ce facteur déterminant qu'est la force de travail.

Mais le concept de reproduction sera amené à intervenir à d'autres niveaux d'analyse par la suite, se chargeant de déterminations nouvelles, et jouant du même coup en corrélation avec d'autres catégories non moins importantes.

b/ Ce sera le cas tout particulièrement dans les chapitres « Reproduction simple » et « Reproduction élargie », où le concept de reproduction ne porte plus seulement sur la force de travail, mais sur *le procès social d'ensemble du capital (Gesamtkapital)*, que Marx analyse sous deux métaphores prédominantes, celle de l'*automate*, et celle de l'*organisme*, pour analyser le capital comme un processus d'« auto-valorisation de la valeur » traversant une série de métamorphoses, de différenciation et d'unification. Ce point de vue implique alors de prendre en considération de nouvelles différenciations. Ainsi, la force de travail qui apparaît dans le rapport salarial comme une marchandise privée vendue et achetée, apparaît du point de vue du capital comme une de ses propres formes de valorisation, que Marx appelle du *capital variable* (qui inclut avec la force de travail, les matières premières), qui se distingue alors de l'investissement du capital en *capital constant* (moyens sociotechniques de production, équipements collectifs publics et privés). Les outils, les machines, les bâtiments, les équipes collectives ne s'abîment ou ne s'usent pas de la même manière que la force de travail (ils ne sont pas « consommés productivement » de la même manière) ; et ils n'impliquent donc pas le même circuit de reproduction : le remplacement d'un équipement technique dans une entreprise dépend ce qui se passe dans une autre entreprise qui fabrique ce type de machine, et le rapport de cette dernière avec une autre entreprise qui fabrique les pièces composantes, etc. : l'analyse sort des limites de l'entreprise individuelle et du « capital individuel » et doit comprendre le capital global qui circule à l'échelle d'un secteur économique, défini comme secteur de « production des moyens de production », distinct du secteur de « production des moyens de

consommation » dont dépend la reproduction de la force de travail – ce qui ouvre le problème des rapports qui articulent ces deux secteurs entre eux.

De là s'ensuivent d'autres distinctions : entre des circuits de *distribution* et des circuits de *consommation*, entre consommation de subsistance (ou de « conservation » de la force de travail) et « consommation industrielle » (par la mise en œuvre de forces productives dans un procès de production), donc aussi entre secteurs de production de moyens de production et secteurs de production de moyens de consommation, et en dernière instance entre différentes transformations *distributives* du capital social total, entre salaire, profit, et rente, selon les *classes* entre lesquelles il circule (et dont il reproduit les coupures). A ce niveau-là, du point de vue du procès d'ensemble de la reproduction du capital social, la catégorie de reproduction devient une fonction complexe, qui combine de multiples rapports et processus socioéconomiques (production, circulation/distribution, consommation), dont il faut analyser les spécificités et comprendre les articulations, les facteurs qui les proportionnent ou au contraire qui aggravent leurs disproportions, etc. On a alors l'idée cruciale, non seulement d'une métamorphose du capital traversant différents moments ou différentes formes (formes de circulation, formes de distribution, formes de production), mais d'une proportionnalité métastable entre les différentes parties ou fractions du *Gesamtkapital*.

c/ Et puis le concept de reproduction porte, en un troisième sens encore – mais c'est celui que *présuppose* aussi bien les deux premiers –, sur les *rapports sociaux* eux-mêmes. On peut illustrer didactiquement cette troisième acception en revenant à la question de la reproduction de la force de travail. Pour s'assurer de cette reproduction, pour s'assurer qu'un travailleur va revenir à son poste de travail le lendemain, il ne suffit pas de faire en sorte qu'il ait de quoi reconstituer et régénérer ses capacités physiques d'un jour sur l'autre : se nourrir, dormir, entretenir au moins minimum de liens familiaux ou sociaux pour tenir psychologiquement etc. Encore faut-il qu'il n'ait pas le choix, pour survivre, que d'aller retourner travailler. Ce qui doit être reproduit, c'est cette nécessité elle-même, c'est-à-dire pour Marx, en termes de rapport sociaux, c'est la séparation même du travailleur d'avec les conditions matérielles de sa subsistance, qu'il ne peut rencontrer que comme une altérité sur laquelle il n'a aucun contrôle (et qui juridiquement est du reste la propriété d'un autre), et à laquelle il est continuellement assujéti par le « commandement » du capital qui apparaît ici au fond, non comme un rapport économique ou fonction économique mais comme un rapport social de pouvoir. A cette reproduction du rapport travail/capital rapporté à sa condition élémentaire, Marx a donné une formule particulièrement frappante dans le chapitre central du Livre I *Capital*, développant « la loi d'accumulation du capital » (chapitre 21, *Capital*, Livre I), à la fin duquel on lit :

« Le procès de production capitaliste reproduit donc par son propre mouvement la séparation entre force de travail et conditions de travail. Il reproduit et perpétue ainsi (*reproduziert und verewigt*) les conditions d'exploitation du travailleur [...]. Le procès de production capitaliste, considéré dans son enchaînement [*Zusammenhang*], ou comme procès de reproduction, ne produit donc pas seulement de la marchandise, pas seulement de la survalueur, il produit et reproduit le rapport-capital proprement dit [*das Kapitalverhältnis selbst*], d'un côté le capitaliste, de l'autre l'ouvrier salarié. [...] « C'est le double moulinet [*Zwickmühle*] du procès lui-même qui rejette toujours automatiquement l'ouvrier sur le marché comme vendeur de sa force de travail et transforme toujours son propre produit en moyen d'achat du capitaliste. En fait l'ouvrier appartient au capital avant de se vendre au capitaliste. Sa servitude (*Hörigkeit*) économique est à la fois assurée et dissimulée par le renouvellement périodique

[*periodische Erneuerung*] de sa vente de soi, ses changements de maître salarial individuel et les oscillations dans le prix de marché du travail. »²⁵⁴ »

Etienne Balibar, dans un article récent dont j’aurai plusieurs raisons de reparler, souligne que ce que Marx appelle ici (dans un langage venu de la *Logique* de Hegel) le « rapport essentiel » (*das wesentliche Verhältnis*) assujettissant le travail au pouvoir du capital, est précisément la *séparation* des travailleur vis-à-vis de moyens de production, auxquels ils ne peuvent se rapporter, c’est-à-dire qu’ils ne peuvent s’approprier productivement, « que par la *médiation* (et sous le commandement) du capital (représenté par le capitaliste dont son travail doit devenir la propriété légale) » ; et cette séparation n’est pas seulement une condition initiale du procès de travail mais cela même qui est reproduit au terme du cycle productif, conditionnant la répétition du même cycle, et dont la reconduction du rapport de séparation qui le fonde. Au cœur de cette répétition il y a donc

« l’idée de *reproduction d’une séparation*, qui s’applique à la fois à la reproduction des *termes* du rapport, dans la matérialité qui les porte (forces de travail « libres », moyens de production « appropriés »), et à celle du *rapport lui-même*, parce que celui-ci – tout en instituant un *lien* de dépendance indissoluble (une « servitude ») réside essentiellement dans une violente *dissociation* : les conditions de la production sont « reproduites » *ensemble* dans la modalité de la séparation, qui est l’essence du rapport. On peut donc présenter ainsi le double caractère du procès qui (re)produit *deux résultats en un seul mouvement* : en même temps qu’il *ramène* périodiquement (pour chaque capital et pour le capital social dans son ensemble) l’activité productrice vers ses « conditions » matérielles de départ, il confère au rapport social de domination et d’exploitation la qualité d’un invariant historique qui, toutes choses égales par ailleurs, se *conserve* indéfiniment (ou ne cesse de s’imposer « objectivement » à ses porteurs). Mais on peut aussi exprimer cette unité de façon dialectique, en faisant intervenir une négativité latente : si la reproduction des conditions matérielles était interrompue (quelle qu’en soit la cause), la reproduction du rapport social serait mise en échec, et si la reproduction du rapport social était menacée (par exemple du fait des conflits dont elle est grosse), alors la reproduction des ressources (et la capacité de survie de la « société ») serait mise en danger. De cette double négation il résulte que la forme sociale de la production (sa structure de classe) ne se perpétue par l’effet d’aucune intervention externe, mais uniquement par sa pratique immanente. Par rapport à Quesnay, bien que nous soyons toujours, *en apparence*, dans le cadre d’une reproduction « simple », un déplacement a eu lieu : ce qui est *identiquement reproduit*, c’est le rapport social, ce qui au contraire est susceptible de varier, c’est le « produit » (et le surproduit, mesurable en valeur). » (E.Balibar, « Reproductions : une généalogie », *Actuel Marx*, 70, 2021/2).

Mais cette reproduction « automatique » du rapport de production qui est un rapport disjonctif, un rapport qui sépare et re-sépare continuellement les termes qu’il met en rapport, occulte bien d’autres conditions qui doivent y intervenir. Dans l’article de Louis Althusser déjà évoqué, par exemple, on aura l’idée qu’une telle reproduction implique aussi bien l’ensemble des opérations idéologiques qui déterminent les individus à venir occuper la place prescrite par cette séparation, et si possible à vivre ce non-choix d’une contrainte objective comme le libre choix d’une décision subjective, par l’idéologie juridique du contrat volontaire, par l’inculcation d’un sens moral du devoir, d’une conscience professionnelle, d’un souci du travail

²⁵⁴ Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, Puf (coll. « Quadrige »), 1993, pp. 647-648 (trad. modif. par E. Balibar).

bien fait, d'un consentement à l'image naturalisée d'un ordre social immuable, ou du moins suffisamment immuable pour y discerner comme un moindre mal la place qu'on y occupe. Dans ce cas, on obtient une conception de l'idéologie comme fonctionnant à l'intersection entre deux circuits reproductifs (ce que Balibar appelle « le double caractère de la reproduction », symétriquement au « double caractère de la marchandise ») : la reproduction d'un rapport social qui est une séparation, un rapport disjonctif redissociant en permanence les porteurs de la force de travail vis-à-vis des moyens de production, et la reproduction de la force de travail elle-même : ce que Althusser appelle « interpellation des individus en sujets » (assujettis au capital) est la façon dont l'inculcation idéologique *reproduit un rapport social dans la reproduction des porteurs de la force de travail*.

(2) J'interromps pour l'instant ces quelques remarques schématiques, trop elliptiques, mais qui suffisent dans l'immédiat pour ouvrir la question de savoir si, dans ces différents managements de la catégorie de reproduction rencontrée chez Marx, on a toujours à faire à un terme réellement univoque, ou si au contraire le rendement théorique et la puissance analytique de cette catégorie (voire son efficacité idéologique et politique, et sa « polyvalence tactique » comme dirait Foucault) n'est pas aussi dû, au moins en partie, à sa polysémie, et, partant, aux équivoques dont elle ouvre le jeu.

Dans l'article auquel nous venons de nous référer, Balibar fait un moment cette remarque que dans le champ philosophique, nous n'avons pas moins de trois notions différentes pour penser la reproduction. Je glane quelques observations de Balibar avant de vous citer ce passage, sans prêter davantage attention à son contexte argumentatif qui ne nous intéressera que plus tard. Balibar commence par relever, sur un plan philologique, l'étonnante coïncidence de deux innovations lexicales, au milieu du XVIII^e siècle, dans le milieu savant gravitant autour de la cour royale en France. D'un côté, « c'est en 1748 que Buffon – directeur du Jardin du roi, le futur Museum d'Histoire naturelle – nomme pour la première fois *reproduction* ce qu'on appelait précédemment “génération”, périmant du même coup le sens de “restauration” ou régénération (d'un membre amputé) encore donné par l'*Encyclopédie*. Les historiens des idées s'accordent à considérer qu'il s'agit là d'une révolution dans la conception du vivant et de sa “logique” propre, dont découleront à terme à la fois la théorie de l'évolution et celle de l'hérédité »²⁵⁵. Or une dizaine d'années plus tard, entre 1758 (Quesnay, *Tableau économique*) et 1766 (Quesnay, *Analyse arithmétique* de 1766), « le médecin du roi Quesnay inscrit dans son tableau les “réproductions” (*sic*) dont l'ensemble forme le *produit net* ou le capital circulant entre les classes de la société (définies par leurs revenus) »²⁵⁶, geste épistémologiquement inédit qui ne retiendra guère l'attention des économistes « classiques », Smith (qui « n'en fera qu'un usage épisodique »), Ricardo et Sismondi, au contraire de Marx qui y prêtera le plus grand intérêt, parce que le tableau de Quesnay pour la première fois articule une représentation synoptique des transferts de valeur marchande d'un secteur économique à un autre avec une distribution de la société en « classes ». Le voisinage de ces innovations lexicales n'est pas passée inaperçue à Buffon qui dira de l'économie selon Quesnay : « Il a fait autrefois de la médecine pour l'individu ; ceci est de la médecine du gouvernement, c'est-à-dire de l'espèce entière. »²⁵⁷ Ce parallélisme intrigue, et Balibar suggère que ce qu'il prépare, « en creux »,

²⁵⁵ Balibar renvoie à François Jacob, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 90, et à Nick Hogwood, « The Keywords “Generation” and “reproduction” », in Hogwood Nick, Flemming Rebecca, Kassell Lauren (dir.), *Reproduction. Antiquity to the Present Day*, Cambridge University Press, 2018, pp. 287-304.

²⁵⁶ Balibar renvoie alors à Jean Cartelier et Marie-France Piguet, « Produit, production, reproduction dans le *Tableau économique*. Les concepts et les mots », *Revue économique*, n° 50, 1999/1 (ce texte est accessible en ligne).

²⁵⁷ Cité par Pierre Charbonnier dans *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2020.

« c'est à la fois la possibilité d'une bioéconomie et, à plus long terme, celle d'une écologie théorique », analysant les rapports entre reproduction des écosystèmes et reproduction des formations sociales.

Mais Balibar note ensuite un second voisinage, qui nous déplace cette fois-ci cinq décennies plus tard – et vers une autre source de la pensée marxienne –, du côté d'une autre pensée de « la vie de l'espèce », celle développée par l'idéalisme allemand, du point de vue d'une philosophie de la nature à laquelle on demande alors un « modèle du devenir en général » :

« Chez Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la *Logique* (1812) et l'*Encyclopédie* (1817/1830), *Reproduktion* (parfois imprimé *Re-produktion*) s'applique aux échanges quotidiens entre l'organisme et le milieu qui lui permettent de subsister plutôt qu'à la reproduction générationnelle et sexuée (*Fortpflanzung der Geschlechter*) ; il en vient aussi à désigner “le concept organique réel, ou le tout qui [...] fait retour en lui-même” (*Phénoménologie*, chapitre 5-A). Mais c'est chez Schelling, dans l'*Introduction à l'esquisse d'une philosophie de la nature* (1799), que nous trouvons par anticipation l'axiome de Marx suivant lequel toute production est aussi une reproduction, proposition ayant pour lui une portée ontologique dans laquelle, remarquablement, figurent à la fois la dialectique de l'anéantissement et de la régénération, et celle du conflit entre la productivité (ou force productive) du sujet et la contrainte objective qu'elle subit : “Le produit doit être pensé comme *anéanti en chaque moment, et à chaque moment à nouveau reproduit* [...]. La subsistance du produit doit être une constante auto-reproduction [...]. Est tout bonnement impensable la manière dont l'activité tendant partout vers le produit est empêchée d'y passer *totale*ment [...] si le produit, dès lors qu'il doit subsister, n'est pas à chaque instant contraint de se produire à *nouveau*.²⁵⁸” Exister c'est être produit, mais être produit c'est être reproduit. » (Balibar, « Reproductions : une généalogie », *Actuel Marx*, n° 70, 2021).

J'en viens au passage auquel je faisais allusion précédemment, et que je cite maintenant *in extenso* :

« Ces références n'auraient qu'une valeur d'érudition si elles ne nous conduisaient pas à interroger la fonction des *passages* qui ont lieu d'un “sens” à un autre lorsque “reproduction” devient un concept biologique ou économique, ou lorsqu'un axiome ontologique est retraduit en critique de l'exploitation ayant une portée politique. À chaque fois, manifestement, une trace du déplacement est conservée. Il n'y a jamais métonymie sans métaphore. Dans notre culture intellectuelle, “reproduction” recouvre aujourd'hui *trois significations* distinctes et pourtant constamment superposées. Il y a une *reproduction mimétique*, à l'œuvre dans les problématiques de la copie, de l'image, du modèle, de la représentation, du double ou du substitut²⁵⁹. Elle traverse l'histoire des rapports entre la connaissance, l'art et la technologie, depuis la critique platonicienne de l'imitation et la distinction aristotélicienne entre technique naturelle, qui suit un modèle interne, et technique humaine, qui suit un modèle externe, jusqu'à la question de la mutation qu'introduit en art la “reproductibilité technique” des œuvres selon Benjamin. Avec les réflexions de Freud sur *l'identification* comme ressort de

²⁵⁸ Schelling F.W.J., *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Le Livre de poche, 2001, § 6-IV.

²⁵⁹ Voir l'article « Bild » du *Vocabulaire Européen des Philosophies* dirigé par Barbara Cassin (Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004) pour l'histoire du paradigme en philosophie.

l'agrégation psychique des masses, elle s'est aussi inscrite dans notre réflexion politique sur l'ambivalence des institutions et des révolutions²⁶⁰.

Il y a une *reproduction génétique*, à l'œuvre dans notre connaissance de la vie, où elle apparaît comme l'opérateur de la transmission héréditaire, de la permanence et de la variation des formes (donc des types spécifiques à une extrémité, des caractères individuels à l'autre, et de leur plus ou moins rigide subordination). Le point névralgique, dès lors qu'il s'agit de reproduction sexuée (ou de ses métaphores), c'est la *fécondation*, donc la nécessité d'une « rencontre » entre deux organismes dissymétriques qui entretiennent des rapports épisodiques ou permanents, fusionnels ou agonistiques, égalitaires ou hiérarchiques... L'institution de ces rapports devient pour les êtres humains le lieu d'une insertion du social qui, tout en le réorganisant, n'abolit jamais le vital et se trouve exposé à la complication du « non-rapport » sexuel.

Enfin il y a une *reproduction* que je dirai *poiétique* (pour compléter la triade philosophique de la *mimèsis*, de la *genesis* et de la *poièsis*) et dont le modèle est le *travail* matériel ou culturel : la « formation » (*Bildung*) d'un objet plus ou moins durable, par application réitérée à une matière qui doit être continuellement renouvelée d'une activité technique spécialisée et de ses instruments, suivant un « plan » conscient ou transformé en habitude. Le critère de cette reproduction est *l'usage*, rapporté aux usagers par la médiation d'un système de *valeurs* (marchandes ou autres). Nos langues « européennes » tendent à rapporter à cette seule modalité de la reproduction l'idée de la *production*, mais peut-être un point de vue comparatif exigerait-il qu'on relativise ce privilège.

Ces trois significations ont ainsi un ou plusieurs *domaines* d'application privilégiés, évoluant au fil des temps, mais elles constituent en réalité des *schèmes de pensée* transversaux, « catégoriels », qui sont exportables d'un domaine à l'autre. La conception que se fait Marx de la reproduction du capital enveloppe manifestement une combinaison des trois. Reproduire des conditions données du procès de production, c'est d'abord – *poièsis* – les « former » par le travail, directement ou indirectement. Marx unifie ces deux modalités en employant le vocabulaire de la *consommation*, qui lui permet de faire surgir immédiatement la nécessité du *renouvellement* des biens d'usage. Reproduire le rapport d'exploitation – *mimèsis* – c'est le *recopier* ou le *réitérer* d'un cycle de production dans un autre, en lui procurant une « sorte d'éternité » (l'éternité de la domination et de la servitude). Mais la *genesis* n'est pas non plus absente de ce procès, ou plutôt elle ne tarde pas à s'y faire valoir, au besoin *contre* les silences de Marx ou ses demi-mots, parce que *l'agent* de la production, qui est en même temps le *patient* de la reproduction, est le « travail vivant », la force de travail ou productivité qui doit engendrer et être engendrée. Et peut-être même englobe-t-elle métaphoriquement le tout, puisque *l'automatisme* de la reproduction du *Gesamtkapital* est pensé par Marx sur le modèle hégélien de la substance-sujet comme vie « organique ». Dans les théories contemporaines de la *social reproduction*, sous réserve d'une lecture plus différenciée et plus fine, cette génération est bien entendu au centre de l'attention comme processus « réel », mais à la condition d'entrer dans une unité spécifique avec l'exploitation domestique qui en fait une espèce de travail (le « travail reproductif ») et

²⁶⁰ Dans l'essai de 1922, *Psychologie des masses et analyse du moi*, qui inaugure l'articulation de la psychanalyse et de la théorie politique à propos de l'armée, de l'Eglise et de leurs pathologies respectives, Freud ne reprend pas exactement à son compte la théorie de *l'imitation* (Gabriel Tarde), mais il construit le rapport d'identification sur la référence partagée des individus au *Vorbild* (« modèle ») inconscient que représente pour eux soit un « chef » ou « dirigeant », soit une « idée » ou « valeur » spirituelle. Ce rapport inscrit lui aussi une répétition au cœur du social. D'où la concurrence, la complémentarité potentielle avec la théorie marxiste de la reproduction, mais plus fondamentalement la perturbation qu'elle peut y introduire.

qui, comme telle, reproduit aussi un rapport social traversant toute la société. Ce qui passe au premier plan (et peut dès lors servir à analyser les intersections avec d'autres rapports de domination), c'est la contrainte de répétition sous laquelle certains sujets (qui *de facto* sont des sujettes) en reproduisent d'autres qui les dominent (par la sexualité, la maternité, les services, le *care*). » (Balibar, « Reproductions : une généalogie », *Actuel Marx*, n° 70, 2021).

Quel est le dispositif d'analyse que nous propose ici Balibar ? Une sorte de *topique conceptuelle* (*mimésis*, *génésis*, *poiésis*) qui tend à faire du terme « reproduction » un mot homophonique où s'agglutinent en fait plusieurs *concepts différents*, mais qui du coup induit des contaminations sémantiques et des circulations métaphoriques, dont il faut alors interroger les difficultés qu'elles posent, mais aussi les possibilités de pensée qu'elles ouvrent. Cette topique conceptuelle est de ce point très suggestive et nous aurons l'occasion de la mobiliser plus tard.

Mais on peut envisager d'autres manières d'interroger l'équivocité de la catégorie de reproduction à partir de ce qui paraît bien en constituer le noyau de sens le plus incompressible, à savoir que ce qui se reproduit ou ce qui doit être reproduit ne l'est pas de la même manière que ce qui est simplement produit. Pourquoi re-produire ? L'élément de répétition, de réitération, de renouvellement, ne suffit pas, il faut une raison de la répétition, ou il faut un élément *problématique* qui fait ce qui est produit doit, *en outre*, de *surcroît*, être reproduit. Je dirais par provision que cet élément (a) peut prendre la forme d'un *écart* entre ce qui reproduit et ce qui est reproduit ; (b) il peut prendre la consistance d'une négativité interne à un *processus* ; (c) il peut prendre la forme d'une résistance ou d'un conflit. Et cette topique ne recouvre pas terme à terme celle des philosophèmes hérités de la philosophie grecque.

Que l'on considère la reproduction-*mimésis* ou la reproduction-*poiésis*, on pourrait dire que la raison de la répétition tient dans l'indépendance de la forme, modèle, principe d'identité ou d'engendrement, par rapport aux réalisations qui le reproduit dans une « matière ». Chez Platon, cette indépendance se figure dans l'écart entre le lieu de l'intelligible où séjournent les Idées et le « lieu » du sensible qui « imite » ces Idées sans les affecter en rien. Mais on ne rompt nullement avec cette transcendance de l'Idée quand on la fait passer, sous une inspiration naturaliste comme celle d'Aristote, dans l'immanence du vivant, tant qu'on maintient l'indépendance du principe formateur par rapport aux morphogénèses matérielles qu'il active et informe. Des généticiens ont pu en ce sens souligner à quel point la génétique contemporaine était animée d'une « philosophie spontanée » qui combinait platonisme des Formes transcendantes et aristotélisme de la morphogénèse (la « transcendance dans l'immanence » reste une transcendance...) ²⁶¹. Si l'on se déplace de la métaphysique et de la théorie du vivant vers le domaine culturel des arts et de la morale, on pourrait considérer que le modèle n'est pas transcendant mais *singulier*, c'est sa singularité qui le rend répétable et nécessairement répété : cf. Deleuze, *Différence et répétition*, chap. I). Mais on n'en obtient pas moins une variation intéressante des schémas mimétique et poétique, qui réfèrent une conduite pratique ou productive à une forme conçue comme règle ou norme d'activité. On pourrait retrouver par exemple l'écart entre le modèle normatif et les « copies » qui le reproduisent dans la théorie kantienne de l'œuvre de génie, celle qui inspire des « disciples » et les fait entrer dans un travail de reproduction précisément parce qu'ils sont dans l'ignorance de « l'art secret » qui a présidé à sa création. C'est le non-savoir qui anime la reproduction mimétique. Et analogiquement sur le plan moral, l'*exemplum*, individu ou action mémorable érigée en exemple moral, appelle une imitation par *identification* pour autant que et tant qu'on n'est privé d'un savoir interne des raisons et de la façon de devenir vertueux – ou disons avec Spinoza, tant qu'on pense et vit dans

²⁶¹ Voir Jean-Jacques Kupiec, Pierre Sonigo, *Ni Dieu ni gène*, Paris, Le Seuil, 2000.

le « premier genre de connaissance ». Bref, en ce premier sens (qui traverse les concepts « mimétique » et « poétique ») la reproduction entretient un rapport diacritique à la règle comme objet d'un savoir. On ne reproduit que ce qui ne peut être ni *créé* (ex nihilo) ni *produit* (d'après des règles, objectivables par un savoir) ; on reproduit mimétiquement, on réplique ou on répète *précisément* parce qu'on ignore la règle de production de l'original ou du modèle.

2) Mais on peut trouver une seconde « raison » à une reproduction : non plus l'extériorité ou l'indépendance du modèle ou de la forme à reproduire, mais au contraire l'intériorité d'une négativité qui affecte un processus par le mouvement même de son déploiement – ce à quoi faisait référence précédemment le passage de Schelling cité par Balibar. Nous connaissons maintes modalités de cette négativité inhérente qui appelle une conduite de reproduction pour la compenser ou la surmonter : l'usage d'un artefact comme instrument ou outil est aussi ce qui l'use, et son usure le rend à terme inutilisable sauf à le réparer, le reconstituer, ou en produire un nouveau pour prendre sa place dans la chaîne opératoire technique. Un effort corporel est aussi épuisement, une dépense de force ou d'énergie est aussi sa consommation, et la consommation d'une ressource sa destruction. Dans l'ordre du vivant on a souvent interrogé la corrélation entre reproduction sexuée et métabolisme du vieillissement. Ce n'est plus la réplique, ni la génération comme prise de forme ou morphogénèse, mais une régénération, c'est-à-dire le renouvellement par *substitution* de conditions initiales « dépensées », consommées, consumées ou détruites, et par là constitution chronogénétique d'une continuité (d'un cycle, d'une lignée ou *phylum*, d'une série transgénérationnelle).

3) Le troisième concept de reproduction vise une conduite conforme à un processus contrarié par des forces internes ou externes, des résistances, ou des conflits qui menacent de l'interrompre (autre figure, moins biogeno-économique que politique, de la négativité) ou de la faire bifurquer. En ce troisième sens, la reproduction serait *conservation*, par neutralisation, ou par répression, et d'une manière ou d'une autre par capacité à surmonter une surrection, qu'une théologie politique peut tendre entre la « résurrection » et l'« insurrection » - ce que Jean-Luc Nancy et Jacques Derrida ont rapproché du spectre sémantique de la *stasis*²⁶², étymologiquement « se lever contre », nommant spécifiquement dans la langue politique de la Grèce classique la division de la guerre civile (voir Ninon Grangé), et donnant *anastasis*, la « levée » de l'insurrection. Et ici encore cette figure du négatif – ce temps de l'*interruption* de la reproduction – recroise les trois concepts distingués par Balibar, par exemple pour le concept de *poésis*, le luddisme ou la grève ; pour le concept de *génésis* : la « grève du ventre » ; etc.

Donc on a au moins deux façons d'« équivoquer », si l'on peut dire, cette idée de reproduction, selon qu'on s'appuie sur une topique conceptuelle, ou bien qu'on accentue l'élément diacritique qui y est toujours inclus mais qui véhicule différentes manières d'envisager cette dimension de négativité qu'un procès de reproduction présuppose, affronte, pallie ou surmonte. J'en suggérerai dès à présent une troisième, même si elle ne nous servira que plus tard – en fait au dernier temps de notre cheminement ce semestre. Elle consisterait à accentuer les critères, qui combinent toujours des schèmes conceptuels et des positions de valeur, des indices logiques et des implications normatives, par lesquels on *valide* une reproduction comme reproduction : la *conservation d'une identité*, n'est pas la même chose que la *perpétuation d'une continuité*, qui n'est pas la même chose que l'*aménagement d'une intériorité*. J'ai ici à l'esprit cette sorte de tableau des catégories relationnelles que l'anthropologue Philippe Descola a avancé à la fin de sa grande fresque comparative *Par-delà nature et culture*, au mobile d'une « écologie des relations », lorsqu'il distingue différents « schèmes de relation » prévalents que les anthropologues rencontrent dans les collectifs qui peuplent l'oecumène, ou différents modes de relation en fonction desquels un collectif peut construire son « éthos » et singulariser par rapport à d'autres ses relations internes et externes :

²⁶² la « levée », l'insurrection » ; se référant à Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere : essai sur la levée du corps*, Paris, Bayard, 2003, et Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.

don, échange, prédation, production, transmission, protection. Nous verrons si cette dernière triade production/transmission/protection, peut jeter une nouvelle lumière, non seulement sur l'équivocité de l'idée de reproduction, mais sur ses limites anthropologiques de validité. On reproduit en produisant, on reproduit en transmettant, et on reproduit en protégeant (soin, *care*). Ce sera donc une manière de travailler entre les points de suspension laissés par Balibar lorsqu'il écrit, au sujet de la reproduction-*poiésis* : « Nos langues "européennes" tendent à rapporter à cette seule modalité de la reproduction l'idée de la *production*, mais peut-être un point de vue comparatif exigerait-il qu'on relativise ce privilège »...

Je m'interromps pour aujourd'hui sur cette analyse un peu formelle de l'idée de reproduction et de certaines questions que pourraient soulever ses différentes mises en jeu. Nous commencerons la semaine prochaine par l'une d'entre elles, en entrant dans le champ du féminisme marxiste, et en prenant pour fil conducteur une série de textes de Silvia Federici, principalement : *Point zéro, propagation de la révolution. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe* (trad. Ed. Racines de iXe, 2016), recueil paru en 2012 mais regroupant des articles s'échelonnant du milieu des années 1970 jusqu'au seuil des années 2010, et permettant ainsi de suivre la trajectoire d'ensemble du travail théorique et des engagements politiques de Federici ; *Le Capitalisme patriarcal* (Paris, La Fabrique), recueil de textes récents pour la plupart, mais incluant là encore deux articles des années 1970 sous-tendus par la campagne du « salaire pour le travail ménager » ; *Caliban et la sorcière* (Marseille, Entremonde).

1) Rapport domestique, reproduction et politique du salariat (lecture de Silvia Federici)

(G. Sibertin-Blanc, séances du 12 et 19 octobre 2021)

Cette première séquence du séminaire, qui nous occupera pendant ce mois d'octobre, procédera en trois temps :

D'abord une présentation de certains arguments de fond avancés par le féminisme-marxiste à partir du tournant des années 1960-1970 pour armer une critique de la condition domestique des femmes des classes laborieuses, et dont le fil conducteur est une refonte de la théorie de l'exploitation capitaliste de la force de travail, permettant de comprendre le rôle qu'y tient cette part considérable de travail social *non salarié* qu'est le travail domestique de reproduction, et permettant d'élargir la théorie marxienne de l'exploitation pour comprendre le rapport domestique comme un rapport d'exploitation à la fois spécifique et organiquement lié à l'exploitation du travail salarié. Au cœur de cette argumentation, il y a une réinterprétation du salariat, non seulement forme juridico-économique de la transformation de la force de travail en marchandise, et non seulement comme instrument politique de division de la classe ouvrière mise en concurrence avec elle-même sur le « marché du travail », mais comme instrument politique de division *sexuelle* du travail, et d'alignement de cette division sexuelle du travail sur une division structurelle du mode de production capitaliste entre procès de production et procès de reproduction. La thèse fondamentale vers laquelle tend cette argumentation, c'est celle d'une *surdétermination de genre* de cette division structurelle elle-même entre production et reproduction : cette division n'est jamais « pure », toujours-déjà surdéterminée par d'autres divisions, à commencer par la différence des sexes que le capitalisme a réinstauré dans une séparation entre travail production et *non-travail reproductif*.

Sur la base de cette première présentation synthétique, nous examinerons ensuite, dans les deux moments suivants, la façon dont cette lutte du « salaire pour le travail ménager » a stimulé un profond travail de révision historique, qui est en fait une *double réhistoricisation du capitalisme historique* opérée du point de vue de la différence des sexes : une historicisation dans un cycle court, remontant à la première « révolution industrielle », dans laquelle devaient être repensées l'invention et l'imposition de *l'institution familiale capitaliste* ; et une historicisation dans un cycle long, remontant à la « première modernité » européocentrique où s'entrecroisent le développement des entreprises coloniales et ce processus de longue durée dont Marx a esquissé le profil sous le terme, détourné de Adam Smith, d'« accumulation soi-disant primitive du capital », liant le recodage de la différence sexuelle aux méthodes violentes de « séparation » des producteurs et productrices de leurs moyens de production et de reproduction de leurs conditions d'existence.

Cette forme de présentation devrait permettre de faire deux choses.

1) Premièrement, du point de vue théorico-critique, elle devrait aider à bien identifier les aspects de l'analyse marxienne et les passages du *Capital* qui polarisent la réflexion féministe-marxiste.

a/ Le premier moment attirera notre attention principalement sur un passage qui se trouve vers le début du livre I du *Capital*, au moment où Marx s'emploie à déterminer la « valeur » de la force de travail (qui la rend exploitable dans le cadre des rapports de production capitalistes, c'est-à-dire pour en extorquer un surtravail convertible en « survaleur » ou plus-value), et l'identifie par les éléments nécessaires à sa reproduction.

b/ Le second moment nous conduira à préciser la façon dont les féministes-marxistes, réhistoricisant l'institution domestique-familiale « moderne » (comme institution d'un système de travail non payé), ont été amené à réécrire certains aspects cruciaux de l'analyse marxienne du capitalisme de son temps, de ses tendances de fond et de ses bifurcations stratégiques : au cœur de quoi se trouve, précisément, le constat que cette institution familiale (et le travail non

rémunéré dont elle circonscrit le lieu) n'a pas été immédiatement une préoccupation de la nouvelle classe capitaliste, et que donc son imposition a été l'objet d'une orientation stratégique, de *désalarisation* des femmes prolétaires, de redéfinition de la fonction *politique* du salariat, et de réorganisation par les classes dominantes des coupures de classe au sein du prolétariat, sur une trajectoire historique qui déborde de loin le seul XIX^e siècle, qui est encore au cœur du « compromis fordiste » et la construction de l'Etat social, dans les années 1930 (*New Deal*) et surtout dans les décennies d'après-guerre. Or sous ce second aspect, ce sont d'autres passages du *Capital* qui aimantent la discussion : les chapitres sur « La journée de travail », sur « Le machinisme et la grande industrie », et l'analyse sur la différence entre deux types d'exploitation, de « survaleur absolue » et de « survaleur relative ». (Notons en passant que ce sont des passages que Michel Foucault a sous les yeux quand il écrit certains passages de *La Volonté de savoir* en 1976 : il nous faudra alors vérifier s'il y a ici des voisinages à travailler).

c/ Et le troisième moment, en ouvrant sur un cycle historique plus large, qui est aussi l'ouverture sur une géographie bien plus vaste que la seule topographie de l'industrialisation et du prolétariat européens, nous amènera à un autre passage du *Capital*, à savoir le chapitre sur « l'accumulation primitive », qui touche notamment aux « méthodes » d'expropriation de la terre et à la migration. (Et l'on notera alors, toujours en passant, que ce sont des passages que Foucault a manifestement à l'esprit, cette fois quand il développe son cours de 1972 *La Société punitive*).

2) Mais je souhaiterais donner à cette forme de présentation, qui n'évite évidemment pas l'inconvénient d'un certain schématisme, une signification supplémentaire, qui porte sur l'ancrage historico-politique du féminisme-marxiste et de ce qu'on appelle parfois la « première théorie de la reproduction sociale » ou la « première génération » de la *social reproduction theory*. Ceci attirera alors l'attention sur le fait que les années 1970 marquent précisément un moment d'*embranchement d'un cycle historique dans l'autre*. On ne saurait marquer ici des séquençages rigides, et trancher quand un cycle se ferme ou quand un autre s'ouvre ou se rouvre. Mais on peut à tout le moins noter que coexistent dans cette séquence un premier vacillement de l'Etat social (conjuguant des forces de contestation interne, des facteurs de crise économique et monétaire, et un bouleversement du système capitaliste mondial provoqué par les luttes de décolonisation), et l'amorce de l'offensive néolibérale qui se déploiera implacablement au fil des décennies suivantes, en réactivant à large échelle ces « méthodes » que Marx attribuait précisément à la « préhistoire » du mode de production capitaliste, ces méthodes d'« accumulation primitive », d'expropriation et de privatisation de la terre, de déprédation extractiviste sur les ressources naturelles, humaines et culturelles, de migration forcée et de travail forcé. D'où la nécessité, à ce moment-là, de réinscrire la critique féministe dans un cycle historique au long cours, au sein duquel le compromis fordiste et l'institution domestique-familiale sur laquelle il s'est appuyé tendent à apparaître comme une parenthèse d'un petit siècle. (Cela tend même à étendre les « méthodes » d'accumulation primitive, non seulement en extension dans le temps et dans l'espace, mais intensivement au sein des méthodes d'exploitation de la force de travail salariée et jusqu'au cœur du compromis fordiste : le schème de l'extractivisme, de l'expropriation et de la déprédation tend à devenir le régime de base de l'exploitation de la force de travail elle-même, et non pas son contraire ou son alternative). S'ouvre alors, au fil des années 1980-1990, une transformation de la pensée féministe-marxiste à la fois plus directement branchée sur la structure globale de la division sexuelle du travail, sur la question migratoire et la féminisation massive de la force de travail migrante à partir de ces décennies-là, mais parfois aussi, plus directement sensible aux ambivalences de structures domestiques lorsqu'elles paraissent constituer des espaces et des forces de résistance et d'alternatives à la déprédation et l'exploitation capitalistes.

a) La campagne Wages for Housework : éléments de contextualisation ; critiques et défense du mot d'ordre du salaire pour le travail ménager

Le point de départ de la réflexion de Federici se trouve, non simplement dans le texte de Marx, mais dans un puissant mouvement féministe qui s'est développé dans les années 1970 sous la bannière « *Wages For Housework* » : Un salaire pour le travail domestique, ou suivant une traduction plus fréquente, pour le travail ménager²⁶³. Comme Federici s'en est souvent expliquée, c'est sous les impératifs politiques immédiats de cette lutte marquée par le « rejet de rapports domestiques » que les théoriciennes militant dans ce mouvement cherchèrent chez Marx « le fondement d'une théorie féministe centrée sur la lutte des femmes contre le travail domestique non payé », et les moyens d'analyser les racines historiques de ce que les analyses marxistes, par leurs leçons positives comme par leurs points aveugles, permettraient de penser comme un mode d'exploitation à la fois organiquement liée à l'exploitation de la force de travail salariée, et durablement invisibilisée non seulement par les idéologies dominantes mais par le mouvement marxiste révolutionnaire lui-même – au prix de sa propre division interne et de l'affaiblissement de sa force politique. Avant d'examiner une première focalisation de cette révision critique des analyses du *Capital*, il faut donc recontextualiser certains aspects de cette campagne du « salaire pour le travail ménager », pour identifier ensuite l'orientation stratégique et politique qui s'est énoncée sous ce mot d'ordre.

Revenant après-coup sur ce mouvement politique, né à Padoue en 1972 mais dont les connexions ont été transnationales – en Allemagne, en Australie, en Amérique du Nord notamment – Federici a souligné différentes prémises.

Premièrement, ce mouvement fut porté en partie par des femmes d'une vingtaine à une trentaine d'années, donc nées juste avant ou pendant la 2nde guerre mondiale, et qui n'avaient pas connues ce que leurs aînées ont parfois décrit comme cette période étrange où les femmes trouvent des possibilités d'initiative et d'autonomie qui leurs sont refusées en temps de paix. Mais en même temps la génération du « Wages for Housework », grandissant dans les années d'après-guerre, avait une conscience assez directe de la guerre pour que lui soit rendu difficiles d'accès les préoccupations qui animaient maintes féministes des années 1920 et que Dolores Hayden documentera en 1982 dans *The Grand Domestic Revolution* (Cambridge, MIT Press, 1982), cherchant à réformer la condition domestique pour ainsi dire de l'intérieur, en réorganisation ses tâches, « ses technologies et la distribution de ses espaces » (Federici, *Point zéro*, op. cit., p. 14) :

« Après deux conflits mondiaux qui, en l'espace de trente ans, avaient décimé plus de soixante-dix millions de personnes, le miroir aux alouettes de la vie de famille et la perspective de sacrifier notre existence à seule fin de produire davantage de travailleurs et de soldats pour l'Etat ne nous faisaient plus rêver. En fait, plus encore que l'indépendance conférée aux femmes par la guerre – et symbolisée aux Etats-Unis par l'image iconique de Rosie la Riveteuse –, c'est le souvenir du carnage dans lequel nous étions nées qui, dans la période d'après-guerre et particulièrement en Europe, déterminait notre rapport à la reproduction. [...] Cette perspective anti-guerre explique peut-être pourquoi nous ne pouvions pas adopter une position réformatrice, à la différence des féministes qui nous avaient précédées et qui critiquaient elles aussi la famille et le travail domestique. [...] La guerre représente

²⁶³ Sur ces luttes pour le salaire ménager, voir le recueil de textes et documents édités par Federici et Arlen Austin en 2017 *Wages For Housework*, et le recueil de textes de Federici traduit en 2016 sous le titre *Point zéro : propagation de la révolution*.

un moment charnière, dans l'histoire des femmes, et sans doute est-ce pour cela qu'il fut ensuite possible, pour la toute première fois, d'être féministe sans plus s'identifier aux tâches reproductives, aussi bien celles accomplies pour d'autres, à l'extérieur, que celles que réclame la famille » (*Point zéro, op. cit.*, pp. 13-14).

Deuxièmement, la campagne *Wages for Housework*, derrière ce mot d'ordre *en apparence* étroit, fit confluer durant quelques années des mouvements en fait très divers,

« des courants politiques en provenance de différentes parties du monde et de différents secteurs du prolétariat planétaire, chacun enraciné dans une histoire particulière de luttes et tous en quête d'un terrain commun fourni par notre féminisme transformé par lui. Alors que la plupart des féministes trouvaient leurs repères dans la politique libérale, anarchiste ou socialiste, les femmes qui ont lancé WfH s'étaient formées au militantisme dans des organisations se réclamant du marxisme et elles s'étaient engagées aux côtés du mouvement anticolonialiste, du mouvement pour les droits civiques, du mouvement étudiant ou de l'opéraïsme italien » (*ibidem*, pp.14-15).

L'énumération est très suggestive, quand bien même il reste difficile d'y faire la part entre ce qui relève de la reconstruction rétrospective (les références à ces mouvements sont plus ou moins plus discrètes dans les textes produits par WfH – ce qui ne veut pas dire qu'ils n'étaient pas tous présents à la conscience des actrices évidemment), parce qu'elle situe la lutte contre le travail domestique dans la continuité d'un mouvement plus large de décloisonnement de la focale politique et théorique, par rapport à la représentation du sujet politique identifié au prolétariat industriel masculin salarié : masses de colonisés et travailleurs exploités « marginalisés par les annales de la tradition communiste ». Un travail important dans cette direction se trouvera dès 1975 dans l'étude de Salma James *Sex, Race and Class* (Briston, Falling Wall Press, 1975), situant le travail ménager dans un continuum d'autres formes « périphériques » d'exploitation du travail non rémunéré. Concernant le mouvement pour les droits civiques aux Etats-Unis, Federici précisera encore dans son introduction au recueil *Point zéro : propagation de la révolution* :

« Dans l'histoire américaine, depuis le XIX^e siècle au moins l'essor de l'activisme féministe suit à la trace l'essor des mouvements de libération noirs. Le mouvement féministe de la seconde moitié du XX^e siècle ne fait pas exception à la règle. Je suis depuis longtemps persuadée que la toute première manifestation du féminisme des années 1960, aux Etats-Unis, fut la mobilisation des mères allocataires de l'aide sociale. Sous l'impulsion d'Africaines-Américaines elles-mêmes inspirées par le Mouvement des droits civiques, ces femmes réclamaient de l'Etat qu'il leur verse un salaire en contrepartie du travail qui consiste à élever les enfants, et elles ont ainsi jeté les bases sur lesquelles ont pu se développer des organisations comme *Wages for Housework* » (*ibidem*, p.16).

Il faudrait vérifier si textes contemporains de WfH se référaient déjà à ce mouvement des mères allocataires africaines-américaines. Quoi qu'il en soit c'est certainement la référence à l'opéraïsme italien qui, du moins pour ce qui concerne Federici, touche le plus immédiatement à sa propre « éducation » politique. Elle rappelle ici deux points. L'un concerne le concept d'« usine sociale » développé par Mario Tronti dans *Operai e capital* pour théoriser l'idée qu'« à partir d'un certain stade de développement les rapports capitalistes atteignent un tel degré d'hégémonie que le capital englobe l'ensemble des

rappports sociaux, à tel point que la distinction entre société et usine s'efface : la société devient une usine et les rapports sociaux se transforment *effectivement en rapport de production* » (*ibidem*, p. 17). C'était pousser jusqu'au bout une tendance, entrevue par Marx, à la « subsumption réelle » des rapports sociaux sous le « commandement du capital », non seulement au sens où des rapports sociaux tendraient à y être soumis *en plus* des rapports de production, mais au sens où le « procès de production » tend à transformer tous les rapports sociaux en ses facteurs organiques internes, en des médiations du système de valorisation du capital. Il devenait possible, dans cette perspective, d'interroger la façon dont, non seulement les espaces et les institutions publiques, les réseaux de transports, les écoles, les laboratoires de recherche scientifique, mais les cuisines et les chambres à coucher devenaient des parties de l'usine sociale, ou des « moments » du procès de production et d'accumulation du capital, transformant les rapports domestiques en rapports de production. Cette perspective sera développée dès 1973 dans un volume de Federici et sa camarade Mariarosa Dalla Costa, paru en français sous le titre *Le Pouvoir des femmes et la subversion sociale* (Genève, Librairie Adversaire, 1973) puis traduit en anglais deux ans plus tard (*The Power of women and the subversion of the community*, Briston, Falling Wall Press, 1975),

L'autre point décisif que Federici estime provenir de l'opéraïsme touche, non plus seulement à l'analyse de la formation capitaliste et de sa tendance historique, mais à l'orientation stratégique pour la faire bifurquer : une stratégie « autonomiste », c'est-à-dire une stratégie conditionnant l'évaluation des forces sociales en présence et les calculs tactiques à l'auto-organisation ouvrière et à *l'initiative* de ses interventions. Qu'est-ce à dire ? Quand le capital parvient à son stade de subsumption réelle, la classe ouvrière devient elle-même un « moment » du capital, en tant que « force productive », « force de travail social » ou « capital variable », et pour les penseurs de l'autonomie ouvrière c'est précisément en tant que force de travail que les partis socio-démocrates et même les partis communistes ouest-européens se sont fait les représentants de la classe ouvrière *au sein* de l'Etat capitaliste (comme « partis de gouvernement » ou de coalition gouvernementale), devenant par là même agents et instruments de la « planification » et de la régulation de l'accumulation capitaliste. L'autonomie ouvrière signifiait d'abord une « stratégie du refus » qui est d'abord *refus du travail* : non simplement refus de travailler (par la grève), mais plus profondément refus de la classe ouvrière de s'identifier elle-même à la force productive qu'elle est *pour le capital*, donc refus de s'identifier elle-même comme classe travailleuse, et partant d'être identifiée par le capital comme l'un de ses moments organiques internes, comme une partie du *Gesamtkapital*. L'autonomie de la classe ouvrière voulait donc d'abord dire autonomie d'une classe s'autodéfinissant comme sujet politique et non comme classe économique, comme force politique collective et non comme groupement d'intérêt économique (son autonomie par rapport aux partis de gouvernement ne faisait qu'en découler nécessairement) : une autonomie jamais acquise, jamais conquise une fois pour toute, mais à reconquérir constamment à travers la lutte comme terrain et enjeu d'une *désidentification* de la classe ouvrière par rapport à sa fonction dans la production, comme « force productive ». On voit sans mal comment ce geste pouvait être transposé, repris sur un nouveau plan, dans la lutte féministe, comme refus de « s'identifier aux tâches reproductives » (*Point zéro, op. cit.*, p. 14) – et comme l'écrit ailleurs Federici, comme refus des attributs de la féminité institués par le capitalisme en qualifications professionnelles.

Enfin la perspective de l'autonomie ouvrière produisait comme effet, non seulement une nouvelle *politique de la grève* mais, en même temps qu'un impératif d'*initiative* – *prendre l'initiative pour devancer* le « plan du capital », la planification capitaliste de l'usine sociale « avant » qu'elle rabatte le conflit sur un problème de gestion de composition organique du capital (Cv/Cc) – une politisation généralisée de toutes les dimensions de

« l'usine sociale », et ce y compris (ce qui constitue une prémisse importante pour WfH) du rapport salarial, repensé précisément non comme terrain de « lutte économique » mais comme terrain de lutte directement « politique » (suivant une distinction avancée par Lénine, mais ouverte à des interprétations conflictuelles). Federici en mentionne un épisode jugé déterminant :

« Du mouvement opéraïste, qui place les luttes ouvrières pour l'autonomie au cœur des relations entre le capital et la main-d'œuvre, nous avons appris que le salaire est doublement important, sur le plan politique, car s'il joue un rôle essentiel dans l'organisation de la société il sert aussi de point de levier pour contester les hiérarchies établies au sein de la classe ouvrière. En Italie, cette leçon politique a trouvé à s'appliquer dans les luttes ouvrières de l'«Automne chaud» (1969), quand les ouvriers qui revendiquaient l'égalité de salaire pour tous, assortie d'augmentations inversement proportionnelles à la productivité, ont ainsi prouvé leur détermination à obtenir, non de meilleures conventions collectives, mais la fin des divisions fondées sur les différences de salaire. De mon point de vue, cette conception du salaire – qui ne s'embarrassait plus de la distinction léniniste entre lutte politique et lutte économique – devenait un moyen d'extirper les racines matérielles de la division sexuelle et internationale du travail ; plus tard j'ai fini par y voir le «secret de l'accumulation primitive». » (*ibidem*, pp. 16-17).

Laissons de côté cette dernière notation, un court-circuit qui exagère beaucoup la continuité d'une recherche au détriment de ses réorientations successives. Nous y reviendrons. Ce passage a le mérite de nous mettre de plain-pied dans ce qui va constituer un noyau théoricopolitique du mouvement *Wages for Housework*, à savoir la question du salaire. Il semble que c'est ce qui ait valu à ce mouvement le plus de critiques, non seulement du côté des adversaires de classe, mais du côté de la gauche et des organisations communistes elles-mêmes. On peut en lire certaines entre les lignes d'une brochure signée par Federici en 1975, et repris sous le titre « un salaire pour le travail ménager » dans *Point zéro : propagation de la révolution* (p. 27). Notons que le titre original était « Wages against housework » ; on aurait pu traduire des salaires *contre* le travail ménager, ce qui aurait eu l'avantage de faire entendre à la fois l'équivalence (un salaire en échange d'un travail ménager) et l'adversité (un salaire pour refuser le travail ménager), qui est précisément ce sur quoi insiste ce passage :

« LA PERSPECTIVE REVOLUTIONNAIRE

Cette analyse révèle la portée révolutionnaire de la revendication du salaire ménager. *Une revendication qui signe la fin de notre prétendue nature et le début de notre combat, car exiger que le travail domestique soit rémunéré, c'est refuser que ce travail soit l'expression de notre nature*, autrement dit refuser, précisément, le rôle féminin inventé pour nous par le capital.

Exiger le paiement du travail domestique déjoue d'emblée les attentes de la société à notre égard, puisque ces attentes – qui façonnent notre socialisation – sont fonction de notre condition de travailleuses non rémunérées. En ce sens, il serait absurde de comparer le combat engagé en la matière par les femmes avec les luttes ouvrières pour des augmentations de salaire. En réclamant d'être davantage payé, l'ouvrier salarié remet en question son rôle social, mais il ne s'en affranchit pas. Les femmes qui se battent pour la rémunération du travail domestique s'insurgent très directement et sans ambiguïté aucune contre leur rôle social. Il existe une différence qualitative similaire entre les luttes salariales et les révoltes d'esclaves qui

réclamaient d'être payé.es pour leur labeur d'esclave. Il ne devrait cependant échapper à personne qu'en nous battant pour un salaire nous ne cherchons pas à entrer dans les rapports de travail capitalistes, puisque, de fait, nous n'avons jamais été en dehors. Nous nous battons pour détruire le plan que le capital réserve aux femmes – plan essentiel à la division du travail et à la séparation des pouvoirs au sein de la classe ouvrière, grâce auxquelles le capital maintient son hégémonie. La revendication du salaire ménager est donc révolutionnaire, non parce qu'elle suffirait à elle seule à détruire le capital, mais parce qu'elle l'oblige à restructurer les rapports sociaux sur des bases qui nous sont plus favorables, et qui, partant, jouent aussi en faveur de l'unité de classe. Porter cette exigence ne veut pas dire que nous continuerions à effectuer ce travail si nous étions payées. C'est exactement l'inverse. Réclamer un salaire en échange de ce travail est un premier pas vers le refus de le prendre en charge, car cette revendication a pour effet de le rendre visible, condition absolument nécessaire pour commencer à se battre contre son aspect le plus immédiat – le soin du ménage –, ou la forme plus insidieuse qui l'associe spécifiquement à la féminité » (Sylvia Federici, « Wages against housework » (1975), trad. « Un salaire pour le travail ménager », in *Point zéro : propagation de la révolution*, Donnemie-Dontilly, Editions iX, 2016, pp. 32-36).

Ce texte est passionnant à beaucoup d'égards. On y voit bien l'orientation autonomiste impulsée par l'opéraïsme. On y trouve l'essentiel des mobiles théoricopolitiques de la focalisation sur le salaire, que je reprendrai dans un instant en revenant à sa théorisation matricielle, dans *Le Capital* de Marx, mais aussi des indices de ce « continuum » avec d'autres figures historiques de l'exploitation de force de travail non salariée (ici dans la référence à l'esclavagisme et les révoltes d'esclave). On y lit aussi entre les lignes – puisque cette argumentation est manifestement une contre-argumentation, répondant à des objections – le type de critiques que le mouvement dut essayer : revendiquant un salaire pour le travail domestique, les militantes de WfH aspireraient à leur reconnaissance et l'inclusion dans le salariat et, ainsi, à entrer dans une normalité sociale et économique dont leur confinement au foyer les exclut ; et ce faisant ce mot d'ordre trahirait une sorte de lutte économique (analogue à une lutte pour l'augmentation du salaire), tout en revendiquant de rentrer dans le rapport d'exploitation, loin de le remettre en cause.

La réponse de Federici repose ici sur l'enchaînement de deux arguments :

a/ Le première consiste à soutenir que ce mot d'ordre ne porte aucune aspiration à entrer dans un rapport d'exploitation caractéristique du capital comme pouvoir de commandement sur le travail, tout simplement parce que les femmes astreintes aux tâches domestiques sont *déjà* dans un rapport d'exploitation. Ce qui peut dire en sens inverse : prétendre que ce mot d'ordre revendique d'entrer dans le système d'exploitation du travail, c'est précisément entériner le présupposé que cette lutte vise à contester, présupposé voulant que les tâches domestiques seraient simplement des « tâches » et non un travail, et que ces tâches-qui-ne-sont-pas-du-travail seraient indemnes de l'organisation capitaliste de l'exploitation de force de travail social dans son ensemble, c'est-à-dire ne contribueraient en rien à la production de survalueur et seraient par conséquent à l'abri du commandement du capital.

On comprend alors le premier vecteur tendu par le mot d'ordre WfH, lorsque Federici écrit : « Porter cette exigence ne veut pas dire que nous continuerions à effectuer ce travail si nous étions payées. C'est exactement l'inverse. Réclamer un salaire en échange de ce travail est un premier pas vers le refus de le prendre en charge, car cette revendication a pour effet de le rendre visible » : et le rendre visible *en tant que travail* au même titre que celui auquel on reconnaît d'abord n'importe quel travail social : par son caractère *productif*.

Quelle production vise alors à rendre « visible » la revendication du salaire pour le travail ménager ? La production de cette chose absolument nécessaire au capital : de la force de travail, dont il faut engendrer les porteurs, les élever, les soigner et les reconforter, les nourrir et les habiller, et quand ils ont assez grandi pour les épouser, les nourrir encore, leur entretenir un chez-soi non seulement spatial mais psychique, en les épaulant affectivement, en les gratifiant s'il le faut de quelques compensations narcissiques et sexuelles à leur journée de travail pour les aider à y retourner le demain etc. Bref un travail de production qui est de reproduction de la force de travail – ce qu'un retour à Marx permettra de problématiser plus avant. Mais l'on comprend d'ores et déjà la dynamique politique que Federici associe en 1975 à ce mot d'ordre, bien plus importante que le contenu de son énoncé comme si celui-ci définissait un objet désiré pour lui-même (un salaire – pour/contre un travail ménager à reconnaître et récompenser) : dynamique dont cette revendication salariale constitue l'initiative d'une contre-objectivation des tâches domestiques comme du travail de reproduction, et préparant ainsi un terrain favorable pour intensifier le conflit, si et dès que les forces en seraient données par cette campagne, dans un refus de ce travail reproductif lui-même. Ne négligeons pas, dans cette dynamique politique, la dimension subjective, ou la dynamique de désobjectivation et de resubjectivation qu'elle implique : porter le conflit politique sur ce terrain et dans ce langage, c'était aussi, pour les femmes engagées dans le mouvement, chercher une façon de négocier des discordances internes souvent difficiles, potentiellement douloureuses, d'incertitudes, de culpabilité vis-à-vis des conjoints des enfants, enfin de division subjective entre des aspirations contradictoires et des sentiments pas aisément réconciliables²⁶⁴.

b/ De là le premier fil de raisonnement politique se prolonge dans un second argument, qui récuse l'idée d'une « inclusion » dans le *salariat*, tout en soulignant le rôle politique que remplit l'institution salariale, et dont le présupposé précédent (le déni d'un *travail* domestique) constitue l'étayage idéologique.

L'idée directrice, ici, est qu'il y a une différence de nature entre une lutte salariale pour l'augmentation d'un salaire dont on dispose déjà, et une lutte pour un salaire de gens dont le travail n'est pas rémunéré. Ces deux luttes ont une dimension évidemment économique ; mais elles ont également l'une et l'autre une dimension politique, à ceci près que ce n'est pas la même. Lutter pour une augmentation de salaire, c'est porter le litige sur la répartition entre profits et salaires, et donc intervenir sur la distribution de la valeur produite et, par ce biais, sur le rapport de pouvoir entre capital et travail ; et ce peut être en même temps, lorsque la lutte porte sur l'égalité salariale, lutter contre la division et la mise en concurrence de la classe ouvrière dont le salaire est l'instrument. Mais organiser le conflit autour d'une revendication de salaire quand on n'en a aucun, c'est tout autre chose : en objectivant des tâches gratuites non comme des « tâches » mais comme du travail, on fait apparaître sa gratuité non simplement comme une non-rémunération mais comme son *retranchement* actif du salariat. Pour formuler les choses autrement : les femmes affairées au travail domestique de reproduction ne sont pas « hors » du salariat, parce qu'il n'y a pas un dehors et un dedans du salariat, sauf dans l'idéologie juridique qui rabat le fait d'être salarié à un statut juridique et à la condition professionnelle que ce statut définit. Il n'y a pas un dedans et un dehors du salariat mais une *politique du rapport salarial* qui divise, d'un côté ceux qu'elle fait entrer sous ce rapport (ce qui conditionne alors l'exploitation de

²⁶⁴ Comme Federici le rappelait encore récemment, « reconnaître que le travail domestique est le travail qui produit la main d'œuvre nous permet de comprendre les identités de genre comme des fonctions du travail et les rapports de genre comme des rapports de production, un déplacement qui libère les femmes de la culpabilité éprouvée chaque fois qu'elles ont voulu refuser le travail domestique, et qui amplifie la portée du principe féministe selon lequel "le personnel est politique" » (Federici, « Omnia sunt communia » (2014), *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., p. 77).

leur force de travail *tout en reconnaissant* qu'ils travaillent, et donc en les faisant entrer dans le champ des conflits autour des droits du travail et plus généralement les droits sociaux associés à la « condition salariale »), et de l'autre côté toutes les autres qu'il refoule dans un *autre rapport d'exploitation* désavoué comme tel puisqu'invisibilisé en tant que travail du fait précisément de n'être pas rémunéré. Ce refoulement ne circonscrit alors en rien un « dehors » du salariat : il constitue une *politique du salariat poursuivie par d'autres moyens* : non plus les moyens de l'augmentation et de la diminution des salaires agissant sur la répartition de la survaleur produite entre salaires et profits, mais de « salarisation négative », ou pour dire plus clairement : de *désalarisation*. Les femmes au foyer n'effectuent pas simplement des activités non rémunérées (ou rétribuées en « services » et de manière indirecte – par le salaire du mari) ; elles accomplissent un travail *désalarisé en permanence*. Ce pour quoi d'ailleurs, nous le verrons plus loin, il sera particulièrement instructif de voir dans quelles circonstances historiques et dans quels buts les « représentants du capital » ont commencé à avoir l'idée de *retirer* les ouvrières des fabriques, des usines et des mines, pour les « mettre à domicile », c'est-à-dire d'« inventer » la figure de la « ménagère prolétaire », et d'imposer à la classe ouvrière la forme et les normes de la famille nucléaire « bourgeoise » tout en développant la forme du « salaire familial ».

Pour récapituler l'enchaînement de ce double argument : cette revendication du « salaire pour le travail ménager » visait à imposer la reconnaissance du travail domestique comme du travail et à replacer ce travail, non à la marge du travail social conçu comme travail productif, mais au contraire au « centre névralgique » du procès de production comme procès d'accumulation du capital (comme le soulignera encore Leopoldina Fortunati en 1981 dans *L'arcano della Reproduzione. Casalinghe, Prostitute, Operai et Capitale* (Venise, Masilio Editore, 1981 ; trad. ang., *The Arcane of Reproduction. Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, Autonomedia, 1995). Mais dans une formation sociohistorique où un travail n'est reconnu socialement, juridiquement et économiquement que sous la condition d'être monnayé contre salaire, c'était du même coup remettre en question la fonction surdéterminée de l'institution salariale dans sa forme capitaliste. (Nous n'en avons évoqué que certains aspects ; il faudra approfondir ce point lorsque nous serons en mesure d'examiner la fonction non seulement politique mais de surcroît *étatique* que le salariat vient prendre, au XX^e siècle, dans la forme de l'« Etat social »). En un sens, il s'agissait de faire admettre le fait que le rapport d'exploitation ne se joue pas en tout et pour tout (ni pour toutes) dans le cadre du rapport salarial (ce qui posait des problèmes théoriques par rapport à l'axiomatique marxienne) ; mais en un sens plus profond, c'était imposer une nouvelle compréhension du salariat lui-même, identifié comme un instrument permettant de *dédoubler le rapport d'exploitation*, en inscrivant la séparation entre production et reproduction dans une séparation entre d'un côté un rapport d'exploitation dialectisant norme juridique et coercition économique (commandement du capital sur le travail *salarié*), et d'un autre côté un rapport d'exploitation forclos de cette dialectique, s'exerçant sur un travail non régulé par le droit salarial et non rémunéré (la famille ou le rapport domestique se substituant au rapport salarial, c'est par lui que s'exerce le rapport de commandement du capital sur le travail reproductif – Federici parlera alors de « gouvernement indirect » de la reproduction par le capital²⁶⁵).

²⁶⁵ « [L]a classe capitaliste a conservé son pouvoir par un système de gouvernement indirect, divisant efficacement la classe travailleuse, le salaire étant utilisé pour déléguer aux travailleurs hommes le pouvoir sur les non-salariés, à commencer par le contrôle et la supervision des corps et du travail des femmes. Cela signifie que le salaire est non seulement le terrain de confrontation entre le travail et le capital – le terrain sur lequel la classe travailleuse négocie la quantité et la composition du travail socialement nécessaire – mais aussi un instrument pour la création de rapports de force inégaux et de hiérarchies entre les travailleurs, et que la coopération des travailleurs dans le

On remarquera alors que cette dualité des rapports d'exploitation fait appelle à une dualité symétrique des constructions idéologiques permettant de légitimer ces deux rapports d'exploitation tout en camouflant cette « synthèse disjonctive » du pouvoir du capital : donc non pas une mais *deux* idéologies organiques (évoquant le « grand partage » culture/nature, mais lointainement aussi la contraste grec *nomos/physis*), distribuées sur les deux faces disymétriques : l'*idéologie juridique* qui représente les rapports de production et d'exploitation comme des rapports entre volontés librement contractantes (quitte à se voir contestée lorsque sont mises en causes les normes juridiques du cadre salarial et les conditions matérielles du travail qu'il autorise) ; et une *idéologie naturaliste* qui représente le travail désalarisé en permanence comme du non-travail mais comme des tâches qui expriment et dans lesquelles s'exprime une nature féminine, parce qu'elle s'y accomplit en accomplissant au jour le jour, dans son instinct maternel et dans sa vocation conjugale, son destin somatique. Le travail domestique est bien naturalisé ; mais il est naturalisé *parce qu'il est désalarisé et pour pouvoir l'être continument* : la naturalisation est une stratégie économicopolitique, stratégie de désalarisation.

Enfin cette idée d'une dualité des rapports d'exploitation éclaire la complexité de l'espace stratégique dans lequel se repérait le mouvement. D'abord et avant tout, cette dualité des rapports d'exploitation et la différence nodale de l'exploitation du travail domestique – non rémunéré, donc dénié comme travail, donc dénié comme objet d'une exploitation spécifique – fondait l'*autonomie* de la lutte féministe. L'articulation des deux types de rapports d'exploitation n'en situait pas moins cette lutte autonome dans la perspective d'une unité de classe contre la classe capitaliste ; et de ce point de vue il n'était pas question de fétichiser un clivage entre hommes salariés et femmes non-salariées que la politique capitaliste du salariat orchestrait lui-même et que cimentait de cette coupure idéologique entre juridisme et naturalisme. Mais l'autonomie de la lutte féministe n'en conservait pas moins un primat tactique, stratégique, subjectif et politique, ne serait-ce que parce que l'affirmation des positions de classe de la lutte contre l'exploitation du travail domestique, loin de produire spontanément une « convergence » sur une position de classe univoque, n'irait pas sans une intensification de la conflictualité avec les hommes salariés pour leur imposer un terrain auquel la grammaire politique de la lutte ouvrière était loin de les préparer, en les destituant du pouvoir, à la fois dérisoire et redoutablement réel sinon brutal, que le capital leur déléguait sur leurs épouses au sein du rapport domestique. (Je reviendrai sur les rapports de mimétisme et de simulacre qui articulent de ce point de vue contrat salarial et contrat matrimonial). Quarante ans plus tard Silvia Federici résumera à tous ces égards, dans « *Le Capital et le genre* » (2017) :

« En trouvant chez Marx que les activités qui reproduisent la force de travail étaient essentielles à l'accumulation capitaliste, on a pu faire ressortir la dimension de classe de notre refus. Cela montrait que ce travail tellement méprisé, qui semblait toujours aller de soi, trop archaïque pour être jamais pris en compte par les socialistes, était en réalité le pilier de l'organisation capitaliste du travail. Cela résolvait la question délicate du rapport entre genre et classe, et cela nous donnait des outils pour conceptualiser non seulement la fonction de la famille, mais la profondeur de l'antagonisme de classe qui est à la base de la société capitaliste. D'un point de vue pratique, cela confirmait que, en tant que femmes, on n'avait pas besoin de rejoindre les hommes dans les usines pour faire partie de la classe travailleuse et produire une lutte anticapitaliste. On pouvait lutter de manière autonome, en partant

processus de travail ne suffit en rien à unifier la classe travailleuse. Par conséquent, la lutte des classes est un processus bien plus compliqué que Marx ne l'avait supposé... » (Silvia Federici, « Omnia sunt communia » (2014), *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., pp. 78-79).

de notre propre travail au foyer comme “centre névralgique” de la production de la main d’œuvre. Et notre lutte devait être menée d’abord contre les hommes de nos propres familles, puisqu’avec le salaire masculin, le mariage et l’idéologie de l’amour, le capitalisme avait donné aux hommes le pouvoir de disposer de notre travail non payé et de discipliner notre temps et notre espace. Non sans ironie donc, notre rencontre avec la théorie marxienne de la reproduction de la force de travail et notre appropriation de celle-ci, qui consacrait en un sens l’importance de Marx pour le féminisme, nous a aussi donné la preuve décisive qu’on devait renverser Marx et commencer notre analyse et notre lutte en partant précisément de cette partie de l’“usine sociale” qu’il avait exclue de son œuvre » (Silvia Federici, « *Le Capital et le genre* » (2017), trad. in *Le Capitalisme patriarcal*, Paris, La Fabrique, 2019, pp. 56-57)

b) De la reproduction de la force de travail au travail de reproduction. – Retour sur la théorie du salaire chez Marx

Nous voici appelé.es à revenir à Marx, pour « trouver » chez lui la thèse que « les activités qui reproduisent la force de travail étaient essentielles à l’accumulation capitaliste ». Nous considérerons plus loin les *différentes* façons dont Federici interroge la sous-estimation (pour dire le moins), ou l’occultation par Marx de la « question féminine » (Joan W. Scott), et qui obligent à questionner ses positions face aux transformations économiques, idéologiques et politiques de la société industrielle au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Elle y est revenue dans « *Le Capital et genre* » (2017), où elle souligne cependant que, pour les actrices de WfH, un instrument particulièrement déterminant fut trouvé dans un moment précis de l’analyse marxienne :

« Ce qui était redéfini par la prise de conscience du rôle central du travail non payé des femmes au sein du foyer pour la production de la main d’œuvre, ce n’était pas seulement le travail domestique, c’était la nature même du capitalisme et la lutte contre celui-ci. Naturellement, dans ce processus, l’examen par Marx de la “reproduction simple” a été une illumination théorique, confirmant notre soupçon que la classe capitaliste n’aurait jamais laissé survivre autant de travail domestique s’il n’avait pas vu la possibilité de l’exploiter » (Silvia Federici, « *Le Capital et le genre* », 2017, *op. cit.*, p. 56).

Analysant cependant, dans ce même article, les raisons de l’oblitération par Marx de la division sexuelle du travail et ses implications théoriques et politiques, Federici ajoute, en référence au même passage du *Capital* :

« Plus remarquable encore est son silence sur le travail domestique des femmes dans son analyse de la reproduction de la force de travail, dans le chapitre intitulé “Reproduction simple”.

Il en vient là à cet élément crucial pour la compréhension du processus de création de valeur sous le capitalisme : la force de travail, notre aptitude au travail, n’est pas un donné. Consommée jour après jour dans le processus de travail, elle doit être continuellement (re)produite et cette (re)production est aussi essentielle à la valorisation du capital que “le nettoyage de la machine”, car “elle est production et reproduction du moyen de production le plus indispensable au capitaliste, l’ouvrier lui-même” [*Le Capital. Livre I*, Puf, Quadrige, 1996, chap. 21 « La reproduction

simple », p. 642] ».

Federici renvoie ici, dans le Livre I du *Capital*, au chapitre XXI, sur « La reproduction simple », qui ouvre la 7^{ème} section « Le procès d'accumulation du capital ». C'est donc un chapitre tardif, dans cette somme dont l'ordre d'exposition a une fonction non simplement didactique ou rhétorique mais directement théorique. La section précédente, la sixième section, vient d'être consacrée au fonctionnement du salaire et ses différentes formes (salaire aux pièces, salaire horaire). Elle était elle-même précédée par trois sections centrales consacrées à une analyse différentielle de deux modes de formation de « survaleur » – survaleur dite « absolue » et survaleur dite « relative » – et aux facteurs déterminant le passage tendanciel du capitalisme historique de la première vers la seconde, une tendance au cœur de laquelle interviennent les facteurs politiques de la formation d'une classe ouvrière organisée, de l'essor de luttes pour la limitation du temps de travail légal, et donc de l'intervention de l'Etat (par le biais de la législation, mais aussi de commissions publiques chargées de contrôler son application) dans la régulation des rapports d'exploitation. Amplement documentées sur les conditions de vie et de travail de la classe ouvrière, ces troisième, quatrième et cinquième sections feront l'objet d'une attention spécifique de la part des féministes marxistes – nous y reviendrons dans les deux prochaines semaines. Mais il est symptomatique que ce qui polarisa selon Federici l'intérêt des théoriciennes critiques du travail domestique comme travail de reproduction, et qu'elle identifie dans le chapitre XXI sur « La reproduction simple » (que Marx présente lui-même comme un schéma abstrait, et qu'il est donc risqué d'isoler de son enchaînement avec les développements suivants sur la « reproduction élargie »), se trouve préparé en fait bien *en amont* : dès la toute fin du chapitre IV (« La transformation de l'argent en capital »), auquel Marx renvoie lui-même dans le chapitre XXI (*op. cit.*, p. 640), et qui occupe une place stratégique dans l'ordre argumentatif du *Capital*.

Ce chapitre clôt un premier moment du Livre I, incluant ses deux premières sections, dont il tire les conséquences pour résoudre un problème précis : celui d'une « détermination en valeur » de la force de travail, et, partant, de ce qui conditionne la possibilité de traiter la force de travail comme un *quantum* de valeur objectivable dans la forme d'une valeur d'échange, c'est-à-dire comme une marchandise. Et cependant ce chapitre amorce – c'est son point d'aboutissement – une bifurcation qui est un *changement de scène*, appelant un déplacement de focal de l'investigation, qui à la fois remet en jeu un élément mis en place dès la 1^{ère} section (la différence analytique qu'appelle une marchandise quelconque entre sa « valeur d'usage » et sa « valeur d'échange ») et provoque un changement du lieu sur lequel faire porter l'analyse : ce que Marx scénarise comme un passage de la « surface » de la société bourgeoise à la profondeur, invisibilisée sur cette surface, de « l'antre de la production » industrielle. Or ce qui se joue dans cette articulation surface/profondeur et dans ce passage d'un lieu à l'autre, ce n'est rien d'autre que la spécificité du rapport d'exploitation capitaliste. Ou pour le dire autrement, ce n'est rien d'autre que ce qui, dans le rapport d'exploitation sur lequel se fonde le mode de production capitaliste, spécifie ce dernier par rapport aux autres modes de production.

On touche là à l'axiomatique de base de l'analyse marxienne du mode de production capitaliste, sur deux points. Premièrement, le capitalisme ne se caractérise par spécifiquement par le fait d'organiser et de commander un surtravail, c'est-à-dire un travail excédentaire à celui que nécessite la subsistance du travailleur lui-même : ceci lui est au contraire commun avec d'autres modes de production, « féodal » ou « esclavagiste ». Il se distingue d'abord par le fait de traiter le travail comme le moyen de « valoriser la valeur » investie en moyens de production, et de faire du surtravail le moyen d'accroître cette « valeur » initiale d'une valeur additionnelle, que les économistes classiques avaient

soupçonnée sous la notion de *plus-value*, et que Marx appelle *Mehrwert*, « survaleur ». Le ressort de ce procès de valorisation, *en première apparence*, c'est la forme-marchandise, ou plutôt la capacité « métamorphique » du capital de se transformer d'argent en marchandise, et de marchandise en argent : un capital en argent achète sous forme de marchandises des moyens de production (au sens large) dont la « consommation productive » produit des marchandises vendables sur le marché, c'est-à-dire retransformables à leur tour en argent (A–M–A'), et partant convertibles en nouveau capital accumulable et (moyennant sa répartition en différentes fractions, profits, salaires, rentes) à nouveau transformable en conditions matérielles d'un nouveau cycle productif. Mais ce n'est là qu'une première entrée dans la société capitaliste ; ou plutôt c'est l'aborder par la façon dont elle s'apparaît objectivement à elle-même, à sa « surface », et c'est bien par cette dernière que *commence* Marx dans *Le Capital* : cette société qui se manifeste historiquement comme « gigantesque collection de marchandises » produites, mises en circulation, vendues et achetées. Et ce à quoi il se consacre tout d'abord, dans les deux premières sections du livre I, c'est aux prémisses générales d'un tel espace de circulation de marchandises et d'argent pour les acheter, c'est-à-dire aux catégories et aux transformations qu'implique le fonctionnement d'une telle circulation marchande en général. Le point de départ en est la distinction analytique qui différencie dans toute marchandise sa « valeur d'usage » (l'usage ou la consommation à laquelle l'appêtent ses propriétés matérielles) et sa « valeur d'échange » (qui en fait « l'expression » de la valeur d'autre chose, et les rend dès lors substituables entre elles). Le développement en est ensuite (en faisant « abstraction » de la « valeur d'usage » dont la sphère de la circulation n'a que faire – elle reviendra en fait au premier plan plus tard) le double rapport sous lequel la valeur d'échange devient intelligible : la *substance* de la valeur (c'est-à-dire ce qui constitue la valeur d'une valeur d'échange quelconque, et que toutes les valeurs d'échange ont de « commun », mais aussi qui fonde leur quantifiabilité, et donc que leur mise en équivalence dans la circulation marchande présuppose) : la quantité de « force sociale de travail moyenne » dépensée pour produire cette marchandise, et que cette marchandise « matérialise » ou « objective » ; et la *forme* de la valeur d'échange, ou plutôt *ses formes* (Marx en analyse trois dès le 1^{er} chapitre, forme simple, forme développée, forme générale – qui se stabilise comme forme *monétaire* de la valeur), c'est-à-dire les différentes manières d'établir une équivalence, c'est-à-dire d'actualiser une valeur d'échange dans son échange avec d'autres valeurs substituables.

Reste ce point essentiel que *rien de tout cela ne caractérise en propre la société capitaliste* ; tout au plus cette analyse livre-t-elle les mécanismes fondamentaux de ce que la « phénoménologie » de la société capitaliste présente à l'observateur, cette accumulation exponentielle de marchandises et cette généralisation sans précédent des rapports échanges marchands et monétaires – sans que cette universalisation tendancielle des rapports marchands soit expliquée elle-même.

Et c'est alors seulement que Marx introduit, à la toute fin du chapitre 4, une autre singularité du capitalisme, qui à la fois confirme la première observation et en même temps oblige à changer bientôt de plan d'analyse, à quitter la surface phénoménale de la société bourgeoise-marchande pour analyser le processus même de production de ces marchandises et des rapports sociaux qui structurent ce processus de production : « [L]es conditions d'existence historiques [du capital] ne sont absolument pas données avec la seule circulation des marchandises et de la monnaie. Il ne naît que là où le possesseur de moyens de production et de subsistance trouve sur le marché le travailleur libre, vendeur de sa force de travail, et cette unique condition historique renferme une histoire universelle » (*ibidem*, p. 191) – cette histoire universelle dont les deux derniers chapitres du Livre I, consacrés à « La prétendue “accumulation initiale” » du capital (chap. XXIV) et à « La théorie moderne de la colonisation » (chap. XXV) esquisseront les grandes lignes. Autrement dit, comme le

reformule Marx ici en note : « Ce qui caractérise [...] l'époque capitaliste c'est que la force de travail acquiert pour le travailleur lui-même la forme d'une marchandise qui lui appartient et son travail, par là-même, la forme de travail salarié. En outre, c'est seulement à partir de ce moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail) » (*ibidem*, p. 191, note 41).

Ce qui spécifique le mode de production capitaliste, ce n'est pas la généralisation des rapports marchands, c'est que la force de travail qui permet de produire les marchandises est elle-même transformée en marchandise. Et de ce point découlent deux éléments centraux de la critique marxienne de l'économie politique : (a) sa théorie du salaire, bien avant d'être développée dans la 6^{ème} section, trouve là son ancrage ; (b) et tout de même son explication du rapport d'exploitation, qui en résulte.

(a) La centralité du rapport salarial, d'abord, découle de ce trait distinctif du MPC, de transformer en permanence la force de travail en marchandise : une marchandise ne se réalise comme telle que si elle est vendue et achetée ; or que cette « marchandise spéciale » qu'est la force de travail se vende et s'achète, est précisément la fonction définitionnelle du contrat salarial. Ceci ne veut certes pas dire que les formations sociales capitalistes ne connaissent que le salariat : d'abord parce que le capitalisme historique s'est largement accommodé de rapports d'exploitation de forces de travail non salarié, soit qu'il les maintienne soit qu'il les suscite ; ensuite parce que le salariat lui-même n'est pas une forme juridico-économique simple et invariante. Par exemple le salaire à la pièce n'est pas du tout la même chose que le salaire horaire (Marx analyse leur différence dans la sixième section du Livre I, chap. XVIII « Le salaire au temps », et chap. XIX « Le salaire aux pièces »). Par exemple encore l'institution du « salaire indirect » introduira plus tard une reconfiguration profonde de l'institution salariale, en y introduisant la médiation d'un organisme public voire de l'Etat lui-même (nous y reviendrons prochainement). Reste qu'il y a une norme salariale dont le capitalisme ne peut se passer, lors même qu'il l'utilise pour camoufler ou désavouer les autres modalités d'extorsion d'un surtravail qu'il combine historiquement, dans le travail de corvée, le travail esclavagisé, les différents régimes historiques de travail forcé (« engagisme », « coolisme » etc.), comme aujourd'hui le *workfare* (ou travail conditionnant le versement d'une allocation pourtant reconnue de droit²⁶⁶) et les formes de sous-traitance et d'auto-exploitation qu'aménage le statut d'« autoentrepreneuriat ». Et il ne peut se passer de cette référence salariale parce que c'est le salaire qui transforme la force de travail en marchandise, c'est-à-dire fait entrer une capacité productive dans une détermination de valeur, et permet de traiter un procès de travail comme un moyen de valoriser de la valeur. Où situer alors le rapport d'exploitation ?

(b) Dès lors que le rapport salarial vend et achète la force de travail qu'il objective comme marchandise, la force de travail devient redevable de la même analyse que toute autre marchandise : elle est une valeur d'usage, et elle a une valeur d'échange. Et comme il l'a fait pour sa première analyse de la forme-marchandise (au chapitre 1), Marx *commence*, dans le chapitre IV, par faire – comme le fait « le marché » lui-même – « abstraction » de la valeur d'usage pour analyser la seconde : « pareillement à toutes les autres marchandises, elle [la force de travail] possède une valeur. Comment celle-ci est-elle déterminée ? » (*ibidem*, p. 191). Marx répond, d'abord en lui *appliquant* immédiatement la définition qu'il a donné de la valeur d'une marchandise précédemment, puis en précisant ce qui en fait la singularité (toujours du point de vue de la détermination de la valeur de la force de travail en tant que marchandise). Et c'est *ici* que va intervenir la première analyse du problème de la *reproduction* de la force de travail qui va attirer l'attention des théoriciennes féministes-

²⁶⁶ Cf. Maud Simonet, « “La grève des stages est une grève des femmes” ». Formes et fondements du travail gratuit aujourd'hui », Silvia Federici, Maud Simonet, Morgane Merteuil, Morgane Kuehni, *Travail gratuit et grèves féministes*, Genève/Paris, Entremonde, 2020, pp. 48-60.

marxistes du travail domestique de reproduction – à ce niveau qui reste encore chez Marx, notons-le, tout entier situé sur le plan de l'analyse de la *circulation* de valeurs d'échange. Mais le fait est que Marx y prépare déjà la bifurcation qu'empruntera l'analyse dès le chapitre suivant, « Procès de travail et procès de valorisation » (ouvrant la 3^{ème} section sur « La production de la survaleur absolue ») : ce qui reviendra alors au premier plan, c'est précisément ce dont l'analyse au niveau de la circulation marchande faisait « abstraction », la valeur d'usage de cette marchandise spéciale qu'est la force de travail : spéciale car sa « consommation » est elle-même productive, et permet de produire davantage de valeur que celle qu'exprime sa valeur d'échange. En d'autres termes – et c'est la formule élémentaire du rapport d'exploitation spécifiquement capitaliste – ce que le salaire théorique achète en rémunérant un salarié, c'est une force de travail dont la valeur est déterminée, comme toute valeur, par la quantité de travail social matérialisé nécessaire à la produire ; mais ce que l'employeur obtient en échange, c'est une *valeur d'usage* qu'il peut commander, dont il peut organiser la mise en œuvre et qu'il peut « consommer productivement » pour produire bien plus que ce nécessaire, un excédent sur lequel le travailleur lui-même n'a aucun contrôle, et que l'entrepreneur s'approprie sans en rien enfreindre le contrat salarial, et sans que le contrat salarial n'ait fait autre chose que rémunérer la force de travail « à sa valeur » – puisqu'il achète exactement sa valeur telle qu'elle s'objective comme valeur d'échange.

Pour comprendre la « mystification », il faudra donc changer de scène, quitter la « surface » de la société bourgeoise des marchandises et des propriétaires de marchandises qui se les achètent et se les vendent, pour entrer dans « l'antre de la production » et analyser ce que devient la valeur d'usage de la force de travail là où elle est utilisée et usée, dans le « procès de travail » organisé dans la fabrique industrielle ou l'usine, où commandent d'autres rapports que les volontés libres et égales du droit du contrat et de l'échange réciproque. Où intervient alors la lecture « symptomale » du féminisme marxiste ? Entre les deux : entre la surface et l'antre profond – sorte de tiers-espace qui n'est pas ailleurs que sur la surface où les marchandises circulent, se vendent à leur valeur et se consomment, et qui est cependant déjà un antre de production dans lequel pourtant l'investigation marxienne des procès de travail organisés par le pouvoir capitaliste n'entre pas. Tiers-espace, non-lieu théorique, ou lieu forclos de l'espace théorique topographié par l'analyse de Marx. Il faut alors lire entre les lignes, et dans les blancs du texte. Revenons donc à celui de Marx, au moment où il se propose « d'examiner de plus près cette marchandise singulière qu'est la force de travail » pour préciser comment se détermine, « pareillement à toutes les autres marchandises », la *valeur* qu'elle « possède » :

« La valeur de la force de travail, pareillement à celle de tout autre marchandise, est déterminée par le temps de travail nécessaire à la production donc à la reproduction de tel article spécifique. Dans la mesure où elle est valeur, la force de travail proprement dite ne représente qu'un *quantum* déterminé de travail social moyen objectivé en elle. La force de travail existe uniquement comme une disposition de l'individu vivant. Sa production présuppose donc l'existence de ce dernier. L'existence de l'individu étant donnée, la production de la force de travail consiste en sa propre reproduction de lui-même ou encore en sa conservation. Pour se conserver, l'individu vivant a besoin d'une certaine somme de moyens de subsistance. Le temps de travail nécessaire à la production de la force de travail se résout donc dans le temps de travail nécessaire à la production de ces moyens de subsistance, ou encore la valeur de la force de travail est la valeur des moyens de subsistance nécessaires à la conservation de celui qui la possède. Cependant, la force de travail ne se réalise que par son extériorisation, elle n'est à l'œuvre que dans le travail. Or, sa mise en œuvre, le travail, occasionne la dépense d'un quantum

déterminé de muscles, de nerfs, de cerveau humains, etc. qu'il faut de nouveau remplacer. Cette dépense accrue entraîne un rendement accru. Si le propriétaire de la force de travail a travaillé aujourd'hui, il faut que demain il puisse répéter le même procès dans les mêmes conditions de force et de santé. Il faut donc que la somme des moyens de subsistance suffise à maintenir dans son état de vie normal l'individu qui travaille en tant qu'individu qui travaille. Les besoins naturels proprement dits, nourriture, vêtements, chauffage, logement, etc. diffèrent selon les caractéristiques climatiques et autres caractéristiques naturelles d'un pays. D'autre part, l'ampleur des besoins dits nécessaires, ainsi que la manière de les satisfaire, sont eux-mêmes un produit historique et, du coup, dépendent en grande partie du degré de civilisation d'un pays, entre autres notamment, et essentiellement, des conditions dans lesquelles la classe des travailleurs libres s'est formée, et par conséquent de ses habitudes et de ses exigences propres quant à ses conditions d'existence. Par opposition aux autres marchandises, la détermination de la valeur de la force de travail contient donc un élément historique et moral. Cependant, pour un pays déterminé, dans une période déterminée, l'ensemble moyen des moyens de subsistance nécessaires est globalement donné.

Le propriétaire de la force de travail est mortel. Si par conséquent son apparition sur le marché est censée être continue comme le présuppose la transformation continue d'argent en capital, il faut que le vendeur de la force de travail se perpétue lui-même, "comme se perpétue tout individu vivant, par la procréation" [William Petty]). Il faut que les forces de travail retirées du marché par l'usure et la mort soient remplacées constamment par un nombre au moins égal de nouvelles forces de travail. La somme des moyens de subsistance nécessaires à la production de la force de travail inclut donc les moyens de subsistance des remplaçants [autre trad. : des substituts], c'est-à-dire des enfants des travailleurs, en sorte que cette race de possesseurs de marchandises d'un type particulier se perpétue sur le marché.

Si l'on veut modifier la nature humaine générale de telle sorte qu'elle acquière habileté et savoir-faire dans une branche de travail déterminée, qu'elle devienne une force de travail développée spécifique, il faut une formation ou une éducation déterminée qui, à son tour, coûte une somme plus ou moins grande d'équivalents marchandises. Selon le caractère plus ou moins médiatisé de la force de travail, les coûts de sa formation sont différents. Ces frais d'apprentissage qui tendent vers l'infiniment petit pour la force de travail ordinaire, entrent donc dans la sphère des valeurs dépensées pour sa production.

La valeur de la force de travail se résout dans la valeur d'une somme déterminée de moyens de subsistance. Elle varie donc également avec la valeur de ces moyens de subsistance, c'est-à-dire avec la grandeur du temps de travail nécessaire à leur production.

Une partie des moyens de subsistance, par exemple la nourriture, le chauffage, etc. sont consommés tous les jours et il faut chaque jour les remplacer par d'autres. D'autres moyens de subsistance, comme les vêtements, les meubles, etc. s'usent dans des intervalles plus longs et ne sont à remplacer qu'à de plus longs intervalles. Certaines marchandises d'une espèce donnée doivent être achetées ou payées tous les jours, d'autres toutes les semaines, tous les trimestres, etc. Quelle que soit la répartition de la somme de ces dépenses sur l'année, il faut qu'elle soit couverte bon an, mal an par le revenu moyen. Si la masse des marchandises requises journalièrement pour la production de la force de travail = A, celle des marchandises requises hebdomadairement = B, celle des marchandises requises trimestriellement

= C, etc. la moyenne quotidienne de ces marchandises $365 A + 52 B + 4 C + \text{etc.}$ »
(Marx, *Le Capital. Livre I*, Puf, Quadrige, 1996, p. pp. 191-194)

Passage fascinant, et complexe par la variation des points de vue alternés ou enchâssés qu'il met en œuvre, à partir d'un énoncé général qui paraît pourtant lui prescrire un développement parfaitement linéaire : « La valeur de la force de travail, pareillement à celle de tout autre marchandise, est déterminée par le temps de travail nécessaire à la production donc à la reproduction de tel article spécifique. Dans la mesure où elle est valeur, la force de travail proprement dite ne représente qu'un *quantum* déterminé de travail social moyen objectivé en elle ». C'est appliquer strictement à la force de travail ce que les analyses précédentes d'une marchandise quelconque et de sa détermination en valeur avaient permis d'établir. Autrement dit, la force de travail, dont on interroge ici la détermination en valeur, est envisagée strictement du point de vue des conditions dans lesquelles elle entre (et sort) d'un marché sur lequel elle prend la « forme phénoménale » d'une valeur d'échange, et donc peut entrer dans des rapports d'équivalence avec d'autres valeurs d'échange. Et c'est bien de ce point de vue encore que ce conclura l'analyse dans les deux derniers paragraphes : « La valeur de la force de travail se résout dans la valeur d'une somme déterminée de moyens de subsistance. Elle varie donc également avec la valeur de ces moyens de subsistance, c'est-à-dire avec la grandeur du temps de travail nécessaire à leur production. / Une partie des moyens de subsistance, par exemple la nourriture, le chauffage, etc. sont consommés tous les jours et il faut chaque jour les remplacer par d'autres », etc.

Et en effet l'analyse serait linéaire si cette « résolution » de la « valeur de la force de travail » à « une somme déterminée de moyens de subsistance » elles-mêmes déterminés en valeur (i.e. déterminées par « la grandeur du temps de travail nécessaire à leur production ») était en effet une simple récapitulation de ce qu'expose entre temps le développement central (dans les trois premiers paragraphes), ou suivant l'acception algébrique du terme, la résolution d'une équation à multiples inconnues au moyen d'une équation dont les valeurs des variables mis en rapport sont connues, – ce que semble bien corroborer la notation algébrique sur laquelle se termine précisément le passage, livrant une mise en équation de la valeur d'une force de travail à une addition de quantités de marchandise proportionnées à leur rythme de consommation pour renouveler cette force de travail.

Toute la question se porte alors ce passage central, et sur les éventuelles bifurcations qu'il fait apparaître par rapport à la formule générale qui, en son début et en sa fin, encadre l'analyse, bifurcations qui feraient alors apparaître la « résolution » finale non comme une résolution mais comme un *coup de force*, nécessité par le point de vue même adopté au départ, c'est-à-dire un coup de force inhérent au mécanisme de représentation qui institue « la force de travail proprement dite », cette force de travail qui « dans la mesure où elle est valeur », « ne représente qu'un *quantum* déterminé de travail social moyen objectivé en elle ».

Qu'est-ce qui déclenche ce développement central ? Non plus simplement le point de vue générique de ce qui détermine la valeur d'une marchandise quelconque, mais la question de ce qui fait de la force de travail une marchandise *particulière*. Ceci pourrait s'entendre d'abord comme une différence spécifique dans le genre marchandise ; la variation des traits particularisants va rapidement compliquer la donne. Le point de départ en est donné par le simple constat : « La force de travail existe uniquement comme une disposition de l'individu vivant ». Si la force de travail ne représente, en tant que valeur, qu'un *quantum* déterminé de travail social qui, en la produisant ou la reproduisant, s'objective en elle, le problème est qu'il n'y a pas d'autre façon de reproduire cette force de

travail qu'en reproduisant son porteur. Du point de vue de la circulation marchande des valeurs d'échange, la force de travail est ce qu'un individu « possède » ; elle institue en retour ce dernier comme possesseur virtuellement distinct de sa possession, ce que le droit de propriété et de contrat recode en faisant de lui un propriétaire juridiquement distinct de sa propriété. C'est ce qui lui rend possible de l'aliéner en la vendant, et pour l'employeur d'acheter la force de travail d'un travailleur sans acheter le travailleur lui-même : cette distinction fonde la différence entre salariat et esclavage. Mais du point de vue de la production ou reproduction de la force de travail en valeur, la distinction tend à s'effacer : pour la reproduire il faut entretenir celui ou celle dont elle est une « disposition » et qui est « individu vivant ». De là s'ouvre la variation des points de vue.

1) Pour qu'il reste vivant, il faut des conditions, elles-mêmes à reproduire, où s'entrecroisent nécessités biologiques, anthropologiques et écologiques : se nourrir, se loger, se chauffer, se vêtir... La liste n'est évidemment pas exhaustive : on notera que l'énumération marxienne module des rapports entre le dedans et le dehors du corps, la nourriture prise au dehors et à ingérer, la différence de température entre le milieu extérieur et le milieu intérieur de l'organisme, les surfaces – abri et vêtement – qui permettent de tempérer cette différence.

2) Il faut en outre des conditions, elles-mêmes à reproduire, où s'entrecroisent des normes historiques et morales, dont la contrainte confine à un autre type de nécessité, cette fois sociale et culturelle, qui de différentes façons surdétermine les nécessités bioanthropologiques. La viabilité de l'individu vivant devient alors strictement tributaire de mœurs, donc du maillage normatif d'exigences et d'habitudes, d'idéaux et de routines tissant les manières de vivre d'une région et d'une époque, bref des déterminations normatives de ce qui fait une vie viable, de ce qui lui est nécessaire pour se perpétuer un jour sur l'autre.

Notons que le premier point de vue ouvrait virtuellement la possibilité d'une compression extrême du « nécessaire » à la reproduction de la force de travail (minimalement un peu à manger, un toit, un vêtement, de quoi assurer une température physique supportable). Marx l'explicitera ouvertement quelques paragraphes après ce passage, sous la forme d'un constat quasiment formel et cependant lourd d'implication historicopolitique pour les méthodes d'exploitation capitaliste et les luttes ouvrières : la limite inférieure, la borne minimale de la valeur de la force de travail est constituée par la valeur d'une masse de marchandises sans l'apport journalier de laquelle le porteur de la force de travail « ne peut renouveler son processus vital, donc par la valeur des moyens de subsistance physiquement indispensables. Si le prix de la force de travail tombe à ce seuil minimum, il tombe en dessous de sa valeur, car elle ne peut alors se conserver et se développer que sous une forme étiolée » (p. 194), – ou pour le dire, non plus du point de vue de la détermination de la valeur de la force de travail comme marchandise, mais du point de vue de son « porteur » : la déchéance physique et à plus ou moins court terme, la mort.

Mais notons aussi qu'à l'inverse, le second point de vue (celui des normes historiques et morales qui entrent dans la détermination qualitative du « travail socialement nécessaire » pour reproduire une force de travail), ouvre virtuellement le champ du « nécessaire » à cette reproduction, en faisant entrer les normes de la vie viable dans le champ potentiel des conflits sur celles que l'on refuse ou celles auxquelles on aspire.

3) Un troisième point de vue est introduit par la simple remarque que « l'individu vivant » ne le restera pas toujours : « Le propriétaire de la force de travail est mortel ». Les deux premiers points de vue portaient de « l'existence de l'individu étant donnée », on considère désormais qui n'est pas toujours donné et fatalement ne le sera plus un moment où un autre. On notera le ton radicalement impersonnel adopté quand le point de vue

englobant revient ici au premier plan : « Si par conséquent son apparition sur le marché est censée être continue comme le présuppose la transformation continue d'argent en capital, il faut que le vendeur de la force de travail se perpétue lui-même, “comme se perpétue tout individu vivant, par la procréation”). Il faut que les forces de travail retirées du marché par l'usure et la mort soient remplacées constamment par un nombre au moins égal de nouvelles forces de travail ». La même expression que celle employée précédemment pour l'organisme individué est reprise : tout comme il fallait « remplacer » le « *quantum* déterminé de muscles, de nerfs, de cerveau humains » quotidiennement usé et détruit, il faut remplacer le *quantum* générationnel d'organismes usé et détruit. Les deux premiers points de vue pointaient les conditions relevant, d'abord de l'individualité biologique, puis de son existence dans une communauté historique et morale ; le troisième la situe dans la continuité transgénérationnelle d'un corps biologique collectif, qui fait revenir sous sa forme cette fois collective la condition biológico-anthropologique initiale : le propriétaire de la force de travail devient le nom commun d'une espèce, d'une lignée, pour laquelle vient à propos le terme zoologique quelques lignes plus loin de race : « en sorte que cette race de possesseurs de marchandises d'un type particulier se perpétue sur le marché » (ce que filera aussitôt, au début du paragraphe suivant, l'assimilation de la formation sociotechnique de cette force de travail à son traitement *domesticoire*, pour « modifier la nature humaine générale de telle sorte qu'elle acquière habileté et savoir-faire dans une branche de travail déterminée »).

En toute rigueur le « *quantum* de travail social nécessaire » impliqué de cette nouvelle figure de la reproduction de la force de travail « dans la mesure où elle est valeur », ne saurait être quelconque : il ne se trouve nulle part ailleurs que dans les capacités génésiques des femmes, dont pourtant Marx ne dit rien, au moment même où il en circonscrit la place et la fonction *du point de vue du marché du travail* : procréer, engendrer de la progéniture humaine y trouve la forme d'un tel travail social nécessaire « matérialisé » ou « objectivé » dans la force de travail déterminée en valeur. (Cette remarque aura un prolongement capital dans la suite du Livre I, et tout particulièrement dans le chapitre 23 sur « la loi générale de l'accumulation capitaliste » où Marx discutera en particulier la théorie malthusienne des taux de croissance démographique et des phénomènes de « surpopulation », et du sens et des formes spécifiques que la formation sociale capitaliste donne à cette « surpopulation relative »)

Mais ce passage fait entrevoir simultanément une autre dimension de ce travail de reproduction. Car entre l'engendrement de « substitués » nouveaux porteurs de force de travail et le moment de « l'extériorisation » de cette force de travail dans un procès de travail effectif, il s'écoule un certain temps, quoique variable en fonction des normes légales d'exploitation du travail des enfants ; et tout de même entre le moment où des travailleurs cessent d'être physiquement capables de travailler et celui de leur mort : qu'advient-il, dans la logique du capital, de celles et ceux qui, par accident ou par vieillesse, deviennent « invalides », c'est-à-dire – car nous sommes toujours ici au point de vue de la circulation marchande à la « surface » de la société capitaliste – invalidables par le marché comme « porteurs » d'une force de travail déterminable en valeur ? D'où une troisième dimension de la reproduction – qui surdétermine à son tour la question précédente des normes sociohistoriques de la viabilité de la vie, parce qu'elle y pose la question de ce que « vaut » un individu vivant, non seulement tant que sa force de travail reste encore virtuelle et à venir, mais encore et surtout lorsqu'il se trouve irréversiblement destitué de toute force de travail, c'est-à-dire, dans toute la rigueur de la logique du marché du travail, n'a plus aucune « valeur » : la dimension de la reproduction comme « entretien » des « inactifs » ou « improductifs ».

4) Enfin Marx introduit un quatrième point de vue encore : la question de la *qualification* de cette force de travail : ce qu'il s'agit alors de reproduire, ce n'est pas une

simplement disponibilité abstraite pour une activité productive quelconque, mais une force de travail déterminée, préparée et orientée vers son usage ou son « extériorisation » matérielle elle-même déterminée (ailleurs Marx parlera de « consommation productive » de la force de travail : ce sera du point de vue du capital ; ici, du point de vue du porteur de cette force de travail, c'est une « extériorisation »). Bref reproduire la force de travail, c'est aussi la qualifier comme *savoir-faire*, qui la rend effectivement dépensable à des réalisations productives spécifiques. Ici encore, sous l'énoncé général s'ouvre un champ de variations historiques considérables entre des extrêmes, d'un côté l'extrême spécialisation d'une « compétence » ou d'un savoir-faire, d'un autre côté la déqualification du travail ouvrier dans la parcellisation des tâches, l'automation et le machinisme. Et ici encore l'analyse de Marx laisse entrevoir, entre les lignes, l'envers négatif de la détermination en valeur qu'il met en évidence : se pose alors la question latente de la dévaluation d'une force de travail par *déqualification*, non seulement en raison des accidents ou du vieillissement qui affectent ses porteurs, mais en fonction des mutations sociotechniques des procès de travail, des moyens de production, des aptitudes physiques et intellectuelles qu'ils réclament de la part des travailleurs et travailleuses. Enfin ici encore on voit que les différents niveaux ou points de vue sur la reproduction de la force de travail interfèrent et se déterminent réciproquement : les mutations des appareils productifs et des qualifications sociotechniques de la force de travail surdéterminent alors la reproduction générationnelle de la force de travail, tout comme la dévaluation de la force de travail déqualifiée par un bouleversement de ses conditions sociotechniques d'usage surdétermine le problème de reproduction-entretien des « inactifs ».

La pluralité des niveaux et points de vue sur la reproduction de la force de travail, la diversité des « moyens de subsistance » (des denrées, des artefacts et des habitats, des conditions de viabilité de la vie liées à des exigences normatives, des savoirs et des savoir-faire, des aptitudes à engendrer des enfants, à la soigner et les élever etc.), et partant la diversité des pratiques et des formes de « travail social nécessaire » objectivé dans ces « moyens de subsistance », fait d'autant mieux voir le *coup de force* qu'effectue Marx lorsque, au terme du passage, il reprend l'énoncé général qui l'ouvrait, et qui est au fond le coup de force d'une mise en équivalence généralisée, que Marx enregistre *in fine* dans une équation arithmétique fondée dans des rapports de proportion entre des marchandises quantifiables (par la « grandeur du temps de travail nécessaire à leur reproduction ») et du temps mesurable (et fractionnable selon le rythme de consommation-destruction de ces mêmes marchandises) :

« La valeur de la force de travail se résout dans la valeur d'une somme déterminée de moyens de subsistance. Elle varie donc également avec la valeur de ces moyens de subsistance, c'est-à-dire avec la grandeur du temps de travail nécessaire à leur production.

Une partie des moyens de subsistance, par exemple la nourriture, le chauffage, etc. sont consommés tous les jours et il faut chaque jour les remplacer par d'autres. D'autres moyens de subsistance, comme les vêtements, les meubles, etc. s'usent dans des intervalles plus longs et ne sont à remplacer qu'à de plus longs intervalles. Certaines marchandises d'une espèce donnée doivent être achetées ou payées tous les jours, d'autres toutes les semaines, tous les trimestres, etc. Quelle que soit la répartition de la somme de ces dépenses sur l'année, il faut qu'elle soit couverte bon an, mal an par le revenu moyen. Si la masse des marchandises requises journalièrement pour la production de la force de travail = A, celle des marchandises requises hebdomadairement = B, celle des marchandises requises trimestriellement = C, etc. la moyenne quotidienne de ces marchandises $365 A + 52 B + 4 C + \text{etc.}$ »

(Marx, *Le Capital. Livre I, op. cit.*, pp. 193-194)

Nous sommes en mesure de revenir à Federici. Qu'est-ce qui la frappe ici ? D'abord le fait que, dans la rigueur toute formelle qu'impose le point de vue adopté par Marx ici (le point de vue *de la valeur* elle-même pour ainsi dire, ou le point de vue « du marché » sur lequel n'est objectivable, n'est traitable comme existant, que ce qui est déterminable en valeur), tout se joue dans le rapport entre deux pôles à la fois disjoints, alternés et complémentaires : d'un côté la dépense productive de la force de travail, et de l'autre côté, ce que le porteur de cette force de travail doit consommer pour la reproduire. Puisque tout est objectivé ici en termes de valeurs et d'équivalences de valeur, la valeur d'une force de travail équivaut rigoureusement aux « moyens de subsistance » *en tant qu'ils sont eux-mêmes déterminables en valeur*, c'est-à-dire comme des marchandises qui expriment et « objectivent » une quantité de travail social nécessaire à leur production. Equivalence, donc, de la valeur d'une force de travail à la valeur des marchandises nécessaires pour la reconstituer une fois dépensée, et équivalence de la valeur de ces marchandises à la quantité de travail socialement nécessaire dépensé pour les produire. Les travailleurs produisent des marchandises, les marchandises reproduisent des travailleurs. Federici épinglera à juste titre la représentation du travailleur salarié que sous-tend ce cercle de « reproduction simple », « comme un être qui se reproduit tout seul ». Pour ma part je suggérerai à la fin du semestre, en revenant aux travaux de l'helléniste Nicole Loraux, que cette représentation a une vieille histoire, qui est l'histoire d'un imaginaire *politique* et non seulement d'une détermination économique de valeur. Quant à Marx lui-même, le chapitre XXI sur la reproduction simple, en fait, ne se conclura pas sur cette représentation du travail comme « un être qui se reproduit tout seul », mais sur son inversion, qu'elle prépare déjà dans le chapitre IV, dans la représentation d'un *procès du capital* qui se reproduit tout seul par le moyen du corps prolétaire collectif qu'il consomme et reproduit comme son propre facteur productif :

La consommation de l'ouvrier est de deux sortes. Dans la production proprement dite, il consomme par son travail des moyens de production et les transforme en produits d'une valeur supérieure à celle du capital avancé. C'est sa consommation productive. Celle-ci est simultanément consommation de sa force de travail par le capitaliste qui l'a achetée. D'un autre côté, l'ouvrier emploie en moyens de subsistance l'argent payé pour l'achat de la force de travail : c'est sa consommation individuelle. La consommation productive et la consommation individuelle de l'ouvrier sont donc totalement différentes. Dans la première, il agit comme force motrice du capital et appartient au capitaliste ; dans la seconde, il s'appartient à lui-même et accomplit des fonctions vitales du procès de production. Le résultat de l'une est la vie du capitaliste, celui de l'autre, la vie de l'ouvrier lui-même.

[...] L'affaire change d'aspect dès lors que nous considérons non plus le capitaliste individuel et l'ouvrier individuel, mais la classe capitaliste et la classe ouvrière, non plus le procès de production de la marchandise pris individuellement, mais le procès de production capitaliste dans son déroulement et dans son extension sociale. En convertissant une partie de son capital en force de travail, le capitaliste valorise son capital global. Il fait d'une pierre deux coups. Il ne profite pas seulement de ce qu'il reçoit de l'ouvrier, mais aussi de ce qu'il lui donne. Le capital aliéné dans l'échange contre de la force de travail est transformé en moyens de subsistance dont la consommation sert à reproduire les muscles, les nerfs, les os, le cerveau des ouvriers qu'il a déjà et à engendrer de nouveaux ouvriers. À l'intérieur même des limites de ce qui est absolument nécessaire, la consommation individuelle de la classe ouvrière est donc la retransformation des moyens de subsistance que le capital a aliénés

contre de la force de travail, en une force de travail que le capital peut réexploiter. Elle est production et reproduction du moyen de production le plus indispensable au capitaliste, l'ouvrier lui-même. La consommation individuelle de l'ouvrier demeure donc un moment de la production et de la reproduction du capital, que cette consommation ait lieu à l'intérieur ou en dehors de l'atelier, de la fabrique, etc., à l'intérieur ou en dehors du procès de travail, tout comme le nettoyage de la machine peut se faire pendant le procès de travail ou à certains moments déterminés pendant lesquels il s'interrompt. Peu importe que l'ouvrier accomplisse sa consommation individuelle pour lui-même et non pour les beaux yeux du capitaliste. Les bêtes de somme aiment bien ce qu'elles mangent, mais leur consommation n'en demeure pas moins un élément nécessaire du procès de production. » (Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXI, *op. cit.*, pp. 641-642).

Acheminons-nous vers quelques conclusions intermédiaires.

1) Nous avons déjà souligné précédemment que cette analyse de la fin du chapitre IV posait déjà les bases du mécanisme élémentaire de l'exploitation spécifiquement capitaliste selon Marx, celui sur lequel repose la production d'une survalueur excédentaire que le capitaliste achetant la force de travail pourra accumuler. Ce qu'il achète au travailleur en vertu du droit du contrat salarial, c'est sa force de travail, et il l'achète à sa valeur pour autant qu'il verse en salaire ce qui permettra au travailleur de la reconstituer une fois dépensée. Mais ce que le capitaliste reçoit en échange, c'est le droit de dépenser (« consommer ») cette force de travail pour produire plus que le travail nécessaire à sa recomposition : c'est ce surplus de valeur produite que Marx appelle la survalueur, survalueur qui, elle, est sans contrepartie salariale, sans pourtant que l'égalité formelle de l'échange n'ait été enfreint. L'argument de Federici est que ce subterfuge est préparé par un autre, dissimulé non par l'égalité formelle du droit du contrat encadrant l'échange salarial, mais par le texte de Marx lui-même, ou par le « point de vue » de la théorie de la valeur au moment où il s'emploie à en analyser, de l'intérieur pour ainsi dire, la logique de détermination :

« Marx indique que la reproduction du travailleur est une condition essentielle de l'accumulation capitaliste. Cependant, il ne la conçoit que sous l'aspect de la “consommation” et il inscrit sa réalisation dans le seul circuit de la production de marchandises. Les travailleurs – imagine Marx – utilisent le salaire pour acheter les produits dont ils ont besoin pour vivre – et en les consommant se reproduisent eux-mêmes. Il s'agit, littéralement, de la production des travailleurs salariés par les marchandises produites par les travailleurs salariés. Ainsi, “la valeur de la force de travail est la valeur des moyens d'existence nécessaires à la conservation de celui qui la possède”, et elle est déterminée par le temps de travail nécessaire à la production des marchandises consommées par les travailleurs » (Federici, « *Le Capital* et le genre », *Le Capitalisme patriarcal*, *op. cit.*, pp. 43-44).

Se dessine ainsi un cycle où production et consommation alterne et s'enchaîne : ce cycle, s'il décrit adéquatement les choses du point de vue de la surface échangiste de la société où circulent des marchandises produites, consommées et reproduites (dont la force de travail), oblitère un « antre de la production » avant même que Marx nous fasse entrer, comme l'annonce le dernier paragraphe du chapitre IV, dans l'antre usinier de la production industrielle : l'antre familial de la (re)production domestique. Autrement dit, est oblitéré le fait que « ce qui apparaît comme de la “consommation” pour le travailleur salarié pourrait bien être du travail reproductif du point de vue de son homologue féminin » : que le salaire

du travail peut permettre d'acheter des patates et de temps en temps un morceau de viande, mais qu'il ne les mange pas crues, pas plus que la procréation, et la reproduction générationnelle d'une force de travail collective comme « population », ne procède de la consommation des marchandises disponibles sur le marché :

« Marx ne reconnaît nulle part dans *Le Capital* que la reproduction de la force de travail suppose le travail domestique non payé des femmes – préparer à manger, laver le linge, élever les enfants, faire l'amour. Au contraire, il insiste pour représenter le travailleur salarié comme un être qui se reproduit tout seul. Même quand il considère les besoins que le travailleur doit satisfaire, il le représente comme un acheteur de marchandises autosuffisant, citant parmi ses nécessités vitales la nourriture, l'habitation, les vêtements, mais omettant étrangement le sexe, qu'il soit obtenu dans le cadre familial ou acheté, suggérant l'image d'un travailleur à la vie immaculée, seules les femmes étant souillées par le travail industriel » (*ibidem*, p. 44)

– ou la prostitution, dont Federici rappellera ailleurs qu'elle constitua longtemps au XIX^e siècle une source de revenu complémentaire vital pour maintes femmes prolétarisées travaillant dans les fabriques ou les usines.

2) Ces remarques permettent dès lors de comprendre que les féministes marxistes de la première « théorie de la reproduction sociale » procède à une refonte *interne* à la théorie marxienne du capital, c'est-à-dire à son noyau que constitue l'analyse de l'exploitation génératrice de survaleur accumulable et convertible en capital. L'oblitération par Marx du travail reproductif, au moment même où il permet de penser en quoi ce dernier entre pourtant à part entière dans le « travail socialement nécessaire » déterminant la valeur de la force de travail salariée, est d'abord l'oblitération que la classe capitaliste a intérêt à entretenir puisque ce travail reproductif, invisibilisé en tant que travail, et forclus du rapport d'échange salarial, fait apparaître la valeur de la force de travail que le capitaliste achète moyennant salaire bien en dessous de sa valeur censée être déterminée par le travail social nécessaire à sa reproduction.

3) Enfin, pour revenir à la critique de la « naturalisation » du travail domestique, il ne suffit plus de constater que Marx l'entérine, et même de multiples manières – par exemple en traitant la division des tâches au sein de la sphère domestique comme fondée sur une base « purement physiologique », ou en traitant la procréation comme une fonction de l'espèce sans lui donner de contenu économicopolitique (sinon dans les analyses sur la « surpopulation relative », où cependant la « question féminine » reste une fois encore à l'arrière-plan), ni comme travail sexuel, ni comme travail maternel, de soin, d'alimentation, etc., tout cela s'effectuant comme de bien entendu par pur instinct maternel, c'est-à-dire par les vertus de la mère nature fabriquant des mères naturelles procréant des travailleurs producteurs de société, de politique et d'histoire. La première analyse de la question de la reproduction de la force de travail, à la fin du chapitre IV, permet de situer l'efficace de cette naturalisation au cœur de la détermination en valeur de cette force-marchandise : non comme un voile idéologique la recouvrant après-coup, mais comme une opération inhérente à la mise en équivalence de la valeur de la force de travail et de la valeur des moyens de subsistance qui sont nécessaires à son renouvellement, et de cette dernière avec la quantité de travail social objectivé dans des marchandises. C'est cette double mise en équivalence que permet le retranchement de larges fractions du travail de reproduction hors de la sphère du travail socialement nécessaire, leur « forclusion » dans cette sorte de non-lieu qui, assignable ni à la surface de la circulation marchande ni dans l'antre de la production industrielle, devient théoriquement illocalisable. Dans un tel tiers-espace, le travail

domestique cesse d'apparaître comme un travail : plutôt une série de « tâches » – avec la connotation morale du « sens du devoir » qui s'attache à ce terme – maternelles et ménagères. Et le non-travail domestique n'apparaît dès lors pas non plus *socialement nécessaire* : il est non-socialement nécessaire, car sa nécessité est naturelle et non sociale ; n'étant pas social, il n'entre pas dans la catégorie de travail ; n'entrant pas dans la catégorie de travail, il fait sortir de l'analyse critique de l'exploitation le *temps* de travail reproductif non payé réalisé quotidiennement par la moitié de la population laborieuse²⁶⁷. Les exploitées, ici, ce sont bien sûr les femmes contraintes au travail domestique. Mais les dupes, si l'on peut dire, ce sont les travailleurs masculins, qui sont encore plus exploités qu'ils peuvent le penser, même après avoir lu Marx.

²⁶⁷ D'où le nécessaire déplacement du centre de gravité de l'analyse critique : non plus exclusivement « le travail salarié et la production de marchandises mais la production et la reproduction de la force de travail, et tout particulièrement la part de ce travail accomplie par les femmes au sein du foyer. Car ce faisant, on rend visible un nouveau terrain d'accumulation et de lutte, et la vraie mesure de la dépendance du capital à l'égard du travail non payé et la vraie durée de la journée de travail. » (Federici, « Omnia sunt communia » (2014), *Le Capitalisme patriarcal*, *op.cit.*, p. 77).

2) Premier cycle de réhistoricisation du rapport domestique : révolution industrielle, crise de reproduction, institution familiale et biopolitique

(G. Sibertin-Blanc, séances des 19 et 26 octobre, et du 2 novembre 2021)

a/ Problème de départ : révolution industrielle et crise de reproduction (d'un capitalisme sans biopolitique)

Notre première incursion féministe-marxiste dans le texte du *Capital* s'adossait à une relecture permettant d'articuler une critique du travail domestique, comme travail de reproduction assujéti à une exploitation spécifique, au moyen d'une analyse marxienne qui, dans sa lettre même, en organise déjà l'occultation. Car c'est bien au fond *dans le même texte* qu'est cherché l'opérateur conceptuel permettant d'élargir l'analyse marxienne du mécanisme de l'exploitation du travail salarié à d'autres champs de travail social non salarié, et que s'effectue déjà l'effacement de ce dernier, non pas par un « oubli » accidentel ou une négligence intentionnelle, mais comme une condition interne au système d'équivalences permettant de déterminer une force de travail « en valeur », c'est-à-dire de l'objectiver et la traiter comme « marchandise singulière ». Entrer dans *Le Capital* par cet endroit-là, c'est donc interroger le « silence » de Marx, non pas directement au niveau de ses prises de position politiques et idéologiques, mais au niveau de sa conceptualisation de la logique capitaliste dans son axiome théorique de base : au niveau de la théorie de la valeur, au moment d'y situer son concept de force de travail. Parce que le texte du chapitre IV dit ici l'essentiel, il permet exactement de voir ce qu'il doit passer sous silence pour que cet essentiel puisse être énoncé ; il permet, en creux, de dégager le non-dit immanent à ce qu'il dit, ce qu'il faut passer essentiellement sous silence pour pouvoir dire ce qu'il dit d'essentiel. Ce passage devient redevable, en termes althussériens, d'une lecture « symptomale ».

On n'en trouve pas moins d'autres façon d'aborder le silence, ou les *quasi-silences* de Marx, sur les conditions de vie et de travail des femmes à son époque, c'est-à-dire sous la première révolution industrielle et l'amorce d'une « seconde révolution industrielle » entre les années 1860 et 1870. Et leur examen nous permettra d'ouvrir le second moment de notre analyse, s'attachant à la façon dont la lutte féministe-marxiste a provoqué une réhistoricisation du capitalisme historique, et en premier lieu, une première réhistoricisation, du point de vue du genre et de la division sexuelle du travail productif et reproductif, de la révolution industrielle et de ses « effets de société » (Althusser encore).

Quasi-silence en effet car en maints passages du *Capital* ces conditions de vie et de travail sont évoquées, quoique le plus souvent en passant et de façon « généralement plus descriptive qu'analytique » (S. Federici, « *Le Capital* et le genre », *op. cit.*, p. 33) – ce qui ne signifie pas pour autant que ces évocations soient accessoires, ni surtout que soient insignifiants les emplacements, dans l'ordre d'exposition du Livre I du *Capital*, où elles interviennent : tout particulièrement dans les sections centrales consacrées à « la production de survaleur absolue » (singulièrement dans le chapitre VIII « La journée de travail ») et à « la production de survaleur relative » (en particulier le chapitre XIII « La machinerie et la grande industrie »). Silence plus assourdissant, en revanche si l'on considère spécifiquement la question du *travail domestique*. Commençons par lui : comment en rendre compte ?

Un simple état de fait pourrait, à première vue, y suffire : la « quasi-absence [du travail reproductif] dans les foyers prolétaires à l'époque où écrivait Marx, puisque toute la famille était employée dans les usines du lever au coucher du soleil » (Federici, « *Le Capital* et le genre » (2017), *op. cit.*, p. 47). Le fait est que Marx s'est expressément penché sur les conditions dans lesquelles femmes et enfants ont été enrôlés comme main d'œuvre dans la première révolution industrielle. Dans le chapitre XIII « La machinerie et la grande industrie », son

analyse des « effets immédiats de l'exploitation mécanisée sur l'ouvrier », commence d'emblée par un alinéa sur l'« Appropriation par le capital de forces de travail supplémentaires. Le travail des femmes et des enfants » :

« Dans la mesure où la machinerie rend superflue la force musculaire, elle devient un moyen d'employer des travailleurs sans grande force musculaire, ou dont le développement corporel n'est pas arrivé à maturité, mais qui ont les membres plus souples. Les premiers mots de l'emploi capitaliste de la machinerie furent donc pour le travail des femmes et des enfants ! Ce puissant moyen de remplacement du travail et des travailleurs se transforma ainsi aussitôt en un moyen d'augmenter le nombre des salariés par l'embrigadement de tous les membres de la famille ouvrière sous la dépendance immédiate du capital sans distinction de sexe ni d'âge. Non seulement le travail forcé pour le capitaliste usurpa la place des jeux d'enfants, mais il prit aussi celle du travail fait librement dans des limites morales au sein du cercle familial pour la famille elle-même.

La valeur de la force de travail était déterminée par le temps de travail nécessaire non seulement à la conservation de l'ouvrier adulte individuel, mais aussi à la conservation de la famille ouvrière. En jetant les membres de la famille ouvrière sur le marché du travail, la machinerie répartit la valeur de la force de travail de l'homme sur toute sa famille. Elle dévalue par conséquent sa force de travail. L'achat d'une famille parcellisée, par exemple, en 4 forces de travail coûte peut-être plus qu'autrefois l'achat de la force de travail du chef de famille, mais, en contrepartie, 4 jours de travail prennent la place d'un seul et son prix tombe dans la proportion de l'excédent du surtravail des quatre par rapport au surtravail d'un seul. Il faut maintenant que quatre personnes fournissent non seulement du travail au capital, mais aussi du surtravail, pour qu'une famille vive. C'est ainsi que, d'emblée, la machinerie, en élargissant le matériau humain exploitable qui est le champ d'exploitation le plus caractéristique du capital, élève en même temps le degré d'exploitation. » (Marx, *Le Capital*, Livre I, chapitre 13 « La machinerie et la grande industrie », *op. cit.*, pp. 443-444).

Il est donc question de la famille ouvrière, mais négativement : comme ce à quoi le machinisme industriel tend à mettre fin. Le travail domestique effectué pour sa reproduction ne fait une apparition furtive, dans le texte de Marx, qu'au moment où les méthodes d'exploitation mécanisée en détruisent les conditions de possibilité en enrôlant dans le procès de production tous ses membres. Symptomatiquement, c'est dans une conjoncture de crise de la production que Marx prend l'occasion de voir la résurgence, inévitablement précaire et instable, d'une structure domestique de reproduction. Une note de bas de page précise ici :

« Pendant la crise du coton qui accompagna la guerre civile américaine, le Dr Edward Smith fut envoyé par le gouvernement anglais dans le Lancashire, le Cheshire, etc. pour faire un rapport sur l'état de santé des ouvriers du coton. On lit entre autres que la crise a toutes sortes d'avantages sur le plan hygiénique indépendamment du fait que les ouvriers sont chassés de l'atmosphère insalubre de la fabrique. Que les femmes d'ouvriers ont maintenant le loisir d'offrir le sein à leurs nourrissons au lieu de les empoisonner au Godfrey's Cordial (qui est un opiat). Qu'elles ont trouvé le temps d'apprendre à faire la cuisine. Mais que malheureusement elles acquièrent ce talent culinaire à un moment où elles n'ont rien à manger. Mais on voit comment le capital pour se valoriser a usurpé le travail familial nécessaire à la consommation. De la même façon, on s'est servi de la crise dans certaines écoles pour apprendre à coudre aux filles d'ouvriers. Il aura donc fallu une révolution américaine et une crise mondiale pour que

les filles d'ouvriers, qui font du fil pour le monde entier, apprennent à coudre ! » (*ibidem*, p. 443, note 120²⁶⁸).

Le passage retient l'attention de Federici ; mais elle prête étrangement à Marx l'affirmation que « la fermeture des filatures de coton provoquée par la guerre civile américaine avait au moins un effet bénéfique » (« *Le Capital* et le genre », *op. cit.*, p. 47), tandis que Marx trouve ce jugement dans la bouche d'un autre (le Dr E. Smith), avant d'y mettre lui-même suffisamment d'ironie pour faire entendre, sous le *satisfecit* dont se contenterait une observation strictement médicale et sanitaire, la contradiction radicale que le machinisme industriel intensifie entre les impératifs de productivité et la viabilité d'une reproduction domestique. (Ailleurs dans le même chapitre, soulignant la complexité et la diversité que présentent tout forme de transition, Marx soulignera combien le développement de la production industrielle et sa concentration croissante de l'industrie artisanale à la « fabrique » entraînera, non l'évidement de la structure domestique, mais sa transformation en cellule de surexploitation brutale du « travail à domicile » pour l'entrepreneur).

Et c'est bien sur ce rapport de contradiction entre impératifs de la production et reproduction domestique que Federici reviendra d'ailleurs elle-même, dans un article de 2016 intitulé « L'invention de la ménagère » (il nous intéressera bientôt), en empruntant à l'historienne Wally Seccombe une description des répercussions de la surexploitation des hommes, femmes et enfants prolétaires sur leur reproduction tant journalière que générationnelle, description déjà longuement faite par Marx dans *Le Capital* (et sur la base en partie des mêmes sources : les rapports des inspecteurs d'usine) :

« les bas salaires, les longues journées de travail et les services domestiques insuffisants avaient pour effet combiné de décimer la main d'œuvre, réduisant l'espérance de vie et produisant des êtres émaciés qui ne pouvaient faire de bons travailleurs ni de bons soldats. Comme le rapport là encore Wally Seccombe, “la vitalité, la santé et la vigueur du prolétariat urbain ont été progressivement consommées pendant la première phase de l'industrialisation. Les travailleurs étaient exténués à un très jeune âge et leurs enfants étaient malades et fragiles. Grandissant dans un habitat sordide, ils étaient mis au travail à l'âge de huit ou dix ans et épuisés à quarante, incapable de travailler douze heures par jour, cinq jours et demi par semaine année après année” » (Silvia Federici, « L'invention de la ménagère » (2016), in *Le Capitalisme patriarcal*, *op. cit.*, p. 130, citant Wally Seccombe, *Weathering the Storm. Working class families from the industrial revolution to the fertility decline*, Londres, Verso, 1993, p. 73).

De ce premier point de vue, le silence de Marx sur la division sexuelle du travail productif et reproductif, et spécifiquement sur la « domestication » – entendons : sur la féminisation *par la « familialisation »* – du travail de reproduction, ne ferait qu'enregistrer le silence de la société de l'époque et de sa classe dominante sur l'effondrement du travail reproductif et de son organisation domestique durant la première révolution industrielle, conduisant à redécrire cette première phase de l'industrialisation comme une première vaste

²⁶⁸ Le *Godfrey's Cordial* auquel fait allusion ici Marx était, comme d'autres « sirops » répandus dans les quartiers industriels anglais (l'*Atkinson Royal Infants' Preservative*, le *Mrs. Wilkinson Soothing Syrup*), un sédatif administré aux petits enfants pour apaiser la souffrance dû à leur état permanent de sous-nutrition : « La composition de ces sirops calmant variait d'un pharmacien à l'autre mais un narcotique – opium, laudanum, morphine – figurait toujours parmi les ingrédients. [...] [L]es ventes de ces opiacés dans les quartiers industriels étaient considérables. A Coventry, 12 000 doses de *Godfrey* étaient administrées chaque semaine, et encore plus en proportion à Nottingham » (Margaret Hewitt, *Wives and Mothers in Victorian Industry. A study of the effects of the employment of married women in Victorian Industry*, Londres, Rockliff, 1958, pp. 141-142, cité in S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, *op. cit.*, p.131, note 1).

crise de reproduction du capitalisme historique. Ce qui devrait alors nous intriguer, ce n'est pas tant le silence de Marx que celui, d'abord, de la bourgeoisie capitaliste ! En un sens, c'est bien cette indifférence des classes dominantes pour le problème de la reproduction de la force de travail que fera parler Marx dans ce passage du chapitre XXI sur « la reproduction simple » dont Federici dira qu'il a été crucial pour la réflexion des féministes marxistes des années 1970. À la suite immédiate de l'extrait déjà cité précédemment, Marx écrit :

« Peu importe que l'ouvrier accomplisse sa consommation individuelle pour lui-même et non pour les beaux yeux du capitaliste. Les bêtes de somme aiment bien ce qu'elles mangent, mais leur consommation n'en demeure pas moins un élément nécessaire du procès de production. La conservation et la reproduction constante de la classe ouvrière demeurent une condition constante de la reproduction du capital. Le capitaliste n'a pas de souci à se faire : il peut faire confiance à l'instinct de conservation et à l'instinct sexuel des ouvriers. Il lui suffit de veiller à ce que leur consommation individuelle se limite autant que possible au strict nécessaire, et il est à mille lieues de la brutalité de ces Sud-Américains qui forcent leurs ouvriers à prendre une nourriture plus substantielle de préférence à une qui le serait moins ». (Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, pp. 642-643).

Nous reviendrons sur cette formule – « Le capitaliste n'a pas de souci à se faire : il peut faire confiance à l'instinct de conservation et à l'instinct sexuel des ouvriers » –, qui retint l'attention de Michel Foucault dès 1976 lorsqu'il réfléchissait sur l'embranchement d'une gouvernementalité « biopolitique » sur la dynamique d'accumulation capitaliste au XIX^e siècle, tout comme elle retiendra plus tard l'attention de Wally Secombe. Pour sa part Federici s'étonne que Marx, parlant ici de la reproduction générationnelle de la main d'œuvre, « ne mentionne pas la contribution des femmes », qu'il laisse entendre « que le capitalisme ne dépend pas de la capacité procréatrice des femmes pour son expansion » et que « ses révolutions technologiques [suffisent à assurer] la création constante d'une "surpopulation" », enfin qu'il « écarte toute possibilité de décision autonome de leur part quant à la procréation » (bien qu'il n'hésite pas ailleurs, remarque-t-elle, à assimiler pratiquement à de l'infanticide « le manquement des ouvrières d'usine à leurs tâches maternelles ») (« *Le Capital* et le genre », *op. cit.*, p. 46). Curieusement ici encore, Federici fait donc à nouveau comme s'il n'écrivait pas ici en style indirect libre, en faisant parler « le capitaliste », avec une ironie pourtant flagrante (la dernière phrase, et la citation de Liebig à laquelle elle renvoie en note de bas de page, achèvera d'en faire entendre le sarcasme). C'est le même ton que faisait déjà entendre plus haut cet autre passage du chapitre « La journée de travail », passage qui complète d'ailleurs le précédent en attirant l'attention sur une dimension de cette reproduction générationnelle, que Federici à son tour passe étrangement sous silence, que constitue *l'exode rural* et qui, au moins durant quelques décennies, épargna à la nouvelle classe capitaliste le souci d'organiser elle-même la reproduction de la force de travail en lui garantissant une « surpopulation permanente » qui ne devait alors rien à « ses révolutions technologiques » :

« Ce que l'expérience montre en général au capitaliste, c'est qu'il y a une surpopulation permanente, une surpopulation par rapport au besoin de valorisation momentanée du capital, bien qu'elle se constitue d'un flot de générations rachitiques vite épuisées, qui s'éliminent rapidement, et sont pour ainsi dire, cueillies encore vertes. Il est vrai que l'expérience montre, d'un autre côté, à un observateur sensé avec quelle rapidité et quelle ampleur la production capitaliste qui, historiquement parlant, date à peine d'hier, s'est emparée de la force du peuple en ses racines vitales profondes, et comment la dégénérescence de la population industrielle n'est ralentie que par l'absorption

constante d'éléments vitaux encore purs et naturels venus de la campagne, comment même les travailleurs agricoles, malgré l'air libre où ils vivent et le principe de sélection naturelle (qui chez eux fonctionne à plein et permet aux seuls individus les plus solides de se développer), commencent déjà à dépérir [Note : Voir Public Health. Sixth Report of the Medical Officer of the Privy Council, 1863. Publié à Londres en 1864. Ce rapport traite surtout des ouvriers agricoles. "On a présenté le comté de Sutherland comme un comté où la situation se serait beaucoup améliorée ; or une enquête récente a révélé que dans ces districts autrefois réputés pour la beauté de leurs hommes et la bravoure de leurs soldats, les habitants ont dégénéré en une race maigre et rachitique. Dans les endroits les plus sains, sur le flanc des collines qui font face à la mer, les visages des enfants sont aussi pâles et décharnés que dans l'atmosphère viciée des ruelles de Londres" [...]. Ils ressemblent effectivement à ces 30 000 "gallant Highlanders" que Glasgow acoquine dans ses ruelles et ses courées avec des prostituées et des voleurs.]. Le capital, qui a de si "bonnes raisons" de nier les souffrances de la génération ouvrière qui l'entoure, est en fait, dans son mouvement pratique, aussi peu déterminé par la perspective d'un pourrissement futur de l'humanité et d'un dépeuplement définitivement irrésistible, que par l'éventuelle chute de la terre sur le soleil. » (K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, pp. 300-301).

Il y aurait lieu d'examiner en détail ce texte qui mime le point de vue du capitaliste et de ce que *son* « expérience » lui « montre », et qui n'est pas une expérience spontanée mais un *discours* tissé de représentations et de savoirs, à commencer par des savoirs naturalistes et zoologiques que véhiculent le lexique de la dégénérescence, des mutations de la « race » prolétaire une fois transplantée des campagnes dans les sites industriels, et l'allusion au « principe de sélection naturelle » de Darwin.

Le fait est pourtant – et Marx le sait fort bien par les rapports des inspecteurs de fabrique qu'il cite longuement et qui en faisaient largement état depuis les années 1840 – que le silence de la classe dominante sur les conditions de reproduction de la force de travail et singulièrement sur les conditions d'exploitation de la main d'œuvre féminine, était très relatif, et qu'au fil des décennies, depuis les années 1840-1850 jusqu'au tournant du XIX^e et XX^e siècles, les voix furent de plus en plus nombreuses à s'alarmer de ce qui, du point de vue du capital et de ses représentants, serait toujours infiniment plus problématique que la chute de la terre sur le soleil : l'épuisement de la condition matérielle la plus indispensable à la production capitaliste, l'épuisement de la force de travail. C'est bien pourquoi les féministes marxistes ne se sont jamais contentées de décrier un aveuglement générique ou un sexisme d'époque que Marx partagerait avec le plus grand nombre de ses contemporains concernant les conditions de vie et de travail des femmes prolétaires. Car cette époque justement, sexiste de part en part sans nul doute, était profondément agitée par ce que Joan Wallach Scott a appelé, en miroir de « la question sociale », la « question féminine »²⁶⁹, une question pour la formulation de laquelle s'alliaient ou se disputaient arguments économiques, arguments moraux et humanitaires, arguments médicaux, arguments politiques sur l'esprit de « sédition » dans les milieux populaires, discours sur la famille, sur « la femme » et sur « la prolétaire », sur la société et la civilisation, sur la sexualité et sur la prostitution... Au moment même où Marx ouvrait son chantier d'une « critique de l'économie politique », dans les années 1850, « un certain nombre de réformes étaient mises en œuvre et il pouvait compter sur une abondante littérature sur le sujet, constituée principalement de rapports rédigés par les inspecteurs d'usines engagés par le gouvernement britannique [ou par les parlementaires] dans les années 1840 pour s'assurer que la limitation du nombre d'heures de travail des femmes et des enfants était respectée » (Federici,

²⁶⁹ Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 139-160 ; cf. Federici, 2017, p. 31.

« *Le Capital et le genre* » (2017), *op. cit.*, p. 31). Au fil des décennies suivantes, économistes, publicistes, hommes politiques et philanthropes ne manquèrent pas pour « vitupérer contre le travail des femmes dans les usines qui provoquait la destruction de la vie familiale, donnait une indépendance nouvelle aux femmes et contribuait à la contestation ouvrière, ce dont témoignait la montée des syndicats et du chartisme ». Point capital, les ouvriers eux-mêmes ne furent pas les derniers à prendre position sur – et contre – le travail des femmes à l’usine, pour des raisons que Silvia Federici et d’autres ont analysées : les conflits pour la limitation légale de la journée de travail auxquelles Marx consacre un chapitre majeur, s’y trouveront constituer un point de « rencontre objective » des intérêts pourtant antagoniques des ouvriers et des entrepreneurs, grevant ces luttes d’une profonde ambivalence. On pourrait reprendre de ce point de vue la remarque que faisait Federici en 1975 – il y a une différence de nature entre revendiquer une augmentation de salaire quand on en touche déjà un et revendiquer un salaire tout cours quand on effectue un travail non rémunéré – en disant qu’il y aura une différence de nature entre lutter pour la limitation de la durée de la journée de travail et lutter pour réduire à rien le temps de travail des femmes à l’usine, c’est-à-dire les en faire sortir complètement. Cette tendance trouvera son faîte au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Mais dans un autre article de 1975 intitulé « Origine et développement du travail sexuel » (rééd. in *Le Capitalisme patriarcal*, *op.cit.*, pp. 147-148), Federici soulignait déjà que cette tendance s’amorça bien plus tôt, et fut scandée dès les années 1840 par des interventions législatives (Marx se penchant tout particulière sur les « lois sur les fabriques » de 1833, 1842, 1847 etc. en Angleterre) qui, d’emblée, marquaient l’insertion de *l’Etat* au cœur des rapports, non seulement entre les classes (comme le souligne Marx dans le chapitre sur luttes sur la journée de travail), mais entre les sexes, et au fond, au sein du rapport des individus à leur sexualité. Autant de points à examiner patiemment de plus près.

Leur évocation rapide suffit pour l’instant à souligner que, loin d’être passées simplement sous silence, les questions du genre et de la division sexuelle du travail, de la place des ouvrières dans le processus d’industrialisation, de la constitution ou de la reconstitution d’une « sphère domestique » jugée garante de fonctions économiques, politiques, sanitaires et morales, étaient très ostensiblement et conflictuellement à l’ordre du jour. Replacé dans ce contexte, le silence de Marx n’en est plus tout à fait un : il devient éloquent par lui-même, et redevable à ce titre, souligne Federici, d’une « lecture politique ». Et cette dernière doit d’abord faire fonds sur le « fait que sa théorisation s’est toujours soucieuse de ses implications et de son potentiel en termes d’organisation »²⁷⁰. Il se pourrait alors que le désintérêt patent de Marx pour le travail domestique de reproduction fut tactique, signifiant le refus d’entrer sur le terrain de ceux qui, au contraire, en faisait le plus grand cas, c’est-à-dire de « faire le jeu des organisations de travailleurs et des réformateurs bourgeois qui glorifiaient le travail domestique pour exclure les femmes du travail d’usine »²⁷¹. A ceci près, rectifie-t-elle, que « dans les années 1850 et 1860, le travail ménager et la famille étaient au cœur d’un débat très vif depuis déjà plusieurs décennies entre socialistes, anarchistes et un mouvement féministe naissant, et des réformes du foyer et du travail ménager étaient également expérimentées »²⁷². Or justement Marx n’en dit mot, et il reste tout aussi discret sur l’effet que le travail des femmes et des enfants a eu sur la lutte des travailleurs, sur les débats qu’il a provoqués dans les organisations ouvrières, ou sur son effet sur les rapports que les femmes avaient avec les hommes ; tout comme il reste discret sur certains aspects que les philanthropes et réformateurs sociaux ne cessaient pourtant d’évoquer depuis au moins les années 1830, avec d’autant plus d’emphase qu’ils les dénonçaient, décrivant l’indépendance que les femmes trouvaient dans le travail et les solidarités en usine, mais aussi leurs allures inconvenantes les montrant fumer et boire au troquet ; tout

²⁷⁰ Federici, « *Le Capital et le genre* » (2017), *op. cit.*, pp. 50-51.

²⁷¹ *ibidem*, p. 51.

²⁷² *ibidem*, p. 51, renvoyant à Joan W. Scott ; et à Dolores Hayden, *The Grand Domestic Revolution*, *op. cit.*

comme il reste muet sur « leur comportement tumultueux et leur capacité à défendre leurs intérêts contre les propriétaires d'usines qui tentaient de réformer leurs habitudes » (Federici, 2017, p. 33), donc sur la subjectivité politique des ouvrières, bruyamment recouverte par des déplorations moralistes et victimaires, qu'on retrouve chez Marx comme chez ces mêmes réformateurs et philanthropes, « sur les effets du travail en usine qui dégradait la moralité des femmes en encourageant un relâchement des mœurs et les amenait à négliger leurs devoirs maternels »...

C'est pourquoi, à l'esquive marxienne de la question domestique, Federici cherche des mobiles plus intransigeants, parce qu'ils articuleraient étroitement son travail politique à sa compréhension des dynamiques de fond du capitalisme historique, ce qui leur ferait rendre compte, aussi bien du fait que dans l'analyse des secondes la question du genre reste « non théorisée », et que le premier ne reconnaisse à « l'émancipation des femmes » qu'une « importance secondaire ». Et dans l'article de 2017 que j'ai déjà beaucoup convoqué, « *Le Capital et le genre* », c'est vers la fin du chapitre 13 sur le « machinisme » et la grande industrie qu'elle identifie à ce sujet « quelques indices de la position politique sur le genre que Marx défendait dans son travail politique, en tant que secrétaire de la Première Internationale, poste depuis lequel il s'est opposé aux tentatives d'exclure les femmes du travail à l'usine » (*op. cit.*, p. 34). Elle rattache cette position à la conviction entretenue par Marx que le développement industriel était irréversible et que c'est du sein de ce développement que des nouvelles formes de coopération et de contrôle collectif sur la production de la vie matérielle pourraient faire émerger des types de rapports sociaux inédits potentiellement plus égalitaires. Je cite en entier le paragraphe du chapitre 13 auquel Federici se réfère en n'en retenant qu'un extrait, – Marx vient de citer le rapport d'une *Children 's Employment Commission* déplorant au vu « de l'ensemble des témoignages que les enfants des deux sexes n'ont jamais besoin d'autant de protection que contre leurs parents [...]. Les enfants et les adolescents ont droit à la protection d'une législation contre l'abus du pouvoir parental qui brise prématurément leur force physique et les fait régresser dans l'échelle des êtres doués de morale et d'intelligence ». Le contexte est donc donné par la question de l'exploitation du travail des enfants en général et, précise Marx, « du travail à domicile en particulier » :

« Cependant ce n'est pas l'abus du pouvoir parental qui a créé l'exploitation directe ou indirecte par le capital de forces de travail encore trop jeunes, mais à l'inverse le mode d'exploitation capitaliste qui a fait du pouvoir parental, en abolissant la base économique qui lui correspondait, un abus de pouvoir. Or quelque effrayante et choquante qu'apparaisse la décomposition de l'ancienne institution familiale à l'intérieur du système capitaliste, la grande industrie n'en crée pas moins, en attribuant aux femmes, aux adolescents et aux enfants des deux sexes un rôle décisif dans des procès de production organisés socialement hors de la sphère domestique, la nouvelle base économique d'une forme supérieure de la famille et du rapport entre les sexes. Naturellement il est tout aussi stupide de tenir pour absolue la forme chrétienne-germanique que la forme antique romaine ou grecque ou la forme orientale, qui constituent d'ailleurs entre elles toutes une ligne de développement historique. De même il est évident que la composition du personnel ouvrier combiné à partir d'individus des deux sexes issus des tranches d'âge les plus variées, tout en étant une source empoisonnée de ruine et d'esclavage sous sa forme brutale naturelle, sous sa forme capitaliste, où c'est l'ouvrier qui existe pour le procès de production et non le procès de production pour l'ouvrier, ne peut à l'inverse, dans des circonstances propices, que se renverser en source bienfaisante du développement de l'humanité. » (*Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, pp. 550-551 ; cf. Federici, 2017, p. 36).

Le fond de l'argument, finalement, est que « l'émancipation des femmes » était « une question secondaire dans le travail politique de Marx », parce que les conditions de l'émancipation telles que les déterminait l'industrialisation tendrait à affaiblir la différence des sexes, les hiérarchies et rapports de pouvoir qui se fondent sur elle, et donc enfin le problème de stratégies émancipatrices spécifiques pour l'un et pour l'autre genre...

Federici relève cependant que, une fois écartée la stupidité d'absolutiser telle ou telle forme historiquement déterminée d'institution familiale, Marx ne dit rien de cette forme supérieure de famille censée s'inventer « hors de la sphère domestique », non plus que de la réarticulation qu'elle opèrerait entre travail de production et de reproduction hors des rapports de pouvoir patriarcaux hérités de la forme « germanique-chrétienne » de la famille. On peut raisonnablement admettre que Marx ne se sentait guère tenu d'en imaginer et *a fortiori* d'en prescrire la teneur ; cela n'empêche pas Federici d'épingler comme une projection vague et utopique le « renversement » qui, « dans des circonstances propices », la ferait surgir des entrailles de la coopération du travail et de la résistance au despotisme d'usine²⁷³. C'était sans aucun doute de la part de Marx sous-estimer radicalement, en prêtant à l'organisation du « travailleur collectif » dans l'usine de la grande industrie – et plus encore pour Marx, qui y reviendra plus loin, à la résistance collective au pouvoir qui s'y exerce dans un « combat » désormais « direct »²⁷⁴ – la capacité d'éroder les inégalités et les hiérarchies de genre, les multiples façons dont ces inégalités et ces rapports de pouvoir s'y perpétuaient, ou s'y reconstituaient dans la forme d'une division sociosexuelle du travail interne à l'organisation du travail dans l'usine. Marx n'en ouvrait pas moins ici une réflexion qui aura des prolongements chez des théoriciennes communistes, notamment en Russie pendant la révolution, comme chez Alexandra Kollontaï. Je vous renvoie sur ce point à la contribution de Matthieu Renault « Alexandra Kollontaï et le dépérissement de la famille... ou les deux verres d'eau de Lénine » dans l'ouvrage collectif *Pour un féminisme de la totalité* (éd. Amsterdam/Période).

Quoi qu'il en soit cette conviction de Marx n'allait pas sans une position fortement normative, tendant à faire du travail dépensé dans le procès de production industriel la norme de toute activité socialement productive – de tout travail producteur de vie sociale –, et à refouler, soit comme anachronique et vouée à la disparition, soit comme un leurre idéologique

²⁷³ On notera en passant la rhétorique de la naturalité utilisée par Marx pour qualifier le développement industriel « sous sa forme capitaliste » décrite comme « sa forme brutale naturelle », on serait tenté de dire sa forme « sauvage » : non pas au sens d'un « capitalisme sauvage » par opposition à un capitalisme régulé, mais au sens d'une forme capitaliste *c'est-à-dire sauvage* de production industrielle, – ce qui conduirait à faire de la réappropriation des moyens de production et du contrôle de la production sociale par les classes travailleuses un processus de *domestication* de ces forces industrielles déchaînées par le capitalisme...

²⁷⁴ Concluant son analyse de la généralisation tendancielle, depuis les lois de 1833 et de 1842 en Angleterre, de la « législation sur les fabrique » limitant la durée légale du travail, et des effets, inégaux, contrariés, mais tendanciellement irréversible sur les méthodes d'exploitation et de production de « survaleur relative », Marx écrit : « Si la généralisation de la législation sur les fabriques est devenue inévitable comme moyen de protection physique et morale de la classe ouvrière, comme nous l'avons déjà suggéré, d'un autre côté, elle généralise et accélère la transformation de procès de travail dispersés et minuscules en procès de travail combinés à une grande échelle, à une échelle sociale, donc la concentration du capital et l'hégémonie du régime de fabrique. Elle détruit toutes les formes archaïques et les formes de transition derrière lesquelles se cache encore en partie la domination du capital, pour les remplacer par sa domination franche et directe. Elle généralise aussi par là même le combat direct contre cette domination. Tandis qu'elle impose dans les ateliers individuels l'uniformité, la régularité, l'ordre et l'économie, elle augmente par l'énorme élan que la limitation et la régulation de la journée de travail impriment à la technique, l'anarchie et les catastrophes de la production capitaliste dans son ensemble, l'intensité du travail et la concurrence que la machinerie fait aux ouvriers. En même temps que la sphère de la petite entreprise et du travail à domicile elle anéantit les derniers refuges des ouvriers "surnuméraires" et par là même la soupape de sécurité qui fonctionnait jusqu'à présent pour tout le mécanisme social. En même temps que les conditions matérielles et la combinaison sociale du procès de production elle porte à maturité les contradictions et les antagonismes de sa forme capitaliste, et donc à la fois les éléments constitutifs d'une nouvelle société et les moments du bouleversement de l'ancienne. » (*Le Capital*, L. I, *op. cit.*, p. 553).

de la bourgeoisie, cette « sphère domestique » dont la grande industrie était destinée à faire sortir femmes, adolescents et enfants des deux sexes.

Quel est le programme que ce diagnostic a ouvert ? Il est au moins double :

1) D'abord et essentiellement, réexaminer dans toutes ses coordonnées stratégiques, économiques, politiques et idéologiques, ce vaste mouvement, que Marx semblait juger d'arrière-garde (ou un pis-aller en conjoncture de crise, comme la crise du coton aux Etats-Unis), prônant l'extraction des femmes hors des usines et leur confinement au sein d'une unité familiale domestique dont la bourgeoisie s'était d'abord donnée à elle-même le modèle, sans se soucier d'emblée de l'imposer aux classes laborieuses. Et puis resituer dans ce vaste mouvement la place qu'y a pris, de façon croissante et toujours plus urgente, mais non de façon homogène et monodiscursive, le « souci » de la reproduction de la force de travail – et en son centre, comme le soulignait Federici dans son article de 1975 « Origines et développement du travail sexuel aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne », la question de la sexualité des femmes prolétaires et des rapports des femmes prolétaires à leur sexualité.

2) Ensuite et corrélativement, réévaluer les ambiguïtés des luttes pour la limitation de la journée de travail légale, ces luttes auxquelles Marx avait donné à raison une fonction tout à fait capitale, tant pour la constitution de la classe ouvrière en sujet politique, que pour l'évolution de la production industrielle et des méthodes d'exploitation de la force de travail, et pour la réinstitution de l'Etat en Etat capitaliste, un Etat intervenant désormais et pour la première fois *directement* dans la régulation de l'exploitation et des conflits de classes. Marx avait déjà été un penseur de cette ambiguïté, en considérant ces « législations sur les fabrique » – quelles que soient les contestations qu'elles suscitèrent de la part des entrepreneurs et qui les rendirent très inégalement respectées – comme un puissant stimulant dans la transformation des méthodes d'extorsion de la survaleur, des méthodes de production de « survaleur absolue » à celles de production de « survaleur relative », par développement du machinisme et de l'automatisation, par concentration de la force de travail et des moyens techniques de production, par rationalisation et intensification de la coopération dans le procès de travail, permettant d'augmenter la productivité de la force de travail, plutôt que la quantité absolue du temps de travail. Seulement il y a une autre manière d'apprécier la polyvalence tactique de ces luttes et la surdétermination des intérêts qu'elles visaient, si on les examine, non plus du point de vue « du capitaliste » *ou* du point de vue de « l'ouvrier », mais du point de vue de celle qui, en quelques décennies, seraient « extraites » du travail salarié en usine et confinée à domicile.

Plutôt cependant que suivre directement ces deux fils conducteurs, je voudrais tenter de les mettre en perspective au moyen d'un détour par les réflexions que poursuit, au même moment, Michel Foucault, et en particulier par le premier tome de l'*Histoire de la sexualité* en 1976, dont les développements croisent en certains points le questionnement critique des féministes marxistes. Cette lecture croisée devrait permettre de mettre en évidence les partis pris de ces dernières, mais aussi les silences ou les ellipses de l'analyse foucauldienne, enfin en mettant en dialogue, les compléter l'une par l'autre et, ainsi, mieux cerner les raisons au fond de leur divergence.

b/ Premier détour par Foucault (1976) : capital et biopouvoir

Bien des mobiles peuvent appeler une telle mise en dialogue du travail mené par Foucault au milieu de la décennie 1970 et des élaborations du féminisme marxiste qui lui sont contemporaines, mais auxquelles il ne se réfère, sauf erreur, jamais. Celui sur lequel j'insisterai – mais il faut pour y parvenir un long détour – arrive assez tard dans le livre de 1976 *La Volonté de savoir (Histoire de la sexualité, t. I)* ; plus exactement il résulte de la tension, du frottement

entre des énoncés que l'on trouve au tout dernier chapitre du livre où Foucault s'attache à stabiliser un concept de « bio-pouvoir » ou de « pouvoir sur la vie », et d'autre part les considérations conclusives auxquelles il parvient à la fin du chapitre précédent, après avoir posé les bases d'un programme d'analyses historiques de ce qu'il dénomme alors un « dispositif de la sexualité », d'abord mis en contraste avec un vieux « dispositif de l'alliance » (dans la section « Domaine »), puis donnant lieu à une réflexion sur la singularité de la « famille » dans sa réinstitution « bourgeoise » au point d'embranchement de ces deux dispositifs l'un sur l'autre, pour conclure enfin (au terme de la section suivante : « Périodisation ») sur l'énoncé suivant : « Il faut dire qu'il y a une sexualité bourgeoise, qu'il y a des sexualités de classe. Ou plutôt que la sexualité est originairement, historiquement bourgeoise et qu'elle induit, dans ses déplacements successifs et ses transpositions, des effets de classe spécifiques »²⁷⁵.

Force est pourtant de reconnaître que fictionner un tel dialogue ne va pas tout à fait de soi ; et il faut bien, au préalable, tenir compte de la façon dont Foucault a placé son programme d'analyses historiques – dont « ce livre-ci est à la fois l'introduction et comme le premier survol : repérage de quelques points historiquement significatifs et esquisses de certains problèmes théoriques »²⁷⁶ – à l'écart de certaines hypothèses qui, si elles ne sauraient être imputées comme telles au courant du féminisme marxiste qui nous occupe depuis quelques semaines, ne lui sont pas tout à fait étrangères non plus.

L'hypothèse répressive. Repartons brièvement – puisque Foucault en fait son propre point de départ – du congé donné à ce qu'il appelle « l'hypothèse répressive », qui selon lui a organisé, dans le freudo-marxisme emblématiquement, et de façon plus diffuse ailleurs, les analyses critiques des rapports de pouvoir auxquels la modernité a assujéti la sexualité. Cette hypothèse répressive, thématifiée au chapitre II du livre, permet à Foucault de clarifier par contraste son propre parti pris méthodologique et épistémologique, dont il s'attache à expliciter l'intérêt et la portée pour le nouveau champ qu'il ouvre à l'analyse historique. Parti pris méthodologique, puisqu'il ne s'agit pas pour Foucault de trancher si la sexualité est « réprimée », ou si elle ne l'est pas, ou si elle l'est plus dans la modernité qu'ailleurs ou qu'auparavant, ou si elle y trouve au contraire un ciel plus « libéral » et « tolérant ». Il s'agit d'abord de tenir compte du fait que le concept de répression, en raison même des schèmes d'analyse qu'il prescrit – un schème de compréhension général du pouvoir ordonné à la figure de la loi qui interdit et condamne ; un schème de compréhension de l'exercice du pouvoir dans le champ du langage, ordonné à l'image de la censure qui fait taire et réduit au silence ; un schème de compréhension du *télos* du pouvoir, ordonné à l'objectif de rendre *inexistant* ce sur quoi il exerce sa répression – rend inintelligible, inanalysable, et en fait inobjectivable un ensemble de processus historiques qui, du XVII^e au XIX^e siècle et au-delà, ont répandu à la surface des discours, des institutions, des savoirs et des pratiques sociales une sexualité à la fois ostensible et prolixe, proliférante et bavarde : sexualité que l'on s'est mis à faire parler incessamment en attachant à ce qu'elle dit ou fait dire des effets de connaissance, de subjectivation et de véridiction ; sexualité à propos de laquelle se sont déployés des discours nouveaux et d'anciens discours transformés, des prétentions de savoir, des opérations de différenciation de sexualités hétérogènes dans des catégorisations toujours plus fines, des étologies et des herméneutiques toujours plus sophistiquées, des critères de prises en charge institutionnelles multiples et des protocoles d'interventions pratiques spécifiées. Bref, si une répression tend à rendre à faire disparaître son objet dans une « affirmation d'inexistence », le discours théorique qui fait du concept de répression son opérateur privilégié pour analyser la manière dont la sexualité entre dans le champ du pouvoir, s'expose à être par trop homogène avec ce qu'il entend critiquer, c'est-à-dire à faire taire et disparaître comme inexistante cette « explosion discursive du XVIII^e et du XIX^e siècle » à l'endroit de la sexualité. Prendre en

²⁷⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 168.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 16.

revanche au sérieux, dans sa positivité historique, le fait de tous ces nouveaux régimes d'énoncés, supposerait d'interroger, plutôt que l'effet homogène d'une invariable censure, tout au contraire « le fait qu'on en parle, ceux qui en parlent, les lieux et points de vue d'où on en parle, les institutions qui incitent à en parler, qui emmagasinent et diffusent ce qu'on en dit, bref, le “fait discursif” global, la “mise en discours” du sexe »²⁷⁷ et, partant, les embranchements des productions de savoirs et des « techniques polymorphes du pouvoir » dont ces mises en discours du sexe ont été, *dans leur pluralité et leur hétérogénéité même*, à la fois une condition et un effet²⁷⁸.

Sur le fond de cette réorientation épistémologique, deux opérations critiques plus spécifiques doivent retenir notre attention : l'une touche à la forme-famille et à la conjugalité, l'autre porte sur le terrain de la critique de l'économie politique. Il apparaît, en effet, que la mise à distance de l'hypothèse répressive entraîne rapidement une double relégation au second plan, de la question de la famille comme cadre ou pôle de référence des « politiques » moderne « du sexe », et de la question centrale de la critique marxienne de l'économie politique qu'est celle de l'exploitation de la force de travail et sa reproduction. À moins qu'il faille dire, à l'inverse, que c'est la thématization de l'« hypothèse répressive » qui est elle-même préparée par cette double relégation, qui est réclamée d'emblée, dès les premières pages du livre, pour mettre à distance une certaine image « victorienne » de la sexualité (à charge alors, peut-être, de réinterroger, à la lumière de la nouvelle perspective analytique adoptée, les singularités de l'époque victorienne elle-même, qui après tout n'a pas été qu'une « image »).

Je les examinerai d'abord brièvement tour à tour, même si Foucault pour sa part ne les aborde pas toujours distinctement – et c'est alors justement, symptomatiquement, un emploi flottant de la notion de « reproduction » qui lui permet à l'occasion de les traiter conjointement (voir p. 51, 141, 150...). J'interrogerai ensuite l'homologie de ces deux décentrement épistémologiques, par rapport à la question de la famille et par rapport à la question de la reproduction de la force de travail, pour identifier la limite de leur traitement commun, c'est-à-dire le point où ces deux gestes bifurquent et, tout en continuant à renvoyer l'un à l'autre, ne soulèvent plus tout à fait les mêmes problèmes. Dans cette disjonction, je tâcherai d'indiquer le lieu d'un problème, et sinon d'un point aveugle, du moins d'une tension, qui devient particulièrement nette si l'on conjoint les formulations synoptiques sur le « biopouvoir » et son articulation à l'accumulation du capital (dans le dernier chapitre), avec celles qui, à la fin du chapitre précédent (le quatrième donc), avaient introduit, en quelques pages elliptiques mais nodales, la question de l'intersection entre politique du sexe et lutte de classes.

Le corollaire familialiste de l'hypothèse répressive

La première opération critique intervient dès la première page du livre, en fait dès la première occurrence de cet imaginaire victorien qui captiverait le mode prédominant d'analyse critique de l'insertion des pratiques et expériences de la sexualité dans le champ d'exercice du pouvoir. Dans cet imaginaire la sexualité serait d'autant mieux réprimée qu'elle aurait été domestiquée, « soigneusement renfermée », « emménagée » dans une « famille conjugale [qui] la confisque » et « l'absorbe tout entière dans le sérieux de la fonction de reproduire. Autour du sexe, on se tait. Le couple, légitime et procréateur, fait la loi. [...] Dans l'espace social, comme au cœur de chaque maison, un seul lieu de sexualité reconnue, mais utilitaire et fécond : la

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 20.

²⁷⁸ « Les doutes que je voudrais opposer à l'hypothèse répressive ont pour but moins de montrer qu'elle est fautive que de la replacer dans une économie générale des discours sur le sexe à l'intérieur des sociétés modernes depuis le XVII^e siècle. Pourquoi a-t-on parlé de la sexualité, qu'en a-t-on dit ? Quels étaient les effets de pouvoir induits par ce qu'on en disait ? Quels liens entre ces discours, ces effets de pouvoir et les plaisirs qui se trouvaient induits par eux ? Quel savoir se formait à partir de là ? Bref, il s'agit de déterminer, dans son fonctionnement et dans ses raisons d'être, le régime de pouvoir-savoir-plaisir qui soutient chez nous le discours sur la sexualité humaine » (*ibidem*, p. 19).

chambre des parents » ; les sexualités qui s'en échappent, inutiles et infécondes, seraient purement et simplement vouées à la répression, c'est-à-dire sommées de se taire et forcées de disparaître²⁷⁹. N'y a-t-il rien de « vrai » dans cette image familialiste et conjugaliste d'une sexualité assignée à demeure et sous contrôle domestique ? Pas tout à fait : deux développements ultérieurs, dans le chapitre II, puis dans la section « Domaine » du chapitre IV, conduiront plutôt à y voir la déformation optique d'une synthèse historique, une combinaison elle-même nouvelle d'éléments provenant des « deux grands systèmes de règles que l'Occident tour à tour a conçus pour régir le sexe – la loi de l'alliance et l'ordre des désirs »²⁸⁰. Foucault suggérera alors que, considérés depuis le christianisme médiéval et dans la longue durée, ces deux systèmes n'ont cessé d'interférer et de s'étayer l'un sur l'autre, mais qu'ils n'en ont pas moins des trajectoires généalogiques qui ne sont pas superposables. Et bien plus, des trajectoires généalogiques dont la disjonction franchit un seuil inédit entre les XVII^e et XIX^e siècles : alors « non sans lenteur et équivoque, lois naturelles de la matrimonialité [naturelles au sens où elles réfèrent les règles de l'alliance matrimoniale à la perpétuation d'un ordre transcendant, qu'il soit conçu comme ordre naturel ou cosmologique, théologique ou sociologique], et règles immanentes de la sexualité commencent à s'inscrire sur deux registres distincts »²⁸¹. Et ce qui se profile alors, à la faveur de cet écart ou de cette *double inscription* de la sexualité, c'est un nouvel ensemble d'objectifs discursifs : « monde de la perversion », « qui est sécant par rapport à celui de l'infraction légale ou morale », aux prescriptions et prohibitions de l'alliance matrimoniale, « mais n'en est pas simplement une variété »²⁸².

Ce que Foucault s'attache à montrer d'abord au chapitre II (p. 51 et suiv., puis p. 62 et suiv.), c'est que cette image victorienne ne saurait sans anachronisme être attribuée à l'atmosphère morale de l'Angleterre du XIX^e siècle. Elle schématise bien plutôt l'espace dans lequel le droit canon (la réglementation ecclésiastique de la conduite des fidèles), la pastorale chrétienne (l'administration de la vie liturgique et sacramentelle ordonnée au salut des âmes), et la loi civile ont, pendant des siècles et jusqu'à la fin de l'âge classique, codé et régi les pratiques sexuelles en leur donnant pour scène de dramatisation les relations matrimoniales, pour centre de gravité la sexualité conjugale, et pour principe de codage leur inscription dans le partage juridico-moral du licite et de l'illicite :

« le devoir conjugal, la capacité à le remplir, la manière dont on l'observait, les exigences et les violences dont on l'accompagnait, les caresses inutiles ou indues auxquelles il servait de prétexte, sa fécondité ou la manière dont on s'y prenait pour le rendre stérile, les moments où on le demandait (périodes dangereuses de la grossesse et de l'allaitement, temps défendue du carême ou des abstinences), sa fréquence et sa rareté –, c'était cela surtout qui était saturé de prescriptions. Le sexe des conjoints était obsédé de règles et de recommandations. La relation de mariage était le foyer le plus intense des contraintes [...]. Elle était sous surveillance majeure. [...] Le “reste” demeurait beaucoup plus confus : qu'on songe à l'incertitude du statut de la “sodomie”, ou à l'indifférence devant la sexualité des enfants. »²⁸³

Qu'on songe encore, ajoutera Foucault au paragraphe suivant, au fait que les sexualités non-conformes, déviantes, et à la limite « contre-nature », baignaient dans « un illégalisme d'ensemble », non sans doute homogène et indifférencié, mais gradué dans un spectre

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 9-10.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 55.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibidem*, pp. 51-52.

chromatique d'infractions et de prohibitions qui n'avaient nul besoin de différenciations sophistiquées pour y faire passer la coupure juridique du licite et l'illicite.

Est-ce à dire alors que l'image victorienne de la sexualité conjugalisée et de la famille qui en circonscrit l'arène serait l'héritière directe de ces « trois grands codes explicites » séculaires ? Tout au contraire l'argumentation de Foucault s'attache à montrer que de l'un à l'autre, il y a discontinuité, et sinon une coupure univoque, du moins l'intervalle d'un double mouvement : mouvement d'autonomisation, d'abord, d'« investissements » épistémiques et politiques se donnant pour objets de nouvelles figures de sexualités à la fois extraverties par rapport au référent familial, et prises en charge par de nouveaux régimes de savoir et des personnages eux-mêmes décentrés et adjacents au couple reproducteur : pédagogues, médecins, éducateurs, plus tard psychiatres, hygiénistes, juges etc. ; mouvement ensuite de réarticulation de ce nouveau « dispositif de sexualité » qui se développe au long du XVIII^e et surtout du XIX^e siècle, sur l'ancien « dispositif d'alliance » matrimoniale et familial, qu'il transforme alors radicalement.

Suivant le premier mouvement, à l'attention vigile et intense des aléas du sexuel dans le huis-clos de l'alliance légitime, l'explosion discursive du sexe entre le XVIII^e et le XIX^e siècle lui fait subir un « mouvement centrifuge », qui fait sortir les modes d'objectivation épistémique et politique de la sexualité (ses pratiques, ses expériences significatives, ses fonctions légitimes et ses périls etc.) de la référence dominante sinon exclusive au code de « la monogamie hétérosexuelle » (*ibidem*, p. 53). À l'évidence cette dernière ne cessera pas de référer « le champ des pratiques et des plaisirs » à une norme conjugale ; seulement c'est de moins en moins dans le lien conjugal en tant que tel que l'on s'attachera à « traquer » les secrets du désir et du sexe ; et c'est de moins en moins aux conjoints liés par le mariage qu'on imposera de formuler leur sexualité « au jour le jour » à la façon dont le prescrit longtemps l'administration sacramentelle de la confession et l'examen de conscience. Ce que l'on se met à interroger bien davantage, « c'est la sexualité des enfants, c'est celle des fous et des criminels ; c'est le plaisir de ceux qui n'aiment pas l'autre sexe ; ce sont les rêveries, les obsessions, les petites manies ou les grandes rages. À toutes ces figures, à peine aperçues autrefois, de s'avancer maintenant pour prendre la parole et faire l'aveu difficile de ce qu'elles sont » ; à tout ce peuple mineur de personnages hétéroclites de faire l'objet d'attentions multiples et incessantes, et souvent certes de répression, mais non pourtant par un mouvement massif et homogène de censure et de sanction, au contraire suivant des canaux indéfiniment diversifiés, différenciés, spécifiés par les prétentions de savoir désormais chargées de donner prises sur eux :

« De la fin du XVIII^e siècle jusqu'au nôtre, ils courent dans les interstices de la société, poursuivis mais pas toujours par les lois, enfermés souvent mais pas toujours dans les prisons, malades peut-être, mais scandaleuses, dangereuses victimes, proie d'un mal étrange qui porte aussi le nom de vice et parfois de délit. Enfants trop éveillés, fillettes précoces, collégiens ambigus, domestiques et éducateurs douteux, maris cruels ou maniaques, collectionneurs solitaires, promeneurs aux impulsions étranges : ils hantent les conseils de discipline, les maisons de redressement, les colonies pénitentiaires, les tribunaux et les asiles ; ils portent chez les médecins leur infamie et leur maladie chez les juges. C'est l'innombrable famille des pervers »²⁸⁴

qu'invente une société que Foucault dit « perverse » elle-même – suivant un terme qui justement prolifère obsessionnellement au XIX^e siècle dans et bien au-delà du discours psychiatrique, et que Foucault replie sur le champ sociohistorique qui le promeut pour en faire, plus ou moins que son emblème, sa dynamique épistémopolitique même. La formation sociale

²⁸⁴ *Ibidem*, pp. 55-56.

occidentale qui émerge au cours des XVIII^e et XIX^e siècles est une « société de la perversion éclatante et éclatée », non pas moralement ou idéologiquement, malgré « son puritanisme ou comme par le contre-coup de son hypocrisie », mais « perverse réellement et directement »²⁸⁵, c'est-à-dire dans son mode de « production » de sexualités excentriques ou « périphériques »²⁸⁶, nommées et catégorisées, mises en discours, convoquant de nouveaux dispositifs épistémiques et matériels pour les décrire soigneusement, les inciter à « parler » et enregistrer ce qu'elles « disent », faire de ce qu'elles disent des confirmations d'un savoir ou des questions relancées en direction de nouveaux savoirs, les insérer dans des protocoles pratiques pour les examiner, les traiter, les corriger, les déplacer, les transférer d'un milieu institutionnel à un autre...

En somme, la « politique du sexe » qui caractérise la modernité occidentale, selon Foucault, est inintelligible sans la prise en compte de cette démultiplication des figures de la sexualité qu'une telle politique a produite et dans lesquelles elle a en retour démultiplié ses modes d'intervention. Seulement ni cette multiplicité d'« hétérogénéités sexuelles », ni les « techniques polymorphes du pouvoir » qui se sont données en elles leurs objets, leurs instruments, leurs enjeux et pour ainsi dire leur terrain, ne se sont pas déployées en référence à l'alliance conjugale, et en comprimant la sexualité dans sa fonction procréatrice, mais bien au contraire en s'autonomisant de la reproduction comme loi de la sexualité et comme mobile prévalent de l'attention qui lui serait portée, et en investissant ce que les anciens codes renvoyaient à une sphère générique des « débauches » et à une forme tout aussi générique de prohibition ou d'interdit. Désormais « ce pouvoir justement n'a ni la forme de la loi ni les effets de l'interdit. Il procède au contraire par démultiplication des sexualités singulières. Il ne fixe pas de frontières à la sexualité ; il en prolonge les formes diverses, en les poursuivant selon des lignes de pénétration indéfinie. Il ne l'exclut pas, il l'inclut dans le corps comme mode de spécification des individus. [...] Il produit et fixe le disparate sexuel »²⁸⁷. Et lors même qu'on réinterrogera de nouveau la « sexualité régulière » conjugale ou domestique, c'est « par un mouvement de reflux, à partir de ces sexualités périphériques », disparates et hétérogènes, qu'on en concevra désormais les enjeux, les fonctions, les dangers, la portée « problématique »²⁸⁸. On pourrait dire en somme – en empruntant à la conceptualité guattaro-deleuzienne – qu'au cours des XVIII^e-XIX^e siècles s'opère un vaste processus de *décodage* de la forme-famille que codait le « dispositif d'alliance » matrimoniale, et un processus corrélatif de *déterritorialisation* de sexualités périphériques multiples par rapport au rapport domestique du couple hétérosexuel trouvant dans la procréation à la fois sa loi naturelle, son principe spirituel, sa fonction sociale et sa destination morale. Et c'est ce champ protéiforme, multiple et non unifié, ou mieux, ce champ dynamisé par la multiplication « centrifuge » de lignes de singularisation sexuelles toujours nouvelles, que Foucault désigne en reprenant le terme de « perversion », en l'extrayant de sa prétention nosologique et classificatoire (de fait toujours litigieuse, labile, ouverte sur une dynamique de renouvellement et de différenciation incessante) pour en faire le signifiant flottant, essentiellement instable et productivement disséminé par sa propre dynamique de différenciation, d'« invention », d'objectivation épistémique et politique « éclatée ».

Est-ce à dire pour autant que la forme-famille n'a pas été affectée en retour par ce processus de multiplication, de dispersion et de renforcement de sexualités hétérogènes ? En aucun cas, et ceci nous amène au second mouvement qui s'enchevêtre avec le précédent, de réarticulation, et pour ainsi dire d'implémentation de ce nouveau « dispositif de sexualité » sur le vieux dispositif de codification du sexuel centré sur l'alliance matrimoniale et la réglementation juridique, théologique et morale des rapports conjugaux, de la reproduction et

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 65.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 56.

²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 64-65.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 54.

de la transmission filiative. Le motif en est introduit dès la page 63, dans un passage de ce point de vue capital ; mais il faut attendre la 3^{ème} section du chapitre IV (« Domaine », pp. 136-151) pour qu'il soit explicité pour lui-même, bien que ce développement, qui commence pages 139-140, soit appelé par un problème apparemment différent.

Considérons d'abord brièvement ce passage page 63 : Foucault s'attache à ce moment-là à l'entrelacement inédit, dans le dispositif de sexualité moderne, entre une manière d'érotiser le corps, la productivité des savoirs qui pour prendre ce corps comme objet de connaissance a besoin de cette intensification sensuelle du corps, et un pouvoir qui lui-même ne sépare plus le contrôle qu'il exerce sur ce dernier des techniques qu'il mobilise pour le caresser du regard, « électrise[r] ses surfaces », « dramatis[er] ses moments troublent », non sans que ce pouvoir s'expose en retour – Charcot l'apprendra à ses dépens (pp. 147-148) – à sa propre sensualisation : « Pouvoir qui se laisse envahir par le plaisir qu'il pourchasse ; et en face de lui, pouvoir s'affirmant dans le plaisir de se montrer, de scandaliser, ou de résister. Captation et séduction ; affrontement et renforcement réciproque : les parents et les enfants, l'adulte et l'adolescent, l'éducateur et les élèves, les médecins et les malades, le psychiatre avec son hystérique et ses pervers n'ont pas cessé de jouer ce jeu depuis le XIX^e siècle »²⁸⁹. Or dans ce jeu la cellule familiale sera elle aussi plongée ; en retour ce jeu fera de l'unité domestique, non l'abri d'une cellule refermée sur sa norme interne, mais une multiplicité sous « haute saturation sexuelle » parce que traversée de « sexualités multiples, fragmentaires et mobiles » :

« De là ces *dispositifs de saturation sexuelle* si caractéristiques de l'espace et des rites sociaux du XIX^e siècle. On dit souvent que la société moderne a tenté de réduire la sexualité au couple – au couple hétérosexuel et autant que possible légitime. On pourrait dire aussi bien qu'il a sinon inventé, du moins soigneusement aménagé et fait proliférer les groupes à éléments multiples et à sexualité circulante [...]. Ainsi en est-il de la famille, ou plutôt de la maisonnée, avec parents, enfants et dans certains cas domestiques [...]. La famille du XIX^e siècle est-elle bien une cellule monogamique et conjugale ? Peut-être dans une certaine mesure. Mais elle est aussi un réseau de plaisirs-pouvoirs articulés selon des points multiples et avec des relations transformables. La séparation des adultes et des enfants, la polarité établie entre la chambre des parents et celle des enfants (elle est devenue canonique au cours du siècle quand on a entrepris de construire des logements populaires), la ségrégation relative des garçons et des filles, les consignes strictes de soins à donner aux nourrissons (allaitement maternel, hygiène), l'attention éveillée sur la sexualité infantile, les dangers supposés de la masturbation, l'importance accordée à la puberté, les méthodes de surveillance suggérées aux parents, les exhortations, les secrets et les peurs, la présence, à la fois valorisée et redoutée, des domestiques, tout cela fait de la famille, même ramenée à ses plus petites dimensions, un réseau complexe, saturé de sexualités multiples, fragmentaires et mobiles. Les réduire à la relation conjugale, quitte à projeter celle-ci, sous forme de désir interdit, sur les enfants, ne peut rendre compte de ce dispositif qui est, par rapport à ces sexualités, moins principe d'inhibition que mécanisme incitateur et multiplicateur... »²⁹⁰

Bornons-nous à deux remarques sur ce passage qui flirte avec la critique guattarodeleuzienne du « familialisme » dans *L'Anti-Cédipe* (le voisinage sera plus explicite encore pp. 148-149). Premièrement on notera que ce réseau de plaisirs-pouvoirs investit d'abord des rapports, de modalités et d'orientations intersubjectives variables, de *contiguïté* et de *distance*. Contiguïté à conjurer et distance à instituer, entre adultes et enfants (séparation spatiale des chambres des uns et des autres, mais aussi « importance accordée à la puberté » qui

²⁸⁹ *Ibidem*, pp. 61-63.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 62-64.

intensifie la contiguïté adulte-enfant dans le sujet même qui est l'un et l'autre à la fois), entre les sexes (« ségrégation relative des garçons et des filles »), entre les catégories de personnel de la *domus* (proximité attendue, à la fois requise et douteuse, des domestiques – notons à cet égard qu'il ne saurait s'agir d'une famille de condition sociale et économique quelconque), entre l'enfant et son propre plaisir sexuel comme entre les différentes parties de son corps (« dangers supposés de la masturbation »). Mais inversement aussi distance à annuler et contiguïté à renforcer, entre les mères et les nourrissons (pour les soins à apporter), entre les savants et nouveaux directeurs de conscience et les parents (« les méthodes de surveillance suggérées aux parents, les exhortations »), et d'une manière générale – et notablement contradictoire – tous les voisinages sensibles, sensuels autant qu'épistémiques à intensifier pour surveiller que les distances entre les sujets, leur sexualité, et les cheminements labiles du plaisir, sont convenablement assurées.

Deuxièmement, on notera que ce « réseau de plaisirs-pouvoirs » qui traverse la famille, qui s'intensifie en elle mais qui n'y trouve ni son code d'ensemble (la loi matrimoniale réglant le dispositif d'alliance) ni son centre de gravité (le rapport conjugal et sa morale reproductive), n'en a pas moins un foyer de convergence, ou un point de projection privilégié. Celui-ci ne se profile pas dans la figure matrimoniale du couple, ni même dans la double figure féminine épouse-et-mère, mais dans celle de *l'enfant*, dans sa différence d'avec les adultes (parents, domestiques, éducateurs, médecins etc.), et dans son devenir ou la différence qu'il est en lui-même (nourrissons, enfants masturbateurs, pubères...). Et symptomatiquement la redescription de la famille en un réseau « saturé de sexualités multiples, fragmentaires et mobiles » évoque directement la description freudienne du corps érogène prégénital, la sexualité « perverse polymorphe » de *l'infans* sous le règne des objets et pulsions partiels, – à moins de considérer bien sûr (Foucault le fera lui-même plus loin dans ce livre) que la psychanalyse freudienne n'a fait au fond que projeter sur un état « natif » du corps sexuel infantile une économie de plaisirs-pouvoirs qui reconfigurait déjà la famille « bourgeoise » à l'interférence de l'ancien « dispositif d'alliance » et du nouveau « dispositif de sexualité » (on songera par exemple au point de bascule central que constitue l'abandon par Freud de l'hypothèse d'une scène de « séduction » réelle de l'enfant par l'adulte, dans l'élaboration de sa théorie de la « réalité psychique » comme « fantasme »).

Tournons-nous maintenant vers cette 3^{ème} section du chapitre 5 (« Domaine », pp. 136-151), qui redéploie ce nouvel investissement de la forme-famille par le dispositif de sexualité comme dispositif historique de savoir-pouvoir. J'annonçais que ce nouveau développement partait d'un problème précis : un problème, en fait, des plus importants pour le programme d'analyses que projette Foucault, et qui le conduira à articuler sa conception de l'immanence des relations de pouvoir au champ de la sexualité, au discernement de quatre domaines d'enquête à approfondir. Voici comment Foucault introduit le problème en question :

« Il ne faut pas décrire la sexualité comme une poussée rétive, étrangère par nature et indocile par nécessité à un pouvoir qui, de son côté, s'épuise à la soumettre et souvent échoue à la maîtriser entièrement. Elle apparaît plutôt comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir : entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, entre parents et progéniture, entre éducateurs et élèves, entre prêtres et laïcs, entre une administration et une population. Dans les relations de pouvoir, la sexualité n'est pas l'élément le plus sourd, mais un de ceux, plutôt, qui est doté de la plus grande instrumentalité : utilisable pour le plus grand nombre de manœuvres, et pouvant servir de point d'appui, de charnière aux stratégies les plus variées. »²⁹¹

²⁹¹ *Ibidem*, p. 136.

Qu'est-ce qui s'indique ici, à travers le recours à tout ce lexique polémologique, « manœuvres », « point d'appui », « stratégies » ? Le problème épistémologique du passage, disons, d'une multiplicité à une autre : comment passer du repérage de la multiplicité disséminante, « éclatante et éclatée » des sexualités périphériques « produites » et objectivées par ces nouveaux rapports de savoir-pouvoir qui se développent depuis la fin de l'âge classique européen, à l'analyse des différentes « mobilisations » stratégiques de la sexualité comme « point de passage » ou « relais » dans des relations de pouvoir qui ne sont pas isomorphes, homogènes ni continus. Autrement dit, comment passer de la multiplicité descriptive qui s'illustrait précédemment dans la galerie bariolée de personnages aussi hétéroclites qu'« enfants trop éveillés, fillettes précoces, collégiens ambigus, domestiques et éducateurs douteux, maris cruels ou maniaques, collectionneurs solitaires, promeneurs aux impulsions étranges », à une multiplicité épistémologiquement contrôlée par l'analyse historique

On voit bien ce que Foucault veut éviter : une fois écartée la tentation de rabattre le régime de multiplicité de la sexualité caractéristique de la modernité sur l'unité d'une « nature » du sexuel, resterait la tentation de restaurer un principe d'unité *a priori* du côté de l'objectif politique que cette intense politisation des pratiques et expériences de la sexualité poursuivrait. Aussi prévient-il aussitôt : « Il n'y a pas une stratégie unique, globale, valant pour toute la société et portant de façon uniforme sur toutes les manifestations du sexe », une stratégie monologique qui permettrait par exemple de réduire la polyvalence tactique de la sexualité dans des relations de pouvoir à l'objectif monolithique de ramener « le sexe à sa fonction reproductrice, à sa forme hétérosexuelle et adulte, et à sa légitimité matrimoniale », ne saurait rendre compte « des multiples objectifs visés, des multiples moyens mis en œuvre dans les politiques sexuelles qui ont concerné les deux sexes, les différents âges, les diverses classes sociales »²⁹². Entre la myriade des sexualités périphériques objectivées par le dispositif de sexualité moderne et la téléologie macrofonctionnaliste d'une stratégie unique et globale, n'y a-t-il aucun espace de travail ? Foucault avance alors, « en première approche », donc avec la prudence de mise pour un repérage préliminaire (qui trouvera un étayage supplémentaire, comme après-coup, dans un passage crucial du dernier chapitre auquel nous reviendrons, pp.193-195), que « quatre grands ensembles stratégiques, qui développent à propos du sexe des dispositifs spécifiques de savoir et de pouvoir », paraissent se discerner à partir du XVIII^e siècle. « Ils ne sont pas nés tout d'une pièce à ce moment-là ; mais ils ont pris alors une cohérence, ils ont atteint dans l'ordre du pouvoir une efficacité, dans l'ordre du savoir une productivité qui permettent de les décrire dans leur relative autonomie »²⁹³. Considérons dans le détail les énoncés que Foucault attache respectivement à ce qu'il appellera encore dans le dernier chapitre les « quatre grandes lignes d'attaque le long desquelles s'est avancée depuis deux siècles la politique du sexe »²⁹⁴ – tout en gardant pour fil conducteur notre interrogation sur la circulation de l'idée de reproduction dans une analyse qui entend la tenir aussi longtemps que possible à distance :

a/ Une stratégie d'« *hystérisation du corps de la femme* », combinant un « triple processus » de sexualisation, de pathologisation, et de moralisation du corps féminin par lequel celui-ci a été « analysé – qualifié et disqualifié – comme corps intégralement saturé de sexualité », « intégré, sous l'effet d'une pathologie qui lui serait intrinsèque, au champ des pratiques médicales », enfin « mis en communication organique avec le corps social (dont il doit être un élément substantiel et fonctionnel) et la vie des enfants (qu'il produit et qu'il doit garantir, par une responsabilité biologico-morale qui dure tout au long de l'éducation) ». Si l'explosion discursive du sexe s'affranchissait du code matrimonial-conjugal, la politique moderne du sexe, elle, retransverse une première fois l'espace familial en un point précis : « la

²⁹² *Ibidem*, pp. 136-137.

²⁹³ *Ibidem*, p. 137.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 193.

Mère, avec son image en négatif qui est la “femme nerveuse”, constitue la forme la plus visible de cette hystérisation »²⁹⁵.

b/ Une stratégie dite de « *pédagogisation du sexe de l'enfant* », investissant le thème d'une activité sexuelle de l'enfant à la fois précoce, « “naturelle” et “contre nature” », et pour cette raison même porteuse de graves « dangers physiques et moraux, collectifs et individuels » – autre mise en communication organique avec le corps social, donc, s'accrochant donc cette fois en un autre point de l'espace familial (mais en connexion forcément avec le premier), le corps érogénéisé de l'enfant, et sa sexualité « liminaire » désormais cible de toutes les attentions, et dont la surveillance, le contrôle, la prise en charge, font appel, « de façon continue », à une multiplicité de garde-frontières : parents et familles, éducateurs, médecins, psychologues etc. (« Cette pédagogisation se montre surtout dans la guerre contre l'onanisme qui a duré en Occident pendant près de deux siècles »²⁹⁶).

c/ Troisièmement une stratégie de « *socialisation des conduites procréatrices* », à quoi Foucault fait correspondre trois axes de problématisation : « socialisation économique par le biais de toutes les incitations ou freins apportés, par des mesures “sociales” ou fiscales, à la fécondité des couples ; socialisation politique par la responsabilité des couples à l'égard du corps social tout entier (qu'il faut limiter ou au contraire renforcer) ; socialisation médicale, par la valeur pathogène, pour l'individu et l'espèce, prêtée aux pratiques d'un contrôle des naissances. »²⁹⁷

d/ Enfin une quatrième stratégie dite de « *psychiatisation du plaisir pervers* », que Foucault rattache à la construction discursive d'un « instinct sexuel » « isolé comme instinct biologique et psychique autonome », appelant « l'analyse clinique de toutes les formes d'anomalies dont il peut être atteint ; on lui a prêté un rôle de normalisation et de pathologisation sur la conduite tout entière ; enfin on a cherché pour ces anomalies une technologie corrective »²⁹⁸.

Et Foucault de clore cette énumération : « Dans la préoccupation du sexe, qui monte tout au long du XIXe siècle, quatre figures se dessinent, objets privilégiés de savoir, cibles et points d'ancrage pour les entreprises du savoir : la femme hystérique, l'enfant masturbateur, le couple malthusien, l'adulte pervers, chacune étant le corrélatif d'une de ces stratégies qui, chacune à sa manière, a traversé et utilisé le sexe des enfants, des femmes et des hommes »²⁹⁹.

Je laisse de côté la question de savoir comment certaines de ces stratégies remettent à l'ordre jour, sous des formulations évidemment très synthétiques, des recherches antérieures de Foucault : par exemple, pour la 2^{ème} et la 4^{ème}, le travail mené dans le cours de 1973 *Le Pouvoir psychiatrique* et surtout le cours extraordinaire de 1974, *Les Anormaux*. Je laisse également de côté les approfondissements (qui sont parfois aussi des déplacements critiques) de certaines d'entre elles : que l'on songe exemplairement, concernant l'« hystérisation du corps de la femme », à l'étude généalogique de Elsa Dorlin, repartant de la « médecine des femmes » à l'âge classique, dans *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française* (Paris, La Découverte). Ce qui doit retenir surtout notre attention, c'est le fait que, là où Foucault commençait par accentuer de manière critique l'autonomisation de la mise en discours moderne du sexe par rapport au système conjugal et familial de l'alliance matrimoniale et de la reproduction, au moins trois de ces quatre stratégies nous y ramènent, ou en tout cas nous reconduisent dans un « espace familial » dont la norme reproductive, qu'elle soit déclinée sur l'axe conjugal de l'hétérosexualité ou sur l'axe familiale des rapports de soin et de transmission des parents aux enfants, retrouve une centralité patente : cela vaut pour

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 137.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 138

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 139.

²⁹⁹ *Ibid*

l'hystérisation du corps féminin, la périlleuse sexualité infantile, et bien sûr les « conduite procréatrices » du couple comme cible de « socialisation » économique, politique et médicale. Symptomatiquement, le signifiant fuyant de « perversion » que Foucault commençait par mettre en avant pour dénoter la déterritorialisation massive des figures de la sexualité produites par les dispositifs de savoir et de pouvoir à partir du XVIII^e siècle, se trouve ici ramené à *une* stratégie parmi d'autres (mais elle traverse sans doute les trois autres comme leur virtualité permanente).

Ce qui est en jeu, dès lors, ce n'est plus tant l'autonomisation du dispositif de sexualité par rapport au référent matrimonial-familial, que la transformation que le premier induit dans le second. Et c'est précisément pour clarifier ce point que Foucault doit revenir sur le rapport entre le « dispositif d'alliance » qui régentait la question du sexe dans le cadre de l'institution matrimoniale, et ce dispositif historique produisant la sexualité comme ce « réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir »³⁰⁰. S'ouvre alors ce passage tout à fait capital pour notre questionnement sur la condition domestique, parce qu'il concentre la pointe de l'apport de Foucault à la mise en intelligibilité de la forme-famille dans sa configuration moderne.

Comment s'y prend-il ? En deux temps. D'abord en accentuant la différence radicale entre « *dispositif d'alliance* » et « *dispositif de sexualité* », au moyen d'une mise en contraste rhétorique qui permet de les opposer termes à termes. Ensuite en portant l'attention sur leurs rapports historiques, où nous retrouverons, sous une forme affinée, le double mouvement susmentionné de disjonction et de réarticulation entre l'un et l'autre.

a/ Opposition terme à terme d'abord (pp. 140-141), entre deux dispositifs historiques qui sont, en toute généralité, deux manières d'investir « les relations de sexe ». « On peut admettre sans doute que les relations de sexe ont donné lieu, dans toute société, à un *dispositif d'alliance* », réglant les mariages prescrits, préférentiels et prohibés, les modes d'affiliation parentélique, les principes de transmissions des noms, des statuts, droits et devoirs, et des biens. Quant au « *dispositif de sexualité* », « comme le dispositif d'alliance, il se branche sur les partenaires sexuels ; mais selon un tout autre mode ». De là une cascade de traits oppositifs :

- Première trait oppositif : le dispositif d'alliance s'organise en « un système de règles définissant le permis et le défendu, le prescrit et l'illicite », tandis que le dispositif de sexualité « fonctionne d'après des techniques mobiles, polymorphes et conjoncturelles de pouvoir ».

- Deuxième trait oppositif : « Le dispositif d'alliance a, parmi ses objectifs principaux, de reproduire le jeu des relations et de maintenir la loi qui les régit ; le dispositif de sexualité engendre en revanche une extension permanente des domaines et des formes de contrôle ». *Nota bene* que cette seconde opposition remobilise la catégorie de *reproduction* (du côté de l'alliance), non plus seulement au sens des conduites sexuelles procréatrices, mais au sens de la conservation de certains rapports à travers la variabilité des termes ou individus qui viennent en occuper les « places ». On notera en même temps (et ceci vaut en fait le plus souvent) que Foucault entend par là ce qu'on appellerait du côté de Marx une « reproduction simple », reproduction à l'identique de rapports sous-tendus par une condition d'équilibre. Et ce que Foucault oppose alors à la reproduction, c'est « une extension permanente des domaines et des formes de contrôle ». On pourrait évidemment considérer qu'une extension permanente n'est nullement contradictoire avec une problématique de la reproduction, et qu'elle engage bien plutôt une conception de la « reproduction élargie », comme celle précisément du rapport de production capitaliste, qui ne peut se reproduire sans « étendre en permanence » sa base matérielle, sociale et géographique, ses ressources naturelles et humaines exploitables etc. Mais

³⁰⁰ *Ibid.*

on pourrait aussi souligner qu'à travers le contraste reproduction/extension (prolifération, innovation, annexion etc.), une autre disjonction des schématismes est à l'œuvre : l'ordre reproductible de l'alliance (et de la reproduction génésique médiatisée par la reproduction des rapports d'alliance matrimoniale et de parenté) renvoie précisément à un principe *d'ordre* (« de là son lien privilégié avec le droit ; de là aussi le fait que le temps fort pour lui, c'est la "reproduction" »³⁰¹) ; alors que la dynamique du dispositif de sexualité renvoie à un schéma expansif de type *colonial*, dans un double mouvement d'expansion et d'annexion, de dissémination et « d'implantation » dans l'hétérogène (on retrouve l'image géographique des sexualités « périphériques »).

- Troisième trait oppositif : « Pour le premier, ce qui est pertinent, c'est le lien entre des partenaires au statut défini ; pour le second, ce sont les sensations du corps, la qualité des plaisirs, la nature des impressions aussi ténues ou imperceptibles qu'elles soient »³⁰². Donc caractère statutaire du rapport d'un côté, caractère expérientiel du corps sexuel ou sexualisé dans l'autre.

- Quatrième trait oppositif : « Enfin si le dispositif d'alliance est fortement articulé sur l'économie à cause du rôle qu'il peut jouer dans la transmission ou la circulation des richesses, le dispositif de sexualité est lié à l'économie par des relais nombreux et subtiles, mais dont le principe est le corps – corps qui produit et qui consomme »³⁰³. Notons – c'est tout de même frappant – que ce corps qui produit et qui consomme, mais qui n'est pas investi pour autant comme un corps reproductible (et à reproduire précisément à la mesure de sa dépense productive et de ce qu'il consomme), n'est pas sans évoquer l'analyse marxienne du chapitre 4 du *Capital* livre I... En tout cas on a, posées ici, deux modalités d'insertion du codage sexuel dans « l'économie », dans des rapports de pouvoir internes aux rapports économiques de circulation, de production et de consommation.

Foucault récapitule :

« D'un mot, le dispositif d'alliance est ordonné sans doute à une homéostasie du corps social qu'il a pour fonction de maintenir ; de là son lien privilégié avec le droit ; de là aussi le fait que le temps fort pour lui, c'est la "reproduction". Le dispositif de sexualité a pour raison d'être non de se reproduire, mais de proliférer, d'innover, d'annexer, d'inventer, de pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale [...] : la sexualité est liée à des dispositifs récents de pouvoir ; elle a été en expansion croissante depuis le XVII^e siècle ; l'agencement qui l'a soutenue depuis lors n'est pas ordonné à la reproduction ; il a été lié dès l'origine à une intensification du corps – à sa valorisation comme objet de savoir et comme élément dans les rapports de pouvoir. »³⁰⁴

Doit-on considérer que Foucault en dit plus qu'il ne veut dire, voire en dit trop ? Il insère en tout cas directement le dispositif de sexualité dans une problématique des corps productifs qui appartient au champ de l'économie politique : ce point sera explicité dans le chapitre final du livre. Mais dès la section suivante du chapitre IV ce qu'il en viendra à préciser, ce sera alors moins une autonomisation du dispositif de sexualité vis-à-vis de la norme reproductive, qu'une resémantisation radicale *de la reproduction elle-même* dans le nouveau régime de savoir caractéristique de ce dispositif : savoir psychobiologique et médical (ou médico-légal, à la jonction de la médecine, de la psychologie et de la psychiatrie, et du discours judiciaire et

³⁰¹ *Ibidem*, p. 141.

³⁰² *Ibidem*, pp. 140-141.

³⁰³ *Ibidem*, p. 141.

³⁰⁴ *Ibid.*

criminologique), en rapport avec les thèmes de l'hérédité, de la perversion et de la dégénérescence ; il faudra donc y revenir.

b/ Le contraste oppositif des deux dispositifs étant ainsi disposés, de façon simplement descriptive et, sans doute, principalement heuristique, Foucault revient sur leur articulation historique, elle-même en devenir. C'est d'abord une rectification, ou une précision concernant ce qu'il venait d'énoncer au début du paragraphe précédent : « Ce dispositif d'alliance, avec les mécanismes de contrainte qui l'assurent, avec le savoir souvent complexe qu'il appelle, a perdu de son importance, à mesure que les processus économiques et que les structures politiques ne pouvaient plus trouver en lui un instrument adéquat ou un support suffisant »³⁰⁵. Abstraction faite de la détermination de ces « processus économiques » et « structures politiques » dont rien n'est dit ici, l'argument pouvait s'entendre en un sens étroitement fonctionnaliste : là où la fonction disparaît, l'organe s'étiolé et disparaît. Foucault rectifie aussitôt : « Les sociétés occidentales modernes ont inventé et mis en place, surtout à partir du XVIII^e siècle, un nouveau dispositif qui se superpose à lui, et sans lui donner congé, a contribué à en réduire l'importance ». « Sans lui donner congé », « qui se superpose à lui »... Formulations évidemment encore vagues : s'il ne s'agit pas de succession où l'un supplante l'autre (« dire que le dispositif de sexualité s'est substitué au dispositif d'alliance ne serait pas exact »), il ne saurait s'agir davantage d'une simple juxtaposition tel qu'un mécanisme de vase communicant transférerait les mêmes fonctions d'un dispositif à l'autre. Si bien que l'importance relative du dispositif d'alliance, peut-être amoindrie, ne saurait être appréciée dans une comparaison abstraite avec l'autre, pour autant qu'il sera précisément transformé par lui, et se verra assigné de nouvelles « fonctions » en passant sous la dépendance de ce nouveau dispositif de sexualité.

S'ensuit un long développement concernant les rapports historiques variables entre dispositif de sexualité et dispositif d'alliance : c'est là qu'on voit reformulé un mouvement complexe (a) d'émergence d'un « dispositif de sexualité » « dans les marges des institutions familiales (dans la direction de conscience, dans la pédagogie) » (« Historiquement d'ailleurs, c'est autour et à partir du dispositif d'alliance que celui de sexualité s'est mis en place. La pratique de la pénitence puis de l'examen de conscience et de la direction spirituelle en a été le noyau formateur »³⁰⁶ – nous avons là en germe le chantier qui sera déployé autour de la pastorale chrétienne : cf. en particulier *Les Aveux de la chair*) ; (b) puis de développement et d'« essaimage » du dispositif de sexualité à mesure de son autonomisation par rapport à la loi de l'alliance et au codage juridique, théologique et social de l'institution matrimoniale ; (c) enfin – et c'est bien sûr ici le point le plus décisif – de réarticulation de ces deux dispositifs hétérogènes l'un sur l'autre, mais dans un rapport de dominance et de subordination inversé : et c'est cette nouvelle synthèse qui permet de rendre compte de « la famille sous sa forme contemporaine » : non pas « comme une structure sociale, économique et politique d'alliance qui exclut la sexualité ou du moins la bride, l'atténue autant qu'il est possible et n'en retient que les fonctions utiles », mais au contraire comme ce qui « a pour rôle au contraire de l'ancrer et d'en constituer le support permanent » « tout en permettant que les systèmes d'alliance soient traversés par toute une nouvelle tactique de pouvoir qu'ils ignoraient jusque-là » (*ibidem*). Et Foucault de conclure : « La famille est l'échangeur de la sexualité et de l'alliance : elle

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 140.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 142 : « ce qui fut d'abord en jeu au tribunal de la pénitence, c'était le sexe en tant que support de relations ; la question posée était celle du commerce permis ou défendu (adultère, rapport hors mariage, relation avec une personne interdite par le sang ou le statut, caractère légitime ou non de l'acte de conjonction) ; puis peu à peu avec la nouvelle pastorale – et son application dans les séminaires, les collèges et les couvents on est passé d'une problématique de la relation à une problématique de la "chair", c'est-à-dire du corps, de la sensation, de la nature du plaisir, des mouvements les plus secrets de la concupiscence, des formes subtiles de la délectation et du consentement. La "sexualité" était en train de naître, de naître d'une technique de pouvoir qui avait été à l'origine centrée sur l'alliance. »

transporte la loi et la dimension du juridique dans le dispositif de sexualité ; et elle transporte l'économie du plaisir et l'intensité des sensations dans le régime de l'alliance »³⁰⁷.

Voici comment Foucault résume ce mouvement d'ensemble :

« Ce qui s'est passé depuis le XVII^e siècle peut se déchiffrer ainsi : le dispositif de sexualité, qui s'était développé d'abord dans les marges des institutions familiales (dans la direction de conscience, dans la pédagogie), va se recentrer peu à peu sur la famille : ce qu'il pouvait comporter d'étranger, d'irréductible, de périlleux peut-être pour le dispositif d'alliance la conscience de ce danger se manifeste dans les critiques si souvent adressées à l'indiscrétion des directeurs, et dans tout le débat, un peu plus tardif, sur l'éducation privée ou publique, institutionnelle ou familiale des enfants est repris en compte par la famille une famille réorganisée, resserrée sans doute, intensifiée à coup sûr par rapport aux anciennes fonctions qu'elle exerçait dans le dispositif d'alliance. Les parents, les conjoints deviennent dans la famille les principaux agents d'un dispositif de sexualité qui à l'extérieur s'appuie sur les médecins, les pédagogues, plus tard les psychiatres, et qui à l'intérieur vient doubler et bientôt "psychologiser" ou "psychiatriser" les rapports d'alliance. Apparaissent alors ces personnages nouveaux : la femme nerveuse, l'épouse frigide, la mère indifférente ou assiégée d'obsessions meurtrières, le mari impuissant, sadique, pervers, la fille hystérique ou neurasthénique, l'enfant précoce et déjà épuisé, le jeune homosexuel qui refuse le mariage ou néglige sa femme. Ce sont les figures mixtes de l'alliance dévoyée et de la sexualité anormale ; ils portent le trouble de celle-ci dans l'ordre de la première ; et ils sont l'occasion pour le système de l'alliance de faire valoir ses droits dans l'ordre de la sexualité » (pp. 145-146)

On voit que l'importance supposée amoindrie du dispositif d'alliance est tout sauf univoque : colonisée pour ainsi dire par le dispositif de sexualité, ce dernier donne aux statuts et aux lois de l'alliance l'occasion d'un redéploiement inédit. De « cet épingleage du dispositif d'alliance et du dispositif de sexualité dans la forme de la famille », deviennent intelligibles certains traits typiques de cette forme-famille « contemporaine » (en fait les traits caractéristiques de ce que Deleuze et Guattari appelaient le *familialisme*) :

1/ le fait « que la famille soit devenue depuis le XVIII^e siècle un lieu obligatoire d'affects, de sentiments, d'amour » ;

2/ mais aussi le fait « la sexualité ait pour point privilégié d'éclosion la famille », c'est-à-dire plus exactement du fait que la sexualité paraisse constamment émaner de cette sorte de microcosme familial pour se projeter après-coup dans le macrocosme social, renversant ainsi l'ordre de détermination réelle qui fait de la famille, non le site psycho-métaphysique d'éclosion de la sexualité, mais « le cristal dans le dispositif de sexualité : elle semble diffuser une sexualité qu'en fait elle réfléchit et diffracte. Par sa pénétrabilité et par ce jeu de renvois vers l'extérieur, elle est pour ce dispositif un des éléments tactiques les plus précieux ». La famille, donc, comme élément tactique dans ce dispositif historique de savoir-pouvoir qu'est la sexualité moderne, et comment point d'embrayage et de renforcement réciproque de ce dispositif et du vieux dispositif d'alliance...

3/ Quitte à intensifier simultanément des contradictions entre eux : d'où la réflexion originale ici – troisième trait caractéristique de la forme-famille moderne – sur l'inceste, non comme objet majeur du refoulement dynamisant la psychogénèse du sujet de désir (Freud), ni comme impossibilité transcendante de « la culture » comme déploiement de la fonction symbolique de l'échange exogamique (Lévi-Strauss), mais comme *effet direct*, à la fois

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 143.

inévitables et constamment conjurés, d'un site familial devenu « le foyer le plus actif de la sexualité » et l'opérateur de son « incitation permanente », foyer au sein duquel l'inceste « est sans cesse sollicité et refusé, objet de hantise et d'appel, secret redouté et joint indispensable », constamment stimulé et simulé en même temps que suprêmement « interdit dans la famille pour autant qu'elle joue comme dispositif d'alliance... » (*ibidem*, pp. 143-144). La psychanalyse freudienne en recodant l'interdit de l'inceste comme expression des impasses psychosymboliques du désir oedipien, l'anthropologie lévi-straussienne en recodant l'universelle prohibition de l'inceste comme expression négative d'une juridiction transcendantale de la culture (le « principe de réciprocité »), apparaissent comme deux entreprises typiquement « modernes » de réintroduire les principes d'ordre de l'alliance dans une « sexualisation » de la forme-famille qui les débordent de toute part.

4/ S'éclaire enfin et peut-être surtout les « troubles » dont la famille va apparaître tour à tour la principale cause et la première victime, et partant la « demande incessante » dont elle devient le sujet d'énonciation : « demande pour qu'on l'aide à résoudre ces jeux malheureux de la sexualité et de l'alliance ; et, piégée par ce dispositif de sexualité qui l'avait investie de l'extérieur, qui avait contribué à la solidifier sous sa forme moderne, elle lance vers les médecins, les pédagogues, les psychiatres, les prêtres aussi et les pasteurs, vers tous les “experts” possibles, la longue plainte de sa souffrance sexuelle » (*ibidem*, p. 146). Ceci prépare, après deux pages importantes sur la figure symptomatique de Charcot, la relocalisation de la signification historique de la psychanalyse au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, non pourtant en lui imputant une univocité idéale, plutôt en soulignant l'ambivalence de son intervention : « Elle devait bien au début susciter méfiance et hostilité puisque, poussant à la limite la leçon de Charcot, elle entreprenait de parcourir la sexualité des individus hors du contrôle familial ; elle mettait au jour cette sexualité elle-même sans la recouvrir par le modèle neurologique ; mieux encore elle mettait en question relations familiales dans l'analyse qu'elle en faisait » ; bref, naissant à l'interférence du dispositif de sexualité et du dispositif d'alliance, elle commença par faire jouer pour ainsi dire le dispositif de sexualité contre le dispositif juridique, moral et social de l'alliance légitime.

« Mais voilà que la psychanalyse, qui semblait dans ses modalités techniques placer l'aveu de la sexualité hors de la souveraineté familiale, retrouvait au cœur même de cette sexualité, comme principe de sa formation et chiffre de son intelligibilité, la loi de l'alliance, les jeux mêlés de l'épousaille et de la parenté, l'inceste. La garantie que là, au fond de la sexualité de chacun, on allait retrouver le rapport parents-enfants, permettait, au moment où tout semblait indiquer le processus inverse, de maintenir l'épinglage du dispositif de sexualité sur le système d'alliance. Il n'y avait pas de risque que la sexualité apparaisse, par nature, étrangère à la loi : elle ne se constituait que par celle-ci. Parents, ne craignez pas de conduire vos enfants à l'analyse : elle leur apprendra que, de toute façon, c'est vous qu'ils aiment. Enfants, ne vous plaignez pas trop de n'être pas orphelin et de retrouver toujours au fond de vous-même votre Mère-Objet ou le signe souverain du Père : c'est par eux que vous accédez au désir... » (*ibidem*, pp. 148-149).

On retrouve par-là, non seulement les leitmotifs de la critique guattaro-deleuzienne du familialisme psychanalytique, mais l'idée soutenue dans *L'Anti-Œdipe* d'un tournant conservateur de la pensée freudienne, renonçant (en fait assez tôt) à sa portée critique sociale et politique pour forger une manière de renforcer le dispositif de sexualité dans le système de l'alliance matrimoniale, et en retour d'inventer dans le dispositif de sexualité de nouvelles justifications au langage de l'alliance : l'interdit de l'inceste, la norme conjugale monogamique hétérosexuelle, le mixte juridico-théologique du Nom du père comme principe de la

transmission symbolique etc. Foucault y reviendra à nouveau, avec un accent différent, dans le dernier chapitre, pp. 197-198 : du moins appréciera-t-il très différemment le « point d'honneur » politique de la psychanalyse, du point de vue des théories de la dégénérescence, avec lesquelles elle rompt sans retour, et qui constituent, tout au long du XIX^e siècle et au-delà, l'une des matrices majeures de la construction du racisme moderne.

Variante économiste de l'hypothèse répressive

J'interromps ici cette lecture de la section 3 « Domaine » du 4^{ème} chapitre, en notant simplement pour l'instant que rien ne nous a encore été dit sur la raison pour laquelle s'est opéré ce réinvestissement de la forme-famille par le dispositif de sexualité. Nous ne savons pas sous quels facteurs, ni sous quelles forces historiques s'opère cet « épinglage » du dispositif de sexualité sur l'ancien dispositif d'alliance. Bref nous ne savons pas pourquoi, comme le résume ici Foucault, « le dispositif de la sexualité, qui s'était développé d'abord dans les marges des institutions familiales (dans la direction de conscience, dans la pédagogie), va se recentrer peu à peu sur la famille » (*ibidem*, p. 145). Pour clarifier ce point, il faudra nous déporter vers la section suivante – la quatrième et dernière section du 4^{ème} chapitre (« Périodisation »). Mais on ne peut en mesurer la portée – et la fonction problématique dans le programme analytique de Foucault lui-même – que par un nouveau détour, qui doit repartir de ce second décentrement méthodologique, que j'ai annoncé pour commencer, provoqué par la critique de « l'hypothèse répressive » : la mise à distance, non plus d'une « hypothèse familialiste » (ou conjugaliste) de la sexualité réprimée, mais de ce qu'on pourrait appeler symétriquement une « hypothèse économiste » de la sexualité familialisée, ajoutant la contention politique de la sexualité dans sa fonction reproductrice et l'impératif économique de la force de travail elle-même à reproduire. Cet autre obstacle épistémologique est lui aussi identifié dès les premières pages du livre, où la catégorie de reproduction est d'emblée épinglée sur le plan non plus génésique mais économique-politique :

« Ce discours sur la moderne répression du sexe tient bien. Sans doute parce qu'il est facile à tenir. Une grave caution historique et politique le protège ; en faisant naître l'âge de la répression au XVII^e siècle, après des centaines d'années de plein air et de libre expression, on l'amène à coïncider avec le développement du capitalisme : il ferait corps avec l'ordre bourgeois. La petite chronique du sexe et de ses brimades se transpose aussitôt dans la cérémonieuse histoire des modes de production ; sa futilité s'évanouit. Un principe d'explication se dessine du fait même : si le sexe est réprimé avec tant de rigueur, c'est qu'il est incompatible avec une mise au travail générale et intensive ; l'époque où on exploite systématiquement la force de travail, pouvait-on tolérer qu'elle aille s'égailler dans les plaisirs, sauf dans ceux, réduits au minimum, qui lui permettent de se reproduire ? » (*ibidem*, pp. 12-13).

Ce passage est de ceux qui permettent d'apprécier la distance prise par Foucault, non seulement vis-à-vis de l'hypothèse répressive, mais vis-à-vis de ses propres analyses menées dans les années précédentes (nous le verrons en revenant plus tard sur un passage du cours de 1972 *La Société punitive*, en lien déjà avec la question de la reproduction de la force de travail). Il n'est évidemment pas moins intéressant pour notre cheminement dans les reproblématisations féministes-marxistes de la reproduction sociale. Encore faut-il voir comment il s'ajoute avec le décodage de la sexualité conjugale.

Il y a une homologie au moins formelle entre ces deux plans, du moins *jusqu'à un certain point*. Ce que se refuse Foucault, c'est *de partir* d'une forme familiale-conjugale dont les mutations et les investissements transformés suffiraient à éclairer les nouvelles formes que prend « la politique du sexe » au cours des XVII^e-XIX^e siècles ; et c'est tout autant *de partir*

d'un objectif économique-politique (aussi précoce en ait été la formulation théorique – Foucault le relève rapidement et nous allons y revenir dans un instant) dont les impératifs suffiraient à rendre compte des investissements multiples, médicaux, psychiatriques, moraux, pédagogiques, judiciaires, de la sexualité, et des différenciations corrélatives de *sexualités multiples*. Dans les deux cas, c'est-à-dire pour cette double implication familialiste et économiste de l'hypothèse répressive, il fait prévaloir la même prudence, et le même garde-fou antiréductionniste :

« Toute cette attention bavarde dont nous faisons tapage autour de la sexualité, depuis deux ou trois siècles, n'est-elle pas ordonnée à un souci élémentaire : assurer le peuplement, reproduire la force du travail, reconduire la forme des rapports sociaux ; bref aménager une sexualité économiquement utile et politiquement conservatrice ? Je ne sais pas encore si tel est finalement l'objectif. Mais ce n'est point par réduction en tout cas qu'on a cherché à l'atteindre. Le XIX^e siècle et le nôtre ont été plutôt l'âge de la multiplication : une dispersion des sexualités, un renforcement de leurs formes disparates, une implantation multiple des "perversions". Notre époque a été initiatrice d'hétérogénéités sexuelles » (p. 51).

Homologie formelle entre les deux gestes critiques, donc : de même qu'il conteste qu'un trajet continu puisse permettre de comprendre le fonctionnement moderne de l'institution familiale dans le dispositif de sexualité à partir de l'ancien dispositif d'alliance et des codages juridicomoraux qui y réglementaient les pratiques sexuelles, il paraît contester ici qu'il y ait un trajet continu qui permette de comprendre les implications economicopolitiques de la « politique du sexe » à partir des objectifs d'« assurer le peuplement, reproduire la force du travail, reconduire la forme des rapports sociaux ; bref aménager une sexualité économiquement utile et politiquement conservatrice ».

Relevons cependant la prudence de la formulation : « Je ne sais pas encore si tel est finalement l'objectif... ». Elle n'est sûrement pas rhétorique ; et nous avons vu qu'en un sens c'est cette même précaution que Foucault mettait au service, au début de la section « Domaine » du chapitre 4, d'un programme de recherche déplié selon, non pas un objectif unifiant mais quatre orientations ou « ensembles stratégiques » relativement distincts, ou du moins analysables chacun dans sa « cohérence » propre... Est-il sûr que Foucault soit resté fidèle à cette précaution jusqu'au bout ? Elle trouvera en tout cas une résolution, en des formulations nettement moins réticentes et plus catégoriques, dans le chapitre final du livre – nous nous en approchons – lorsqu'il soutiendra que « assurer le peuplement, reproduire la force du travail, reconduire la forme des rapports sociaux » n'a peut-être pas été l'objectif initial et téléologiquement prédéterminé de cette nouvelle « politique du sexe », mais n'en est pas moins *devenu un objectif majeur*, et bien plus qu'un simple effet collatéral, un embrayage historiquement déterminant. Mais cette résolution n'est pas seulement tardive dans le livre ; son motif principal est posé dès les pages 35-37 lorsqu'il souligne comment, dès le deuxième tiers du XVIII^e siècle, émergent une administration et une « police du sexe » ordonnées, non à la « rigueur d'une prohibition » globale et homogène, mais à la « nécessité de régler le sexe par des discours utiles et publics », et en en donnant pour tout premier exemple le suivant :

« Une des grandes nouveautés dans les techniques de pouvoir, au XVIII^e siècle, ce fut l'apparition, comme problème économique et politique, de la « population » : la population richesse, la population main-d'œuvre ou capacité de travail, la population en équilibre entre sa croissance propre et les ressources dont elle dispose. Les gouvernements s'aperçoivent qu'ils n'ont pas affaire simplement à des sujets, ni même à un "peuple", mais à une "population", avec ses phénomènes spécifiques, et ses variables propres : natalité, morbidité, durée de vie, fécondité, état de santé, fréquence

des maladies, forme d'alimentation et d'habitat. Toutes ces variables sont au point de croisement des mouvements propres à la vie et des effets particuliers aux institutions : "Les États ne se peuplent point suivant la progression naturelle de la propagation, mais en raison de leur industrie, de leurs productions, et des différentes institutions..." Les hommes se multiplient comme les productions du sol et à proportion des avantages et des ressources qu'ils trouvent dans leurs travaux. Au cœur de ce problème économique et politique de la population, le sexe : il faut analyser le taux de natalité, l'âge du mariage, les naissances légitimes et illégitimes, la précocité et la fréquence des rapports sexuels, la manière de les rendre féconds ou stériles, l'effet du célibat ou des interdits, l'incidence des pratiques contraceptives – de ces fameux "funestes secrets" dont les démographes, à la veille de la Révolution, savent qu'ils sont déjà familiers à la campagne. Certes, il y avait bien longtemps qu'on affirmait qu'un pays devait être peuplé s'il voulait être riche et puissant. Mais c'est la première fois qu'au moins d'une manière constante, une société affirme que son avenir et sa fortune sont liés non seulement au nombre et à la vertu des citoyens, non seulement aux règles de leurs mariages et à l'organisation des familles, mais à la manière dont chacun fait usage de son sexe. On passe de la désolation rituelle sur la débauche sans fruit des riches, des célibataires et des libertins, à un discours où la conduite sexuelle de la population est prise à la fois pour objet d'analyse et cible d'intervention ; on va des thèses massivement populationnistes de l'époque mercantiliste à des tentatives de régulation plus fines et mieux calculées qui oscilleront selon les objectifs et les urgences dans une direction nataliste ou antinataliste. À travers l'économie politique de la population se forme toute une grille d'observations sur le sexe. Naît l'analyse des conduites sexuelles, de leurs déterminations et de leurs effets, à la limite du biologique et de l'économique. Apparaissent aussi ces campagnes systématiques qui, au-delà des moyens traditionnels – exhortations morales et religieuses, mesures fiscales – essaient de faire du comportement sexuel des couples, une conduite économique et politique concertée. Les racismes du XIX^e et du XX^e siècle y trouveront certains de leurs points d'ancrage. Que l'État sache ce qu'il en est du sexe des citoyens et de l'usage qu'ils en font, mais que chacun, aussi, soit capable de contrôler l'usage qu'il en fait. Entre l'État et l'individu, le sexe est devenu un enjeu, et un enjeu public ; toute une trame de discours, de savoirs, d'analyses et d'injonctions l'ont investi. » (*ibidem*, pp. 35-37).

Ce passage est capital, pour lui-même, et pour sa reprise après-coup dans le dernier chapitre du livre (où il sera réinséré dans l'esquisse d'une trajectoire macrohistorique d'ensemble, sous les espèces d'un « âge du bio-pouvoir », et avec pour point de fuite la même question de la reconfiguration du racisme moderne, comme racisme à la fois savant et étatique, racisme d'Etat adossé à une prétention ou une « volonté de savoir »). Et en même temps passage très problématique – nous allons voir pourquoi.

Passage capital, d'abord, parce qu'à l'évidence le codage matrimonial, ou conjugal-familial, de la sexualité, pour n'être plus pris en charge directement ou principalement par le droit canonique, la pastorale et le droit civil, n'en est pas moins investi directement par cette nouvelle rationalité qu'élabore l'économie politique naissante, et en son centre, par une problématique de la *reproduction* : production et reproduction non seulement des richesses, mais de la « population », à travers les conduites sexuelles et procréatrices. (Significativement, dans le passage analogue du dernier chapitre, Foucault mentionnera en passant Quesnay, justement l'introducteur de la catégorie de reproduction dans la rationalité économique (peu après, nous l'avons rappelé, que Buffon l'introduise dans les sciences naturelles). Ce qui émerge ici, c'est plutôt le fait qu'*entre* les individus et leur sexualité s'intercale l'instance de l'*Etat*. La sexualité devient un problème d'Etat, et un mode d'insertion des contrôles régulateurs d'Etat,

à travers les savoirs médicaux, hygiénistes, pédagogiques, économiques et démographiques, au cœur des « sujets » qu'il individualise par leurs conduites sexuelles. Mais ce qui apparaît corrélativement, c'est que la question de la famille, des rapports parents-enfants comme du « comportement sexuel des couples », loin d'être latéralisé par cette nouvelle « police du sexe » qui introduit les pratiques sexuelles dans l'espace de préoccupation politique et économique et dans une nouvelle mise en discours public, y occupe une place centrale. Et simultanément ce passage décale sensiblement la ligne argumentative suivie pour le codage matrimonial-conjugal de la sexualité (forme-famille). Cette première ligne insistait sur l'extraversion par rapport à ce codage juridico-moral du « couple reproducteur » ou procréateur, et la production de sexualités périphériques, hétérogènes, singularisées, non filtrées par le code juridico-moral de la reproduction. La seconde ligne retrouve la question de la reproduction, et lui confère une valeur centrale, cette fois en une acception économique-politique.

En même temps, ce passage très instructif ne va pas sans poser problème, parce qu'il paraît frayer une trajectoire bien plus linéaire entre la formation de cette « police du sexe » ou cette nouvelle rationalité de régulation economicopolitique de la sexualité comme multiplicité pratique, et les impératifs propres au capitalisme industriel en matière de *reproduction* de la force de travail. Du moins ce problème devient-il patent si l'on se déporte immédiatement vers le dernier chapitre, au moment où cette émergence d'une « économie politique de la population » est à nouveau évoquée.

Dans ce cinquième et dernier chapitre intitulé « Droit de mort et pouvoir sur la vie », Foucault réinsère son programme d'analyse historique du dispositif de sexualité moderne dans une narration historique englobante qui est le récit d'une mutation tendancielle de *l'économie du pouvoir* dans la modernité occidentale. À son point de départ, il y a la stabilisation d'un contraste topique entre deux *économies du pouvoir* : à une économie « souveraine » qui se concentrait dans le pouvoir de prélever des richesses (tribut) et des hommes (pour la guerre), et qui s'intensifiait en dernière instance dans celui de prélever des vies, c'est-à-dire comme pouvoir de donner la mort, tendrait à se substituer depuis le XVII^e siècle une nouvelle économie du pouvoir comme « pouvoir sur la vie », dont le développement combine « deux formes principales », aux trajectoires historiques d'abord distinctes, et finalement articulées entre elles « par tout un faisceau intermédiaire de relations » (*ibidem*, pp. 182-183). Une forme ou un « pôle » « *anatomo-politique* », centrée sur *l'individualisation du corps* au moyen des techniques disciplinaires qui permettent « son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques », toutes ces techniques de « discipline » que Foucault a longuement analysées entre 1972 et 1975, « essaimant » au fil de l'âge classique dans les écoles, collèges, casernes, arsenaux, ateliers, et qu'investissent au XIX^e siècle la prison, l'hôpital psychiatrique, la manufacture industrielle etc. Et de l'autre côté une forme ou un pôle « biopolitique » centré sur les *processus collectifs de population*, au moyen de techniques d'objectivation, de calcul statistique et probabilitaire et de gestion des multiplicités du « corps-espèce », ce corps-multiplicité « traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs » touchant la santé publique, l'alimentation, l'habitat, l'aménagement urbain, la migration etc. (*ibidem*, p. 183). *Anatomo-politique* d'« assujettissement des corps » et *bio-politique* de « contrôle des populations » : « La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face [...] caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part. [...] S'ouvre ainsi l'ère d'un « bio-pouvoir » » (*ibidem*, pp. 183-184).

C'est alors au sein de cette nouvelle économie d'un bio-pouvoir que devront être réinsérés, sinon l'émergence du dispositif de sexualité (dont les provenances sont multiples et renvoient pour certaines à un temps généalogique bien plus profond), du moins son essaimage et son implantation, l'expansion et le renforcement de son emprise discursivo-institutionnelle : « explosion discursive du sexe », prolifération des énoncés et des prétentions de savoir sur la sexualité des individus dans et hors de la famille, intensification des différenciations et catégorisations des sexualités bien plus prolixes et déterritorialisées par rapport à celle normalisée dans le cadre de l'alliance matrimoniale, de théorisations de leurs ressorts étiologiques et de leurs répercussions etc. Et « l'importance prise par le sexe comme enjeu politique », avance Foucault, se comprend d'autant mieux au sein de cette courbe historique d'ensemble que le sexe vient précisément « à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie » :

« D'un côté il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies. De l'autre, il relève de la régulation des populations, par tous les effets globaux qu'il induit. Il s'insère simultanément sur les deux registres ; il donne lieu à des surveillances infinitésimales, à des contrôles de tous les instants, à des aménagements spatiaux d'une extrême méticulosité, à des examens médicaux ou psychologiques indéfinis, à tout un micro-pouvoir sur le corps ; mais il donne lieu aussi à des mesures massives, à des estimations statistiques, à des interventions qui visent le corps social tout entier ou des groupes pris dans leur ensemble. Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce. On se sert de lui comme matrice des disciplines et comme principe des régulations. C'est pourquoi, au XIX^e siècle, la sexualité est poursuivie jusque dans le plus petit détail des existences ; elle est traquée dans les conduites, pourchassée dans les rêves ; on la suspecte sous les moindres folies, on la poursuit jusque dans les premières années de l'enfance ; elle devient le chiffre de l'individualité, à la fois ce qui permet de l'analyser et ce qui rend possible de la dresser. Mais on la voit aussi devenir thème d'opérations politiques, d'interventions économiques (par des incitations ou des freins à la procréation), de campagnes idéologiques de moralisation ou de responsabilisation : on la fait valoir comme l'indice de force d'une société, révélant aussi bien son énergie politique que sa vigueur biologique. D'un pôle à l'autre de cette technologie du sexe, s'échelonne toute une série de tactiques diverses qui combinent selon des proportions variées l'objectif de la discipline du corps et celui de la régulation des populations. »

Enfin, bouclant la cohérence d'ensemble du champ analytique ainsi cartographié par ce livre, c'est encore à la jonction des techniques anatomo-politiques et bio-politiques, des disciplines individualisantes des corps et des régulations populationnelles d'ensemble, que Foucault resitue pour finir les « quatre grands ensembles stratégiques » que le chapitre précédent avait discerné à titre heuristique :

« Chacune a été une manière de composer les techniques disciplinaires avec les procédés régulateurs. Les deux premières ont pris appui sur des exigences de régulation sur toute une thématique de l'espèce, de la descendance, de la santé collective pour obtenir des effets au niveau de la discipline ; la sexualisation de l'enfant s'est faite dans la forme d'une campagne pour la santé de la race (la sexualité précoce a été présentée depuis le XVIII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e à la fois comme une menace épidémique qui risque de compromettre non seulement la santé future des adultes, mais l'avenir de la société et de l'espèce tout entière) ; l'hystérisation des femmes, qui a appelé une médicalisation minutieuse de leur corps et de leur sexe, s'est faite au nom de la

responsabilité qu'elles auraient à l'égard de la santé de leurs enfants, de la solidité de l'institution familiale et du salut de la société. C'est le rapport inverse qui a joué à propos du contrôle des naissances et de la psychiatisation des perversions : là l'intervention était de nature régulatrice, mais elle devait prendre appui sur l'exigence de disciplines et de dressages individuels. D'une façon générale, à la jonction du "corps" et de la "population", le sexe devient une cible centrale pour un pouvoir qui s'organise autour de la gestion de la vie plutôt que de la menace de la mort. » (*ibidem*, pp. 191-193).

On remarquera que nulle mention spécifique n'y est faite d'une politique de sexe *de classe* ou d'une politisation différentielle de sexualités de classe, cependant que « les femmes » interviennent bien quant à elle à la jonction d'au moins trois des quatre lignes stratégiques (directement par leur « hystérisation », indirectement par leur rôle dans la « sexualisation des enfants », biopolitiquement par leur place dans les « conduites procréatrices »).

Or c'est précisément *entre* les deux passages que je viens de citer trop longuement, que Foucault insère une remarque intermédiaire, tout à fait précieuse pour nous dans la mesure où il situe l'insertion, dans cette mutation globale dans la rationalisation de l'exercice du pouvoir et dans les technologies dans lesquels il s'exerce, du développement du capitalisme industriel :

« Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. Mais il a exigé davantage ; il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité ; il lui a fallu des méthodes de pouvoir susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficiles à assujettir ; si le développement des grands appareils d'État, comme institutions de pouvoir, a assuré le maintien des rapports de production, les rudiments d'anatomo- et de bio-politique, inventés au XVIII^e siècle comme techniques de pouvoir présentes à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses (la famille comme l'armée, l'école ou la police, la médecine individuelle ou l'administration des collectivités), ont agi au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l'œuvre et les soutiennent ; ils ont opéré aussi comme facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociale, agissant sur les forces respectives des uns et des autres, garantissant des rapports de domination et des effets d'hégémonie ; l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus possibles par l'exercice du biopouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiples. L'investissement du corps vivant, sa valorisation et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment-là indispensables. » (*ibidem*, pp. 185-186).

Ce passage à ceci de remarquable que, pour inscrire explicitement le « problème biopolitique » dans les coordonnées de l'analyse marxienne des structures d'exploitation et d'accumulation du capital, il radicalise des formulations des plus *fonctionnalistes*, sinon l'image d'une articulation proprement téléologique entre biopouvoir et développement du capitalisme. (Notons bien que ce que Foucault appelle « l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives... » est exactement ce que Marx et ses successeurs ont analysé comme la dynamique de « reproduction élargie » du capital...) Le fonctionnalisme consiste en l'occurrence à aligner, dans un « rapport circulaire », le développement du capitalisme

industriel et une nouvelle rationalité des techniques de pouvoir. Cette rationalité supplanterait tendanciellement celle de la souveraineté que les traditions théologiques et juridiques avaient liée au pouvoir de prélever et de châtier, et emblématisée dans le droit suprême de donner la mort. Suivant un rapport de conditionnement réciproque, s'« ajusteraient » alors l'un à l'autre l'accumulation capitaliste et ce nouvel objectif politique, non plus de prélever la vie mais de l'« investir de part en part », dans le détail des corps comme dans les effets globaux des populations, pour en optimiser les forces et en réguler les tendances d'ensemble, en tirer des ressources utilisables tout en en conjurant les contre-finalités nuisibles, et tout cela d'une façon fonctionnellement conforme aux nouvelles finalités du capitalisme industriel.

Tout se passerait alors comme si les « représentants du capital », pour parler comme Marx, avaient trouvé d'emblée dans cette rationalité et cette technologie de pouvoir « biopolitique » (dans ces techniques de recensement et d'enregistrement des phénomènes populationnels corrélés à l'investissement disciplinaires des corps productifs au moyen de « toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs* [sur] les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier³⁰⁸ », et dans ces nouveaux savoirs de la démographie, l'administration sanitaire, l'hygiène et la médecine sociales, l'aménagement du territoire et les politiques urbaines), le moyen de s'assurer un tel « ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital ». Bref comme si la biopolitique avait trouvé « spontanément » dans la dynamique du capitalisme industriel son terrain d'« investissement » et comme si, réciproquement, les impératifs du nouveau mode de production avait trouver dans la biopolitique de quoi surmonter ses contradictions. Serait-ce donc Foucault lui-même qui, après se l'être scrupuleusement interdit, réincorporerait son analyse historique des dispositifs de savoir-pouvoir (le dispositif de sexualité, et l'économie du « bio-pouvoir » qui en commande l'expansion et l'implantation) dans la « cérémonieuse histoire des modes de production » ?

C'est pourtant Foucault lui-même qui a multiplié les préventions contre la représentation d'une nouvelle classe capitaliste qui se serait d'évidence logée dans le biopouvoir pour y trouver les savoirs permettant d'optimiser ses techniques d'exploitation et d'accumulation. Une expression s'en trouve dans l'observation d'un *écart chronologique*, ou d'un décalage qui vient parasiter les métaphores privilégiées par Foucault de l'« étayage », l'« adaptation réciproque », l'« ajustement » ou l'« articulation » (d'un pôle du biopouvoir sur l'autre, et des deux ensembles sur l'accumulation du capital) : il notait à la fin du chapitre précédent que, loin d'une biopolitique « investissant la vie de part en part », « les conditions de vie qui étaient faites au prolétariat, surtout dans la première moitié du XIX^e siècle, montrent qu'on était loin de prendre en souci son corps et son sexe : peu importait que ces gens vivent ou meurent, de toute façon ça se reproduisait tout seul³⁰⁹ ». En 1974 déjà, dans ses conférences de Rio de Janeiro sur la naissance de la médecine sociale, commençant par rappeler que « le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail » – un corps comme « réalité bio-politique » pour une médecine comme « stratégie bio-politique » –, il rectifiait aussitôt qu'« au début, le pouvoir médical ne s'est pas préoccupé du corps humain en tant que force de travail. La médecine ne s'intéressait pas au corps du prolétaire, au corps humain, comme instrument de travail. Ce ne fut pas le cas avant la seconde moitié du XIX^e siècle... »³¹⁰. Étrange « retard » entre le développement du capitalisme industriel et la prise en charge biopolitique du corps prolétaire : qu'est-ce qui diffère cette dernière ? Et cette mise en délais elle-même – cette « différence », suivant la graphie derridienne – se réduit-elle simplement à un

³⁰⁸ Foucault Michel, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir, op. cit.*, p. 183.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 167.

³¹⁰ Foucault Michel, « La naissance de la médecine sociale », in *Dits et écrits (1976-1979)*, Paris, Gallimard, 1994, tome III, p. 209-210.

écart *chronologique* (au risque de ressusciter une évolution linéaire que Foucault par ailleurs conteste), ou peut-elle être entendue comme une différence de *structure*, donc aussi comme horizon et enjeu permanents des luttes de classe en régime capitaliste ?

Intériorisation et divisions du dispositif de sexualité dans le champ de la lutte des classes

Un retour à présent sur le chapitre précédent permet de recomplexifier ce que la description synoptique et englobante de « l'âge du biopouvoir », dans le chapitre conclusif, tendrait à présenter comme un scénario finalement très linéaire.

La dernière section du chapitre 4 s'ouvre sur des considérations apparemment strictement empiriques de « périodisation » et de chronologie : chronologie d'une part de la formation des « techniques » ou « procédés » du dispositif de sexualité, chronologie d'autre part de leur « utilisation », de « leur diffusion et des effets (d'assujettissement et de résistance) qu'ils induisent » (*ibidem*, pp. 152-153). Mais l'écart même entre ces deux périodisations soulève rapidement des questions qui montrent combien chronologie empirique enveloppe ici des problèmes *théoriques* fondamentaux.

Quant à la formation des techniques, Foucault redispose simplement quelques jalons qui l'inscrit dans la longue durée depuis les pratiques pénitentielles du christianisme médiéval jusqu'à l'apparition des « technologies médicales du sexe » au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. C'est, d'un côté, « la double série constituée par l'aveu obligatoire, exhaustif et périodique imposé à tous les fidèles par le Concile de Latran, et par les méthodes de l'ascétisme, de l'exercice spirituel et du mysticisme développées avec une intensité particulière depuis le XIV^e siècle » (*ibidem*, p. 153) ; puis à partir de la Réforme au XVI^e siècle la sophistication des « procédés d'analyse et de mise en discours de la "concupiscence" » à travers la direction et l'examen de conscience, dont les élaborations théoriques se développent (Foucault donne ici des repères indicatifs) jusqu'au « rigorisme mitigé d'Alphonse de Liguori » et à « la pédagogie wesleyenne » à la fin du XVIII^e siècle. Et c'est d'un autre côté, à ce moment-là, la naissance d'une « technologie du sexe » à plusieurs égards nouvelle. D'abord parce que sa prise en charge ne revenait plus aux institutions ecclésiastiques mais, « par l'intermédiaire de la pédagogie, de la médecine et de l'économie », faisait du sexe « une affaire d'Etat », interpellant tout un chacun et « le corps social tout entier » enjoint à « se mettre en surveillance » (*ibidem*, p. 154). Ensuite et surtout parce qu'une telle technologie investit de nouveaux domaines discursifs et épistémiques (on retrouve trois des quatre « axes stratégiques » précédemment discernés par Foucault) que sont la pédagogie (ciblant la sexualité spécifique de l'enfant), la médecine (« avec, comme objectif, la physiologie sexuelle propre aux femmes), et la démographie (« l'objectif étant la régulation spontanée ou concertée des naissances »). Quelles que soient les continuités depuis la pédagogie spirituelle du christianisme, les transferts depuis l'ancienne direction des « obsédées » ou « possédées » jusqu'à la médecine de l'hystérie, ou du contrôle ecclésiastique des rapports conjugaux jusqu'aux campagnes publiques sur la natalité, reste cette « transformation capitale : la technologie du sexe va, pour l'essentiel, s'ordonner à partir de ce moment-là à l'institution médicale, à l'exigence de normalité, et, plutôt qu'à la question de la mort et du châtement éternel, au problème de la vie et de la maladie. La "chair" est rabattue sur l'organisme » (*ibidem*, p. 155).

De là devenait possible des transformations plus spécifiques, et il faut citer à nouveau ici longuement Foucault, quitte à y souligner autre chose que lui :

« [L'une de ces transformations] d'abord à détaché la médecine du sexe de la médecine générale du corps ; elle a isolé un "instinct" sexuel, susceptible, même sans altération organique, de présenter des anomalies constitutives, des déviations acquises, des infirmités ou des processus pathologiques. La *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan, en 1846, peut servir d'indicateur : de ces années datent la relative autonomisation du

sexe par rapport au corps, l'apparition corrélative d'une médecine, d'une "orthopédie", qui lui seraient spécifiques, l'ouverture en un mot de ce grand domaine médico-psychologique des "perversions", qui allait prendre la relève des vieilles catégories morales de la débauche ou de l'excès. À la même époque, l'analyse de l'hérédité plaçait le sexe (les relations sexuelles, les maladies vénériennes, les alliances matrimoniales, les perversions) en position de "responsabilité biologique" par rapport à l'espèce : non seulement le sexe pouvait être affecté de ses propres maladies, mais il pouvait, si on ne le contrôlait pas, soit transmettre des maladies, soit en créer pour les générations futures : il apparaissait ainsi au principe de tout un capital pathologique de l'espèce. D'où le projet médical mais aussi politique d'organiser une gestion étatique des mariages, des naissances et des survies ; le sexe et sa fécondité doivent être administrés. La médecine des perversions et les programmes de l'eugénisme ont été, dans la technologie du sens, les deux grandes innovations de la seconde moitié du XIXe siècle. Innovations qui s'articulaient facilement, car la théorie de la "dégénérescence" leur permettait de renvoyer perpétuellement de l'une à l'autre ; elle expliquait comment une hérédité lourde de maladies diverses – organiques, fonctionnelles ou psychiques, peu importe – produisait en fin de compte un pervers sexuel (cherchez dans la généalogie d'un exhibitionniste ou d'un homosexuel : vous y trouverez un ancêtre hémiplégique, un parent phthisique, ou un oncle atteint de démence sénile) ; mais elle expliquait comment une perversion sexuelle induisait aussi un épuisement de la descendance – rachitisme des enfants, stérilité des générations futures. L'ensemble perversion-hérédité-dégénérescence a constitué le noyau solide des nouvelles technologies du sexe. Et qu'on n'imagine pas qu'il s'agissait là seulement d'une théorie médicale scientifiquement insuffisante et abusivement moralisatrice. Sa surface de dispersion a été large et son implantation profonde. La psychiatrie, mais la jurisprudence, la médecine légale, les instances du contrôle social, la surveillance des enfants dangereux ou en danger ont fonctionné longtemps "à la dégénérescence", au système hérédité-perversion. Toute une pratique sociale, dont le racisme d'Etat fut la forme à la fois exaspérée et cohérente, a donné à cette technologie du sexe une puissance redoutable et des effets lointains »³¹¹.

Qu'est-ce qui ne peut manquer de retenir notre attention ici ? Le fait qu'à travers ce « noyau solide » que la nouvelle « technologie du sexe » se donne dans le complexe « perversion-hérédité-dégénérescence », ce qui se dessine est aussi bien un *nouvel espace de problématisation de l'idée de reproduction*, c'est-à-dire à la fois un espace de resémantisation de cette notion et une nouvelle cartographie des problèmes visés en elle, à son voisinage ou à travers elle. Et le quatrième des « grands axes stratégiques » déjà évoqué, la stratégie dite de « psychiatisation du pervers », qui nous avait paru précédemment échapper relativement au recodage familialiste du dispositif de sexualité, à son tour se trouve ici articulée à ce nouveau champ problématique : à la question de la procréation, de la descendance, de la continuité intergénérationnelle, – non plus certes en référence à la « transmission des noms et des biens » perpétuant l'ordre du dispositif d'alliance, mais dans l'inquiétude intense de la transmission héréditaire des tares, des atavismes circulant le long du corps familial, des dégénérescences mettant en péril la descendance.

³¹¹ *Ibidem*, pp. 155-157. Foucault prend l'occasion ici d'une réévaluation de la singularité de la psychanalyse : « elle a repris le projet d'une technologie médicale propre à l'instinct sexuel ; mais elle a cherché à l'affranchir de ses corrélations avec l'hérédité, et donc avec tous les racismes et tous les eugénismes. On peut bien maintenant revenir sur ce qu'il pouvait y avoir de volonté normalisatrice chez Freud [...] ; [la psychanalyse] fut, jusqu'aux années 1940, celle qui s'est opposée, rigoureusement, aux effets politiques et institutionnels du système perversion-hérédité-dégénérescence. »

À la page 158, Foucault reprend l'autre aspect de ce problème de périodisation : celle de « l'histoire de [la] diffusion et du [point] d'application » de ces techniques, et non plus de leur formation. Et c'est là, en fait, que l'interprétation *immédiatement* economicopolitique de la nouvelle technologie du sexe trouve son objection la plus décisive. Car si l'on suppose, observe Foucault en substance, que la politique du sexe a d'emblée lié la sexualité à sa répression et sa « répression à l'utilisation de la force de travail », on devrait s'attendre à ce que cette politique visa d'abord et en particulier les « classes pauvres », et que « l'homme adulte, jeune, ne possédant que sa force pour vivre, aurait dû être la cible première d'un assujettissement destiné à déplacer les énergies disponibles du plaisir inutile vers le travail obligatoire » (*ibidem*, p. 158 ; *nota bene* : pourquoi Foucault fait mine de supposer que les classes laborieuses ne comptent que des hommes, et que des adultes ?...). Justement il n'en est rien :

« les techniques les plus rigoureuses se sont formées et surtout elles ont été appliquées d'abord, avec le plus d'intensité, dans les classes économiquement privilégiées et politiquement dirigeantes. [...] On pourrait en dire autant de la famille comme instance de contrôle et point de saturation sexuelle : c'est dans la famille "bourgeoise" ou "aristocratique" que fut problématisée d'abord la sexualité des enfants ou des adolescents ; en elle que fut médicalisée la sexualité féminine ; elle qui fut alertée d'abord sur la pathologie possible du sexe, l'urgence de le surveiller et la nécessité d'inventer une technologie rationnelle de correction. C'est elle qui fut d'abord le lieu de la psychiatrisation du sexe. La première, elle est entrée en éréthisme sexuel, se donnant des peurs, inventant des recettes, appelant au secours des techniques savantes, suscitant, pour se les répéter à elle-même, d'innombrables discours. La bourgeoisie a commencé par considérer que c'était son propre sexe qui était chose importante, fragile trésor, secret indispensable à connaître. Le personnage qui a été d'abord investi par le dispositif de sexualité, un des premiers à avoir été "sexualisé", il ne faut pas oublier que ce fut la femme "oisive", aux limites du "monde" où elle devait toujours figurer comme valeur, et de la famille où on lui assignait un lot nouveau d'obligations conjugales et parentales : ainsi est apparue la femme "nerveuse", la femme atteinte de "vapeur" ; là l'hystérisation de la femme a trouvé son point d'ancrage. Quant à l'adolescent gaspillant dans des plaisirs secrets sa future substance, l'enfant onaniste qui a tant préoccupé les médecins et les éducateurs depuis la fin du XVIII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ce n'était pas l'enfant du peuple, le futur ouvrier auquel il aurait fallu enseigner les disciplines du corps ; c'était le collégien, l'enfant entouré de domestiques, de précepteurs et de gouvernantes, et qui risquait de compromettre moins une force physique que des capacités intellectuelles, un devoir moral et l'obligation de conserver à sa famille et à sa classe une descendance saine.

En face de cela, les couches populaires ont longtemps échappé au dispositif "sexualité". Certes, elles étaient soumises, selon des modalités particulières, au dispositif des "alliances" : valorisation du mariage légitime et de la fécondité, exclusion des unions consanguines, prescriptions d'endogamie sociale et locale. [...] Quant aux mécanismes de sexualisation, ils les ont pénétrés lentement, et sans doute en trois étapes successives. D'abord à propos des problèmes de la natalité, lorsqu'il fut découvert, à la fin du XVIII^e siècle, que l'art de tromper la nature n'était pas le privilège des citadins et des débauchés, mais qu'il était connu et pratiqué par ceux qui, tout proches de la nature elle-même, auraient dû plus que tous les autres y répugner. Ensuite lorsque l'organisation de la famille "canonique" a paru, autour des années 1830, un instrument de contrôle politique et de régulation économique indispensable à l'assujettissement du prolétariat urbain : grande campagne pour la "moralisation des classes pauvres". Enfin lorsque se

développa à la fin du XIX^e siècle le contrôle judiciaire et médical des perversions, au nom d'une protection générale de la société et de la race. On peut dire qu'alors le dispositif de "sexualité", élaboré sous ses formes les plus complexes, les plus intenses pour et par les classes privilégiées, s'est diffusé dans le corps social tout entier. Mais il n'a pas pris partout les mêmes formes et il n'a pas utilisé partout les mêmes instruments (les rôles respectifs de l'instance médicale et de l'instance judiciaire n'ont pas été les mêmes ici et là ; ni la manière même dont la médecine de la sexualité a fonctionné). »

On peut raisonnablement douter que la métaphore « diffusionniste » dont Foucault use et abuse dans ce passage (comme souvent par ailleurs) soit réellement plus satisfaisante que la métaphore fonctionnaliste de « l'articulation réciproque » et de « l'ajustement circulaire » (le dernier chapitre combinera les deux). Foucault mentionnera pourtant, à la fin de cette analyse, « les réticences du prolétariat à accepter ce dispositif » et « sa tendance à dire que toute cette sexualité est affaire de bourgeoisie et le concerne pas » (*ibidem*, p. 168).

Reste alors *le problème de fond* que soulèvent ces questions de chronologie – « qu'il s'agisse de l'invention des techniques ou du calendrier de leur diffusion » : si elles suffisent à faire douter « de l'homogénéité du processus à tous les niveaux de la société et dans toutes les classes » (donc l'idée d'« une politique sexuelle unitaire », fut-elle ordonnée à l'essor du capitalisme), elles « *rendent problématique le sens du processus et ses raisons d'être* » (j.s.). Pourquoi, au fond, ce mouvement d'implantation du dispositif de sexualité ? Vient alors ce passage capital :

« ce n'est point, semble-t-il, comme principe de limitation du plaisir des autres que le dispositif de sexualité a été mis en place par ce qu'il était de tradition d'appeler les "classes dirigeantes". Il apparaît plutôt qu'elles l'ont d'abord essayé sur elles-mêmes. Nouvel avatar de cet ascétisme bourgeois tant de fois décrit à propos de la Réforme, de la nouvelle éthique du travail et de l'essor du capitalisme ? Il semble justement qu'il ne s'agisse pas là d'un ascétisme, en tout cas d'un renoncement au plaisir ou d'une disqualification de la chair ; mais au contraire d'une intensification du corps, d'une problématisation de la santé et de ses conditions de fonctionnement ; il s'agit de nouvelles techniques pour maximaliser la vie... »

– et non pas n'importe quelle « vie », non pas la vie de « l'espèce », pas même la vie spécifique de « la population », mais *la vie dont la classe ascendante de faisait la métonymie et l'emblème* : la vie bourgeoise dans la bourgeoisie devait forger, et d'abord pour elle-même, les normes de viabilité, de gages de désirabilité, les raisons de la promettre à l'avenir :

« Plutôt que d'une répression sur le sexe des classes à exploiter, il fut d'abord question du corps, de la vigueur, de la longévité, de la progéniture, et de la descendance des classes qui "dominaient". C'est là que fut établie, en première instance, le dispositif de sexualité, comme distribution nouvelle des plaisirs, des discours, des vérités et des pouvoirs. Il faut y soupçonner l'autoaffirmation d'une classe, plutôt que l'asservissement d'une autre : une défense, une protection, un renforcement, une exaltation, qui furent par la suite – au prix de différentes transformations – étendus aux autres comme moyen de contrôle économique et de sujétion politique. Dans cet investissement de son propre sexe par une technologie de pouvoir et de savoir qu'elle-même inventait, la bourgeoisie faisait valoir le haut prix politique de son corps, de ses sensations, de ses plaisirs, de sa santé, de sa survie. [...] C'est un agencement politique de la vie qui s'est constitué, non dans un asservissement d'autrui, mais dans une affirmation de soi.

Et loin que la classe qui devenait hégémonique au XVIII^e siècle ait cru devoir amputer son corps d'un sexe inutile, dépensier et dangereux dès lors qu'il n'était pas voué à la seule reproduction, on peut dire au contraire qu'elle s'est donné un corps à soigner, à protéger, à cultiver, à préserver de tous les dangers et de tous les contacts, à isoler des autres pour qu'il garde sa valeur différentielle ; et cela en se donnant, entre autres moyens, une technologie du sexe. » (*ibidem*, pp. 162-163).

Notons à nouveau ici que, de la représentation d'« un sexe inutile, dépensier et dangereux dès lors qu'il n'était voué à la seule reproduction », à la technologie politique produisant « un corps à soigner, à protéger, à cultiver, à préserver de tous les dangers et de tous les contacts, à isoler des autres pour qu'il garde sa valeur différentielle », nous n'avons aucunement une disqualification de la problématique de la reproduction qui serait devenue comme telle obsolescente, mais sa refonte, sa réorganisation sous un paradigme de la *protection*, donc une mutation du concept de reproduction et sa migration vers un champ sémantique qui n'est plus celui de la préservation patrimoniale d'un ordre à perpétué, mais celui d'une sorte de *défense offensive* : la « défense » d'une santé, une vigueur, une vitalité comme potentiel de propagation et d'implantation, de diffusion en même temps que de pérennisation, d'affirmation à la fois distinctive et expansive d'un « soi » auquel il fallait inventé à la fois, et l'un par l'autre, un corps et un avenir :

« le sexe n'est pas cette partie du corps que la bourgeoisie a dû disqualifier ou annuler pour mettre au travail ceux qu'elle dominait. Il est cet élément d'elle-même qui l'a, plus que tout autre, inquiétée, préoccupée, qui a sollicité et obtenu ses soins et qu'elle a cultivé avec un mélange de frayeur, de curiosité, de délectation et de fièvre. Elle lui a identifié ou du moins soumis son corps, en lui prêtant sur celui-ci un pouvoir mystérieux et indéfini ; elle y a accroché sa vie et sa mort en le rendant responsable de sa santé future ; elle a investi en lui son avenir en supposant qu'il avait des effets inéluctables sur sa descendance ; elle lui a subordonné son âme en prétendant que c'est lui qui en constituait l'élément le plus secret et le plus déterminant. N'imaginons pas la bourgeoisie se châtiant symboliquement pour mieux refuser aux autres le droit d'avoir un sexe et d'en user à leur gré. Il faut plutôt la voir s'employer, à partir du milieu du XVIII^e siècle, à se donner une sexualité et à se constituer à partir d'elle un corps spécifique, un corps "de classe" avec une santé, une hygiène, une descendance, une race : auto-sexualisation de son corps, incarnation du sexe dans son corps propre, endogamie du sexe et du corps » (*ibidem*, pp. 163-164).

C'est alors avant tout dans la lutte de classe de la bourgeoisie contre la classe dominante qu'elle aspirait à supplanter, que Foucault se rend intelligible la cristallisation historique du dispositif de sexualité comme stratégie d'*incorporation* de classe. Et Foucault présente alors d'abord cette dernière comme un terrain de rivalité de la classe bourgeoise ascendante avec l'aristocratie nobiliaire, ou plus exactement comme le moyen pour la bourgeoisie de rivaliser avec l'aristocratie sur son propre terrain. C'est en effet l'aristocratie qui la première avait, « pour marquer et maintenir sa distinction de caste [...], affirmé la spécificité de son corps », un corps revendiqué dans la symbolique du sang, véhicule statutaire, juridique et historicopolitique de « l'ancienneté des ascendances et de la valeur des alliances » (c'est d'abord et peut-être surtout pour cette noblesse veillant jalousement et orgueilleusement sur les lignages dynastiques que, dans l'Europe de la fin du Moyen-Âge jusqu'à la fin de l'âge classique, le « dispositif d'alliance » resta central et dominant). Quant à la bourgeoisie, Foucault souligne à la fois une substitution et une inversion du vecteur temporel :

« la bourgeoisie pour se donner un corps a regardé à l'inverse du côté de sa descendance et de la santé de son organisme. Le “sang” de la bourgeoisie, ce fut son sexe. Et ce n'est pas là un jeu sur les mots ; beaucoup des thèmes propres aux manières de caste de la noblesse se retrouvent dans la bourgeoisie du XIX^e siècle, mais sous les espèces de préceptes biologiques, médicaux, ou eugéniques ; le souci généalogique est devenu préoccupation de l'hérédité ; dans les mariages , on a pris en compte non seulement des impératifs économiques et des règles d'homogénéité sociale, non seulement les promesses de l'héritage mais les menaces de l'hérédité ; les familles portaient et cachaient une sorte de blason inversé et sombre dont les quartiers infamants étaient les maladies ou les tares de la parentèle la paralysie générale de l'aïeul, la neurasthénie de la mère, la phtisie de la cadette, les tantes hystériques ou érotomanes, les cousins aux mœurs mauvaises. » (*ibidem*, pp. 164-165).

Mais à cette inversion de l'axe temporel tourné vers l'avenir de la descendance plutôt que sur les droits et prérogatives héritées de l'ascendance, et inquiétées par les menaces biologiques mettant en péril l'hérédité plutôt que par le souci conservateur d'un ordre perpétué à travers les générations, Foucault ajoute une troisième observation, un troisième trait singularisant l'affirmation par la bourgeoisie de son corps de classe comme corps sexuel, associant ce dernier à la figure spécifique de l'hégémonie bourgeoise, conçue moins sur un principe d'ordre que comme une dynamique expansive, « impérialiste ». Soit le projet « d'une expansion indéfinie de la force, de la vigueur, de la santé, de la vie » qui articulait la valorisation de ce corps non seulement individuel, non seulement familial, mais ce corps collectif de classe, au « processus de croissance et d'établissement de l'hégémonie bourgeoise ». Non pas donc, souligne Foucault, un corps valorisé en raison de la valeur marchande prise par la force de travail de celles et ceux que la bourgeoisie se destinait à exploiter, « mais à cause de ce que pouvait représenter politiquement, économiquement, historiquement aussi pour le présent et pour l'avenir de la bourgeoisie, la “culture” de son propre corps. Sa domination en dépendait pour une part ; ce n'était pas seulement une affaire d'économie ou d'idéologie, c'était aussi une affaire “physique” » – une *physique de classe* plutôt qu'une idéologie de classe, une anatomopolitique de classe dont témoigne la prolifération à la fin du XVIII^e siècle d'ouvrages savants et vulgarisateurs sur « l'hygiène du corps, l'art de la longévité, les méthodes pour faire des enfants en bonne santé et les garder en vie le plus longtemps possible, les procédés pour améliorer la descendance humaine » (*ibidem*, pp. 165-166).

Foucault y voit une strate de constitution fondamentale du *racisme* dans sa forme moderne, c'est-à-dire à la fois savant et étatique, ce racisme biologique et d'Etat qui sera rapidement articulé dans la reconstruction d'un concept de « nation ». Ce racisme qui est une autoracialisation de la nouvelle classe ascendante, écrit alors Foucault, « est fort différent de celui qui était manifesté par la noblesse et qui était ordonné à des fins essentiellement conservatrices. Il s'agit d'un racisme dynamique, d'un racisme de l'expansion, même si on ne le trouve encore qu'à l'état embryonnaire et qu'il ait dû attendre la seconde moitié du XIX^e siècle pour porter les fruits que nous avons goûtés. » (*ibidem*, p. 166).

Passage récapitulatif enfin :

« [...] La “philosophie spontanée” de la bourgeoisie n'est peut-être pas aussi idéaliste ni castratrice qu'on le dit ; un de ses premiers soins en tout cas a été de se donner un corps et une sexualité de s'assurer la force, la pérennité, la prolifération séculaire de ce corps par l'organisation d'un dispositif de sexualité. Et ce processus était lié au mouvement par lequel elle affirmait sa différence et son hégémonie. Il faut sans doute admettre qu'une des formes primordiales de la conscience de classe, c'est l'affirmation du corps ; du moins, ce fut le cas pour la bourgeoisie au cours du XVIII^e siècle ; elle a

converti le sang bleu des nobles en un organisme bien portant et en une sexualité saine ; on comprend pourquoi elle a mis si longtemps et opposé tant de réticences à reconnaître un corps et un sexe aux autres classes à celles justement qu'elle exploitait. Les conditions de vie qui étaient faites au prolétariat, surtout dans la première moitié du XIX^e siècle, montrent qu'on était loin de prendre en souci son corps et son sexe [Note 1 : Cf. K. Marx, *Le Capital*, L. I, chap. X, 2, « Le capital affamé de surtravail ».] : peu importait que ces gens-là vivent ou meurent, de toute façon ça se reproduisait tout seul. Pour que le prolétariat soit doté d'un corps et d'une sexualité, pour que sa santé, son sexe et sa reproduction fassent problème, il a fallu des conflits (en particulier à propos de l'espace urbain : cohabitation, proximité, contamination, épidémies, comme le choléra de 1832, ou encore prostitution et maladies vénériennes) ; il a fallu des urgences économiques (développement de l'industrie lourde avec la nécessité d'une main d'œuvre stable et compétente, obligation de contrôler les flux de population et de parvenir à des régulations démographiques) ; il a fallu enfin la mise en place de toute une technologie de contrôle qui permettait de maintenir sous surveillance ce corps et cette sexualité qu'enfin on leur reconnaissait (l'école, la politique de l'habitat, l'hygiène publique, les institutions de secours et d'assurance, la médicalisation générale des populations, bref tout un appareil administratif et technique a permis d'importer sans danger le dispositif de sexualité dans la classe exploitée ; il ne risquait plus de jouer un rôle d'affirmation de classe en face de la bourgeoisie ; il restait l'instrument de son hégémonie). De là sans doute les réticences du prolétariat à accepter ce dispositif ; de là sa tendance à dire que toute cette sexualité est affaire de bourgeoisie et ne le concerne pas. » (pp. 167-168)

De là surtout son hostilité face à ce

« processus par lequel la bourgeoisie [...] s'est dotée, dans une affirmation politique arrogante, d'une sexualité bavarde que le prolétariat a refusé longtemps d'accepter dès lors qu'elle lui était imposée par la suite à des fins d'assujettissement. S'il est vrai que la "sexualité", c'est l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe, il faut reconnaître que ce dispositif ne joue pas de façon symétrique ici et là, qu'il n'y produit donc pas les mêmes effets. Il faut donc revenir à des formulations depuis longtemps décriées ; il faut dire qu'il y a une sexualité bourgeoise, qu'il y a des sexualités de classe. Ou plutôt que la sexualité est originairement, historiquement bourgeoise et qu'elle induit, dans ses déplacements successifs et ses transpositions, des effets de classe spécifiques » (*Ibidem*, p. 168).

Foucault n'en dit pas plus, ici – mais à dire vrai qu'il n'en dira pas davantage, sur ce point, ailleurs ou plus tard. C'est pourtant situer au plus juste, me semble-t-il, le champ de questionnement qu'investit le féminisme marxiste, exactement au même moment.

c) Second retour au Capital : les luttes pour la limitation de la journée de travail, leur surdétermination ; domestication du travail reproductif et passage de la survaleur absolue à la survaleur relative

Revenons alors, après ce long détour, à la façon dont Silvia Federici, au milieu des années 1970, aborde quant à elle la « politique du sexe » exercée sur, non la classe ouvrière en générale, mais sur les femmes prolétaires. Sans aucun doute maints éléments mis en place par Foucault du point de vue d'une généalogie de longue durée, s'y retrouvent, témoignant de cette

« polyvalence tactique » de cette technologie politique, témoignant aussi des effets de classes induits par les transpositions et déplacements successifs du dispositif de la sexualité auquel la classe bourgeoise, selon Foucault, aurait attaché, dès sa phase ascendante, son aspiration à l'hégémonie et la conquête de son avenir. On y retrouve en particulier plusieurs éléments pointés par Foucault, mais dans une énumération d'allure très hétéroclite et sans qu'y soient discernées, non seulement les effets classes, mais les effets genrés de classe, lorsqu'il évoque trois types de facteurs historiques qui ont du intervenir « pour que le prolétariat soit doté d'un corps et d'une sexualité, pour que sa santé, son sexe et sa reproduction fassent problème » :

1) premièrement *des conflits*, écrit Foucault, « en particulier à propos de l'espace urbain : cohabitation, proximité, contamination, épidémies, comme le choléra de 1832, ou encore prostitution et maladies vénériennes ». Conflits pour quoi ? Conflits entre qui et qui ? En fait, si l'on se demande en quels points s'est intensifiée l'inquiétude sur les effets de la cohabitation, la proximité, la prostitution et les maladies vénériennes, nous nous retrouvons bien en l'un des noyaux de la reproblématisation capitaliste de la reproduction de la force de travail, problématisation centrée sur le corps des femmes prolétaires. Federici pour sa part, dans son article de 1975 « Origines et développement du travail sexuel aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne », rééd. in *Le Capitalisme patriarcal*), prenait pour point de repère un essai fameux du réformateur anglais William Acton, *Prostitution*, paru à Londres en 1870, qui associait « l'explosion » de la prostitution féminine pendant la première phase de l'industrialisation, d'une part à la promiscuité entre hommes et femmes dans les logements des bas quartiers comme sur les lieux de travail, d'autre part à la faiblesse de leur rémunération. Mais dans son projet de réforme de la législation en la matière, Acton ne manquait pas d'exploiter tous les arguments sanitaires, hygiéniques et eugénistes pour articuler la prostitution, non simplement à l'immoralité du vice et de la « débauche », mais à un péril biologique. La prostitution demeurait moralement disqualifiée, mais elle l'était parce qu'elle était médicalement et biologiquement nuisible, parce qu'elle constituait un danger physiologique pour les jeunes hommes en quête d'éducation sexuelle, une menace de dégénérescence pour leur descendance, un péril qui ne concernait plus seulement la fine fleur des classes bourgeoises mais aussi la progéniture destinée à être recrutée dans l'armée et les usines. Et à tous ces égards elle appelle chez Acton, non sa simple disqualification morale ou sa prohibition par force de loi, mais – c'était au cœur de son projet de réforme – la mise des prostituées sous contrôle médical d'Etat, plaçant en retour l'Etat en position de responsable biologique de la nation :

« Le lecteur qui est un parent consciencieux ne peut que me soutenir : car si les mesures sanitaires que je préconise étaient en vigueur, n'envisagerait-il pas le passage de ses garçons de l'enfance à l'âge d'homme avec une inquiétude considérablement diminuée ? L'homme d'Etat et l'économiste politique sont déjà avec moi, car les armées et les marines ne sont-elles pas invalidées – la main d'œuvre n'est-elle pas affaiblie – la population même n'est-elle pas dégénérée par les maux contre lesquels je propose que nous combattions ? »³¹²

2) Deuxième série de facteurs historiques soulignés par Foucault, pour que le prolétariat commença d'être « doté d'un corps et d'une sexualité, pour que sa santé, son sexe et sa reproduction fassent problème », bref pour que la reproduction de la force de travail et de ses « porteurs » entrent dans une rationalité de type « biopolitique » : il a fallu « des urgences économiques », à commencer par le « développement de l'industrie lourde avec la nécessité d'une main d'œuvre stable et compétente » à partir des années 1850-1870, mais aussi « l'obligation de contrôler les flux de population et de parvenir à des régulations

³¹² W. Acton, *Prostitution*, Londres, 1870, cité par Federici, *CP*, pp. 150-151.

démographiques », ce qui touche à la question cruciale de l'exode rural et de la migration de la force de travail (et par ce biais, à celle de l'embranchement des techniques d'« accumulation initiale » ou « primitive » sur la constitution d'un marché du travail et d'une force de travail « intégrée » (Meillassoux) comme base de cycles d'accumulation élargie).

Pour nous en tenir pour l'instant au premier aspect, on peut relever la rôle déterminant que Federici donne, pour ses implications concernant la transformation du mode d'exploitation de la force de travail dans la seconde moitié du XIX^e siècle, au passage à l'industrie lourde et, en termes marxistes, avec le passage de la production de survaleur absolue (reposant sur la quantité absolue de temps de travail) à la production de survaleur relative (reposant sur l'intensification et l'augmentation de la productivité de la force de travail, avec le développement du « machinisme », la concentration et la rationalisation des procès de travail, mais aussi le développement d'un secteur de biens de consommation permettant de faire baisser la valeur de la force de travail en faisant baisser le coup de sa reproduction).

C'est dans la conjugaison d'une pluralité de processus, aux intérêts politiques d'ailleurs largement antagoniques, qu'elle situe cette *biopolitisation des corps prolétaires*, c'est-à-dire le fait que la reproduction de la force de travail soit désormais directement investie par les « représentants » économiques et politiques du capital :

a) C'est d'une part la restructuration de la production qui désormais nécessitait, avec le passage de l'industrie légère à l'industrie lourde, du bâti mécanique à la machine à vapeur, de la production textile à celle du charbon et de l'acier, un nouveau type de force de travail et, partant, une transformation de sa reproduction pour produire « un travailleur moins émacié, moins vulnérable aux maladies, plus à même de suivre le rythme de travail intense qu'exigeait le passage à l'industrie lourde », plus discipliné (CP, p. 145). C'est chez Alfred Marshall, figure pionnière de l'économie néoclassique que Federici trouve une formulation la plus crue de ces nouvelles contraintes proprement reproductives, et la justification d'un refus intransigeant du travail salarié des femmes par le rôle capital qu'elles occupent, en tant qu'épouse, et surtout que mère dans la formation de « l'aptitude au travail » des enfants³¹³.

b) Mais c'est également l'effet indirect, comme l'avait souligné Marx, des luttes de la classe ouvrière pour la limitation de la journée de travail légale (les « lois sur les fabriques » qui jalonnent les années 1830-1860 en Angleterre), et qui stimula le développement du machinisme et des méthodes d'intensification et d'augmentation de la productivité. Ainsi, concluant son analyse la généralisation tendancielle, depuis les lois de 1833 et de 1842 en Angleterre, de la « législation sur les fabriques » limitant la durée légale du travail, et des effets, inégaux, contrariés, mais tendanciellement irréversibles sur les méthodes d'exploitation et de production de « survaleur relative », Marx récapitulait :

³¹³ « [en 1890] Alfred Marshall énonçait le nouveau crédo industriel dans les termes les plus clairs. Réfléchissant aux conditions qui garantissent “la santé et la vigueur physique, mentale et morale” des travailleurs, qui constituent, dit-il, “la base de l'aptitude au travail, [...] dont dépend la production de la richesse matérielle”, il concluait qu'un facteur déterminant était “une ménagère habile qui [avec] six shillings à dépenser par semaine, fera plus pour la santé et la vigueur de sa famille qu'une ménagère inhabile avec vingt”. Il ajoutait : “la grande mortalité des enfants dans les classes pauvres est due en grande partie au manque de soin et de jugement dans la préparation de leur nourriture et ceux qui n'en eurent pas en gardent souvent une constitution affaiblie”. Marshall soulignait également que c'était la mère qui avait “l'influence principale, et de beaucoup la plus puissante” pour la détermination de l'“habileté générale” au travail, définie de la manière suivante : “Être capable de penser à plusieurs choses à la fois, tenir chaque chose prête pour le moment où on en aura besoin, agir avec promptitude et se montrer plein de ressource lorsque quelque chose va mal, se plier rapidement aux modifications de détail à apporter dans un travail, être régulier et exact, avec toujours une réserve d'énergie toute prête à l'occasion, voilà les qualités qui font un grand peuple industriel. Elles ne sont pas spéciales à un métier, mais sont nécessaires dans tous [...]” » (S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., pp. 133-134, citant Alfred Marshall, *Principes d'économie politique* (1890), tra. Paris, V. Giard et E. Brière, 1906, p. 363, 367, 384).

« Si la généralisation de la législation sur les fabriques est devenue inévitable comme moyen de protection physique et morale de la classe ouvrière, comme nous l'avons déjà suggéré, d'un autre côté, elle généralise et accélère la transformation de procès de travail dispersés et minuscules en procès de travail combinés à une grande échelle, à une échelle sociale, donc la concentration du capital et l'hégémonie du régime de fabrique. Elle détruit toutes les formes archaïques et les formes de transition derrière lesquelles se cache encore en partie la domination du capital, pour les remplacer par sa domination franche et directe. Elle généralise aussi par là même le combat direct contre cette domination. Tandis qu'elle impose dans les ateliers individuels l'uniformité, la régularité, l'ordre et l'économie, elle augmente par l'énorme élan que la limitation et la régulation de la journée de travail impriment à la technique, l'anarchie et les catastrophes de la production capitaliste dans son ensemble, l'intensité du travail et la concurrence que la machinerie fait aux ouvriers. En même temps que la sphère de la petite entreprise et du travail à domicile elle anéantit les derniers refuges des ouvriers "surnuméraires" et par là même la soupape de sécurité qui fonctionnait jusqu'à présent pour tout le mécanisme social. En même temps que les conditions matérielles et la combinaison sociale du procès de production elle porte à maturité les contradictions et les antagonismes de sa forme capitaliste, et donc à la fois les éléments constitutifs d'une nouvelle société et les moments du bouleversement de l'ancienne. »³¹⁴

c) Et *last but not least*, cette insertion des corps prolétaires dans une rationalité biopolitique, qui est une rationalisation biopolitique de leur reproduction, est l'implication d'un nouveau *manière stratégique et politique du salaire* : pour que les ouvrières soient confinées à domicile, encore fallait-il que les salaires des ouvriers soient ajustés en conséquence pour subvenir aux besoins des membres non-salariés ou « désalarisés » de la cellule familiale. Federici y voit une raison importante de l'appui que cette stratégie familialiste trouva dans les syndicats ouvriers eux-mêmes, qui virent dans la désalarisation des femmes un levier politique pour revendiquer l'augmentation des salaires des travailleurs. Quoi qu'il en soit ce qui s'ouvre à partir de là, c'est un mouvement, qui ne fera que s'accroître à partir de la fin du XIX^e et tout au long du XX^e siècle, de *dépendance croissante* des activités reproductives au salaire (et corrélativement dépendance des femmes au foyer au salaire de leur mari salarié), résultant de la marchandisation d'une part croissante des biens de subsistance et de reproduction (par exemple essor d'un marché du vêtement bon marché, relayant au moins en partie les travaux domestiques de coutures et de rapiéçage, etc.). Ce passage à ce qu'on appellera bientôt le « salaire familial » sera un puissant stimulant au développement d'un secteur de production de

³¹⁴ K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 553. Voir quelques pages plus haut : « Le déroulement naturel de cette révolution industrielle [il vient d'être question du mode d'exploitation spécifique auquel donne lieu la fabrique hautement mécanisée, impliquant intensification de la coopération du travail et concentration des équipements techniques et des étapes diverses du procès de production dans les mêmes locaux] *est accéléré artificiellement par l'extension des Lois sur les fabriques à toutes les branches industrielles où travaillent des femmes, des adolescents ou des enfants*. La réglementation ainsi imposée de la journée de travail, de sa longueur, de ses pauses, de son commencement et de sa fin, le système du relais pour les enfants, l'exclusion de tous les enfants au-dessous d'un certain âge etc. rendent nécessaires d'un côté un accroissement de la machinerie et le remplacement de la force motrice musculaire par celle de la vapeur. D'un autre côté, pour gagner en espace ce qui est perdu en temps, on étend les moyens de production utilisés collectivement, les fours, les locaux, etc. bref il y a une concentration plus importante des moyens de production, à laquelle correspond une agglomération plus importante d'ouvriers. L'objection principale que s'acharne à répéter tout manufacturier menacé par la Loi sur les fabriques est effectivement la nécessité d'avancer un capital plus important pour que l'affaire continue dans ses dimensions passées. Quant aux formes intermédiaires entre la manufacture et le travail à domicile et quant au travail à domicile lui-même, la limitation de la journée de travail et du travail des enfants leur fait perdre pied. L'exploitation sans limite de forces de travail bon marché constitue en effet l'unique base de leur aptitude à être concurrentielles. » (K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, pp. 533-534 ; j.s.).

biens de consommation bon marché. Il aura aussi pour contrepartie de rendre les conditions de la reproduction de plus en plus vulnérables aux aléas du marché, aux phénomènes d'inflations et aux variations des prix des biens de subsistance. Et de fait, comme l'ont souligné Salar Mohandesi et Emma Teitelman sur la situation nord-américaine, ce qu'a entraîné la « capitalisation de la reproduction sociale », c'est-à-dire l'insertion croissante de la reproduction dans les rapports de l'accumulation capitaliste, c'est en retour une *politisation nouvelle du terrain de la reproduction*, et l'émergence de nouvelles formes de luttes qui n'avaient ni la même composition de classe ni la même dynamique ou les mêmes formes d'action que les luttes populaires séculaires liées aux conjonctures de disette, à la spéculation sur le prix du grain etc. Considérant les premières années du XX^e siècle aux Etats-Unis, les deux historiennes remarquent que « le loyer, la nourriture, et le coût de la vie devinrent des points clés de la contestation et impulsèrent des actions variées comme des boycotts, des grèves des loyers et l'organisation en coopératives » – boycotts et grèves de loyers qui transposaient, en un sens, la pratique de la grève *sur le terrain de la consommation* (alimentaire, locative). « Les conflits qui entouraient la consommation – inextricablement liés à la dépendance croissante aux salaires – se reflétèrent également dans l'importance grandissante accordée au “salaire minimum” par le mouvement ouvrier, qui rejetait les idées plus anciennes sur la détermination économique des salaires et exigeait plutôt que ceux-ci s'alignent sur un niveau de vie qui dépasse celui de la survie »³¹⁵. Elles mentionnent par exemple, les luttes contre le prix des loyers et de la nourriture déclenchée en 1902 dans le Lower East Side à New York, par des femmes juives de la classes ouvrière :

« des milliers de femmes dont la majorité était au foyer, organisèrent un boycott du “Meat Trust” (la filière de la viande) et des vendeurs de viande casher pendant trois semaines. Elles manifestèrent violemment, tinrent le piquet de grève, se coordonnèrent avec les syndicats ouvriers et montèrent des coopératives mettant en commun les ressources afin de prendre en charge collectivement non seulement la nourriture mais aussi les frais d'arrestation. Leur modèle d'organisation inspira une vague de syndicalisation des locataires quelques années plus tard, déclenchant une série de grèves des loyers à partir de 1907. Ces actions ouvrières autonomes sont rapidement passées sous l'égide du Parti socialiste, qui organisa une grève des loyers massives et coordonnée en 1908 [...]. Moins d'une décennie après, alors que l'inflation atteignait des sommets historiques pendant la guerre, les femmes de Brooklyn répondirent une fois de plus à la hausse des prix par des émeutes, renversant des charrettes, mettant le feu aux marchandises et combattant la police. Ces soulèvements se propagèrent rapidement à d'autres villes telles que Washington, Boston et Philadelphie »³¹⁶.

Ce que soulignent Salar Mohandesi et Emma Teitelman ici, ce n'est pas seulement de nouveaux mobiles de lutte ; c'est, comme le soulignaient les féministes marxistes au voisinage de l'opéraïsme italien des années 1960-1970, une double recomposition du terrain de la reproduction, comme champ de conflictualité capitaliste, et comme terrain de formation ou de recomposition de la classe ouvrière. Déjà en 1881 une grève impulsée par vingt blanchisseuses noires d'Atlanta revendiquant un meilleur salaire, le respect et une plus grande autonomie dans leur travail, avait trouvé rapidement appui dans « nature communautaire du travail de blanchisserie » et la solidarité de la communauté noire, au point de parvenir à s'allier en trois semaines quelques 3000 grévistes et soutiens, et même à impliquer « quelques blanchisseuses blanches » en dépit de la violente ségrégation raciale. Mais les luttes des femmes prolétaires au

³¹⁵ Salar Mohandesi et Emma Teitelman, « Sans rien », in Tithi Bhattacharya (dir.), *Avant 8 heures, après 17 heures. Capitalisme et reproduction sociale* (2017), trad. fr., Toulouse, Blast, 2020, pp. 78-79.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 79-80.

foyer se révéleront elles aussi de puissants vecteurs à la construction de solidarité, de coopératives, de modes d'action et d'organisation autonomes, typiques des luttes pour la reproduction. Ce mouvement sera plus patent encore dans la période de récession des années 1930, soulignent les deux historiennes un peu plus loin :

« la reproduction sociale ne fut pas seulement un terrain de lutte ; elle devint rapidement un lieu de recomposition des classes. A travers les combats pour la reproduction sociale (pour la nourriture, le logement et l'aide sociale), différents secteurs de la classe ouvrière états-unienne commencèrent à se structurer au sein d'une unité de classe plus grande. Dans des villes comme Chicago ou Harlem, les actions autour des loyers unirent les travailleuses et travailleurs noirs et blancs ; à Détroit, le mouvement ouvrier se lia au mouvement des chômeurs et chômeuses ; dans le Sud, les communistes mirent en lien les luttes contre le chômage et celles contre le racisme ; dans tout le pays, les femmes combattirent aux côtés des hommes, les travailleuses et travailleurs surmontèrent les divisions professionnelles, et les femmes luttèrent pour relier les préoccupations domestiques à la sphère de la reproduction. Bien que ce processus ait été inégal et ponctué de contradictions, la reproduction sociale devint néanmoins un lieu privilégié de formation de classe durant l'un des moments les plus militants de l'histoire états-unienne. C'est dans les quartiers, les immeubles, les parcs, les écoles et les rues que la classe ouvrière est devenue un sujet politique. »³¹⁷

Si nous revenons à présent à la fiction de dialogue suggérée précédemment entre le Foucault de 1976 et Federici, la question à laquelle elle devrait nous conduire touche à l'articulation entre cette nouvelle stratégie salariale, comme stratégie politique de classe (avec ses « contre-finalités » comme dirait Sartre, c'est-à-dire cette conflictualisation du terrain de la reproduction sociale qui est l'envers de sa « capitalisation »³¹⁸), – et ce que Foucault appelait le « déplacement » ou la « transposition » du dispositif de sexualité au prolétariat ouvrier, transposition productrice d'« effets de classe ». C'est sans doute, d'abord, un effet de *coupure* de classe, confirmant – au sein même du prolétariat – que « s'il est vrai que la "sexualité", c'est l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe, il faut reconnaître que ce dispositif ne joue pas de façon symétrique ici et là, qu'il n'y produit donc pas les mêmes effets ». En l'occurrence il n'a pas produit les mêmes effets chez les ouvriers et les ouvrières :

« C'est dans ce contexte que la classe capitaliste, généralement indifférente aux taux de mortalité élevés des travailleurs industriels, a élaboré une nouvelle stratégie reproductive, en augmentant la rémunération des hommes et en renvoyant les femmes prolétaires au foyer, tout en intensifiant le travail à l'usine, que le travailleur rémunéré mieux reproduit serait désormais capable d'accomplir.

Ainsi, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'introduction du taylorisme et d'une nouvelle discipline du processus de travail s'est accompagnée d'une réforme de la famille prolétaire centrée sur la construction d'un nouveau rôle domestique pour la femme qui devait faire d'elle le garant de la production d'une main-d'œuvre plus qualifiée. Cela supposait d'inciter les femmes non seulement à procréer pour garnir les rangs de la main-d'œuvre, mais à garantir la reproduction quotidienne des travailleurs, en fournissant les services physiques, affectifs et sexuels nécessaires à la restauration de leur capacité de travail »³¹⁹.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 89.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 74.

³¹⁹ S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., pp. 145-146.

On a là une transposition au sein de la classe ouvrière de cette forme-famille comme embrayage ou échangeur entre dispositif d’alliance et dispositif de sexualité, soumettant la vie familiale au régime de « saturation sexuelle » forgée par la bourgeoisie pour sa propre économie sexuelle-familiale, et qui font apparaître « dans la classe travailleuse les idéaux de la *maternité* et de l’*amour* » conjugal, « omniprésents dans le discours des réformateurs victoriens, tout comme les récriminations sur les effets pernicieux du travail à l’usine sur la moralité et le rôle reproductif des femmes » : toutes choses qui vont des « Victoriens » de dignes dépositaire du « dispositif de sexualité » moderne mis au jour par Foucault.

On peut alors réexaminer sous cet angle l’intensité avec laquelle la question de la prostitution féminine populaire a été investie, non seulement idéologiquement, mais politiquement, institutionnellement, législativement et administrativement. On peut même y voir un autre « effet de classe » induit par le déplacement du dispositif de sexualité – et plus précisément un nouvel *effet de coupure de classe*, non seulement au sein de la classe ouvrière, non seulement entre ouvriers et ouvrières « domestiquées », transformées en « ménagères à plein temps », mais au sein du prolétariat féminin lui-même. Federici rappelle alors combien la lutte contre la prostitution a constitué un levier stratégique pour diviser les femmes des classes populaires entre elles : « La réglementation du travail ménager n’était pas possible sans la réglementation du travail sexuel. Comme pour le travail ménager, la politique sexuelle du capital et de l’Etat pendant cette phase a consisté à étendre à la femme prolétaire les principes qui réglementaient déjà la conduite sexuelle des femmes dans la famille bourgeoise ». Mais dans ce changement de cible, l’enjeu était de tracer une ligne de démarcation fatale entre le « mère-épouse non payée prête à sacrifier ses propres intérêts et désirs au bien-être de sa famille » à « l’ouvrière-prostituée – travailleuse payée dans les deux cas », bref « séparer les “honnêtes femmes” des “prostituées” – une distinction que le recrutement des femmes dans les usines avait brouillée »³²⁰. Federici cite des passages éloquentes de *Prostitution* de William Acton, qui ne s’intéresse pas seulement à la prostitution mais aux *effets* jugés délétères de l’image de la prostitution et de ses « avantages » sur les honnêtes épouses au foyer :

« Ce qui m’intéresse avant tout, c’est de considérer les effets produits sur les femmes mariées lorsqu’elles s’habituent lors de ces réunions à voir leurs compagnes vicieuses et dissolues paradant joyeusement, menant une vie “de première”, comme elles disent – acceptant toutes les attentions des hommes, abreuvées d’alcool à volonté, assises aux meilleurs places, habillées bien au-dessus de leur condition, avec quantité d’argent à dépenser et ne refusant aucun plaisir ni distraction, délestées de tout lien domestique et sans enfant à charge. [...] Cette supériorité réelle d’une vie de débauche ne pouvait échapper à l’esprit vif de ce sexe. »³²¹

Notons bien le trouble que le personnage de la prostituée ainsi dépeint vient semer dans les distinctions de classe : une femme du peuple, mais vivant une vie, pas même bourgeoise, mais de grande bourgeoise, bien « au-dessus de sa condition », dont elle s’affranchit en s’affranchissant des « liens domestiques ». Il faudra donc rendre aussi indésirable que possible cette condition, pour rendre désirables, et en tout cas toujours préférables, ces liens domestiques eux-mêmes... Et de fait, dès avant le projet de Acton, tout un arsenal législatif et administratif qui se met en place au fil des années 1860 pour contrôler et réglementer le travail sexuel (ce qui fera dire à Federici que le travail sexuel est le premier à avoir été « socialisé » dans la modernité capitaliste) : déclaration obligatoire des pensions où la prostitution était pratiquées, visites médicales imposées par les *Contagious Diseases Acts* de 1864, 1866 et 1869, détention en

³²⁰ *Ibidem*, p. 149.

³²¹ William Acton, *Prostitution*, Londres, 1870, cité in S. Federici, *op. cit.*, p. 150

hôpital jusqu'à six mois en cas de diagnostic d'une maladie etc. Et Federici de conclure : « Avec cette réglementation, qui faisait de l'Etat, par l'intermédiaire de la police et de la profession médicale, le superviseur direct du travail sexuel, nous assistons à *l'institutionnalisation de la prostituée et de la mère comme des figures et des fonctions féminines qui s'excluent mutuellement, c'est-à-dire à l'institutionnalisation d'une maternité sans plaisir et d'un "plaisir" sans maternité* »³²². Mais ce dispositif de contrôle administratifs, policier et médical était, pour cette raison même, à double tête : tourné d'un côté vers les travailleuses sexuelles, il l'était simultanément, de l'autre côté, vers « chaque femme [qui] était considérée comme une prostituée potentielle [et] qui devait être contrôlée constamment » pour cette raison même³²³. En somme, l'institution capitaliste de la condition domestique, et l'axe stratégique majeur de *féminisation* de cette condition domestique, ont pour envers, comme corrélat, pour ombre, ce surinvestissement à la fois biopolitique et idéologique de la prostitution comme cible fondamentale du contrôle d'Etat et de la politique sexuelle.

3) Enfin, troisième série de facteurs historiques d'intégration des corps prolétaires dans une rationalité biopolitique et, notamment, par le biais de leur assujettissement au dispositif de sexualité : « la mise en place de toute une technologie de contrôle qui permettait de maintenir sous surveillance ce corps et cette sexualité qu'enfin on leur reconnaissait » ; et Foucault d'énumérer « l'école, la politique de l'habitat, l'hygiène publique, les institutions de secours et d'assurance, la médicalisation générale des populations, bref tout un appareil administratif et technique a permis d'importer sans danger le dispositif de sexualité dans la classe exploitée ; il ne risquait plus de jouer un rôle d'affirmation de classe en face de la bourgeoisie ; il restait l'instrument de son hégémonie... ». Là encore ces remarques indicatives, aussi elliptique soient-elles, peuvent être transformées en programme d'analyse historique pour le féminisme marxiste. On s'interrogera par exemple sur la place que les entrepreneurs capitalistes ont pris dans la mise en place de ces politiques de l'habitat et d'hygiène publique, sur le rôle qu'ils ont pris également dans les institutions de secours et d'assurance. Les dernières décennies du XIX^e siècle et les premières du XX^e siècle ont constitué à cet égard des laboratoires déterminants. Dans leur chapitre déjà cité Salar Mohandesi et Emma Teitelman ont rappelé les transformations des formes de « l'assistance » aux États-Unis au tournant du XIX^e et du XX^e siècle. La donnée de base, c'est que « la dépendance à l'égard des salaires engendrait la précarité » ; c'était particulièrement patent là où le travail était saisonnier ; mais c'était le cas partout ailleurs également, en rendant les conditions de la reproduction sociale vulnérables aux aléas du marché du travail et aux périodes de récession économique. Historiquement, tout au long du XIX^e siècle, c'est à des formes d'assistance publique, centrée sur des institutions du type foyers, refuges ou hospices, que revenait, au moins en partie, la prise en charge des franges les plus miséreuses de la population – ou de ce que Marx appelait la « surpopulation relative ». À partir des dernières décennies du siècle, la demande croissante d'assistance exerça sur ces institutions une pression insoutenable, et donna lieu à une prolifération de projets et d'expérimentations des plus diverses où se disputaient des conceptions très différentes de « l'aide sociale » – les grandes alternatives qui s'y sont dessinées sont sans doute en grande part encore les nôtres :

a/ Il y a d'abord des initiatives d'une bourgeoisie paternaliste qui avait toujours décrié les mesures d'assistance publique comme un asile de la paresse, qui récusait que l'aide sociale puisse être un droit, et qui chercha à expérimenter de nouveaux organismes caritatif et de « bienveillance », qui désormais se revendiquaient d'une rationalité « scientifique », entendons d'une logique fortement disciplinaire ordonnée à l'objectif de discriminer celles et ceux qui « méritaient » de recevoir une aide, les autres qui étaient capables de travailler et n'en méritaient pas, organismes enfin qui se donnaient pour mission « d'inculquer la discipline à la classe

³²² S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., p. 151.

³²³ *Ibidem*, p. 154.

ouvrière, de prévenir la dépendance et de détromper les travailleurs et les travailleuses de l'idée que l'assistance publique était un droit »³²⁴.

b/ Mais ce fut également, contre cette logique paternaliste, caritative et disciplinaire, d'un autre côté, des initiatives des grands syndicats ouvriers (l'exemple donné est celui de l'United Mine Workers of America), qui, parallèlement aux revendications sur les salaires et les conditions de travail, mirent en place leurs propres assurances de santé et d'invalidité, des pensions de retraite pour les veuves des mineurs décédés, et équipèrent même des services hospitaliers pour les accidentés du travail³²⁵.

c/ Ce fut enfin un élan réformateur de la classe capitaliste nord-américaine elle-même, qui vit dans la crise des formes classiques de l'assistance publique l'occasion de prendre en main la réorganisation et la privatisation de l'assistance, tout en ripostant aux initiatives syndicales susmentionnées, et de manière à les affaiblir *sur leur propre terrain*, celui de la reproduction sociale³²⁶. Un « mouvement en faveur du "capitalisme social" qui vit le jour dans les grandes entreprises, qui reconnaissait que l'incapacité des travailleuses et travailleurs à se reproduire était mauvais pour les affaires : ces élites soutenaient que des travailleuses et travailleurs plus heureux et en meilleure santé contribueraient à faire baisser les taux élevés de renouvellement du personnel. Ainsi, des organisations comme la National Civic Federation construisirent des alliances provisoires avec les segments les plus conservateurs du mouvement ouvrier et défendirent des politiques d'aides dirigées vers la santé, les loisirs et le logement de la classe laborieuse »³²⁷. C'est dans ce mouvement qu'il faut placer l'initiative majeure, historiquement parlant, de l'industriel Henry Ford, représentant emblématique d'une *subsumption réelle* du travail domestique de reproduction sous les rapports sociaux capitalistes :

« Ce désir des capitalistes de contrôler la vie sociale des travailleurs et travailleuses a été illustré par Henry Ford. En effet, les expérimentations de ce dernier pour rationaliser la production dans son usine vont de pair avec la rationalisation du travail socio-reproductif à la maison, soulignant encore une fois le lien inextricable qui existe entre les deux. Ford attendait des hommes qu'ils conservent leur autorité morale, qu'ils mettent leurs enfants à l'école et gardent leur femme à la maison. Les femmes pour leur part devaient gérer les dépenses, garder la maison propre et élever la prochaine génération. Pour les aider dans ce travail, l'entreprise accordait des prêts pour l'achat des meubles et avait une équipe de médecins et d'infirmières offrant des conseils en matière de santé. Et pour assurer une discipline maximale, le département de sociologie de Ford finit par embaucher près de deux cents inspecteurs pour interroger les ouvriers, leur rendre visite à l'improviste, vérifier le travail des épouses et même enquêter sur la façon dont elles géraient le budget du foyer. Si les ouvriers ne se conformaient pas au modèle de reproduction sociale fordiste, ils risquaient d'être licenciés. Ford présenta cette rationalisation comme un projet nationaliste, subjectivant ses ouvriers, dont beaucoup étaient des immigrants, comme des travailleurs spécifiquement américains. »³²⁸

d/ Enfin les initiatives en matière de législation sociale, sans rester toujours indifférentes aux expérimentations nées dans les milieux syndicaux, entérinant cependant globalement les

³²⁴ Salar Mohandesi et Emma Teitelman, « Sans rien », *op. cit.*, pp. 82-83.

³²⁵ *Ibidem*, p. 83.

³²⁶ « Les sections syndicales locales menèrent d'importantes luttes pour empêcher que ces programmes ne soient récupérés par les initiatives sociales des entreprises et pour garder le contrôle dans le domaine de la santé des ouvriers.es. », *ibidem*, pp. 83-84.

³²⁷ *Ibidem*, p. 83.

³²⁸ *Ibidem*, p. 84.

axiomes du « capitalisme social ». Ce fut, dans un nombre croissant d'États au cours des premières décennies du XX^e siècle, de « programmes de pensions pour les mères afin d'aider celles qui n'étaient pas soutenues par le revenu d'un homme », une législation, souligne les deux historiennes, qui « renforça le rôle de mère et d'épouse des femmes – les arbitres de la reproduction sociale – et fut souvent favorisé par les syndicats professionnels qui craignaient la place croissante prise par les femmes dans la main-d'œuvre »³²⁹. Ce fut plus généralement le

« développement progressif d'une législation protectrice qui s'intéressait particulièrement aux familles et aux foyers », préoccupation qui furent « façonnées non seulement par l'instabilité du capitalisme mais aussi par le durcissement des idées de pureté nationale. Au tournant du siècle par exemple, la majorité des Etats des USA avait mis en place un système d'enseignement obligatoire qui servait des objectifs sociaux contradictoires. Si ces institutions publiques subventionnaient les soins et promettaient de nouvelles opportunités aux enfants des familles immigrées et des classes populaires, elles servaient aussi à inculquer, “américaniser” et propager certaines idéologies et comportements culturels essentiels pour forger une main-d'œuvre et une nation. Le mouvement d'éducation des progressistes complétait ainsi une obsession pour la pureté raciale et le nationalisme. Les résultats de ces initiatives réformistes furent particulièrement dramatiques pour les enfants autochtones : le gouvernement fédéral contraignit littéralement beaucoup d'entre elleux à quitter leur communauté et à rejoindre des écoles techniques où iels apprenaient les compétences nécessaires au travail manuel ou domestique. »³³⁰.

d) Du compromis fordiste à l'Etat national-social : salaire et citoyenneté sociale

Nous en arrivons (enfin !) au bouclage de ce que j'avais ouvert il y a quelques semaines comme un « premier cycle d'historisation » de la condition domestique moderne, ce cycle ouvert par la première phase d'industrialisation (mais nous avons vu que ni l'institution familiale ni la féminisation du travail domestique qui s'y redéfinit ne pouvait être comprises sans des précédents de plus longue durée) et qui, à bien des égards, non pas se clot, mais du moins entre en crise dans les années 1970, précisément au moment où la lutte féministe se développe.

Mais qu'est-ce qui entre en crise exactement dans cette séquence-là ? Ce qu'on a appelé le « compromis fordiste », qui ne renvoie pas simplement à la stratégie socioindustrielle de Henry Ford, avec son mode de « socialisation » patronale de la reproduction prise en charge par la firme elle-même, avec sa politique salariale, son modèle familial, la promotion d'une norme domestique de reproduction elle-même articulée à une consommation de masse rendue possible par cette politique salariale etc., mais qui renvoie à un compromis historique parvenu à stabiliser pour quelques décennies un rapport de forces entre classes, et qui a été aux Etats-Unis une manière de surmonter la crise économique des années 1930 (le « New Deal » de Roosevelt), tout comme il a été pour d'autres États du Nord, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, une manière de reconstruire les bases d'une accumulation capitaliste dans un contexte à la fois de délégitimation d'une partie des élites dirigeantes économiques et politiques et d'un mouvement ouvrier puissant, organisé, et renforcé symboliquement par ses sacrifices dans la lutte contre le fascisme et par la victoire de l'URSS stalinienne contre le nazisme) – puissant du moins dans certains d'entre eux, comme en France et en Italie, et de façon générale là où des dictatures ne seront pas mises au pouvoir pour lui faire barrage, comme au Portugal

³²⁹ *Ibidem*, p. 85.

³³⁰ *Ibidem*, pp. 85-86.

et en Espagne avant même la guerre, comme en Grèce ensuite ; enfin un compromis qui permis à certains États du Nord (parfois les mêmes que les précédents) de négocier le démantèlement des empires coloniaux en amortissant les fractures internes que les luttes anticoloniales provoquaient au sein des métropoles. Bref ce qui entre en crise, c'est une forme sociale qui n'est pas seulement économique mais qui est une forme politique, qui se trouve alors fragilisée et contestée sur plusieurs axes simultanément, à la fois par des luttes minoritaires, émancipatrices, que par certaines fractions de la classe capitaliste.

Qu'est-ce qui est central dans cette forme politique de ce compromis historique ? On pourrait dire, schématiquement, deux choses :

1) D'une part un nouvel espace de *socialisation de la reproduction sociale*, mis en œuvre directement ou indirectement par l'État lui-même, un État devenant alors une instance régulatrice interne aux rapports économiques, faisant de la puissance publique l'arbitre des intérêts de classe antagonistes, et engageant en retour sa propre légitimité dans son aptitude à aménager les conditions d'une croissance économique et d'une prospérité collective en contenant les inégalités socioéconomiques dans des bornes compatibles avec la paix civile. C'est, disons, le contenu élémentaire de la « révolution social-démocrate », dont le New Deal de Roosevelt constitua dès avant-guerre un prototype, et que poursuivront après-guerre le « Fair Deal » de Harry Truman et le programme Great Society du Président Lyndon Johnson dans les années 1960³³¹, en déployant une série de programmes de grande ampleur par lesquels l'État fédéral intervenait désormais directement dans l'économie, imposait des régulations aux entreprises capitalistes, arbitrait la lutte des classes en faisant des concessions majeures aux ouvriers, tout en forgeant de nouvelles politiques monétaires et fiscales capables de soutenir une dette publique finançant une politique d'emploi de grande envergure et des investissements publics massifs : des programmes d'aides sociales pour les chômeurs, pour les parents célibataires et les enfants à charge etc. (plus tard, en 1965, Johnson créera Medicare et Medicaid, dispositifs permettant aux personnes aux plus faibles revenus d'accéder aux services de santé de base – « les résultats furent énormes et immédiats : [...] un exemple, entre 1965 et 1972, la mortalité infantile diminua de 33% aux États-Unis) ; des investissements publics pour des grands travaux, d'infrastructure de transport, de services publics (crèches, écoles et collège, hôpitaux), de logements sociaux, ou encore d'électrification qui modifia rapidement la vie quotidienne en branchant les zones rurales sur le marché de la consommation de reproduction, cuisinières, réfrigérateurs, machines à laver etc.).

Il importe, à coup sûr, de ne pas sous-estimer les effets ambivalents du New Deal : l'intervention de l'État dans la reproduction sociale et sa socialisation, ni n'a affaibli la condition domestique développée depuis la 2nde moitié du XIXe, ni n'a réduit à elle seule les coupures de genre et de race internes aux classes laborieuses. En un sens, l'État-social les renforça ; en un autre, il les rendit contestables en de nouveaux termes, et politisables sur le terrain même de l'État et des politiques publiques qu'il était censé promouvoir. Du premier point de vue, il renforça d'abord la norme familiale nucléaire dans la classe ouvrière :

« Le New Deal s'organisa autour des hiérarchies sociales de la classe ouvrière de manière cruciale. [...] l'administration Roosevelt considérait l'arrivée massive des femmes sur le marché du travail rémunéré comme une menace potentielle et utilisa donc les programmes du New Deal pour rétablir les divisions de genre du travail : les femmes dont les maris travaillaient pour le gouvernement furent licenciées des services de la fonction publique, les femmes mariées se virent refuser des emplois, le prétendu "salaire familial" fut officialisé [...]. Par ces politiques, le New Deal renforça le foyer hétérosexuel biparental comme principal site de la reproduction sociale. C'est en effet

³³¹ Salar Mohandesi et Emma Teitelman, « Sans rien », *op. cit.*, pp. 90-100.

la famille, fondée sur le travail domestique des femmes, qui devint l'institution sociale permettant de maintenir ce compromis historique. »³³²

Donc ce qu'on obtient ici, c'est une sorte de « *division du travail de reproduction* » entre la famille et l'État. Mais les historiennes rappellent en outre que le New Deal renforça tout autant le racisme dans maints de ses programmes sociaux : « Cette discrimination fut conçue à dessein : sous la pression des démocrates sudistes, le Social Security Act refusa d'assurer les travailleuses et travailleurs domestiques et agricoles, des secteurs dans lesquels les Afro-Américain.es prédominaient. En conséquence, un grand nombre de travailleuses et travailleurs noirs se virent refuser les avantages du compromis du New Deal. Ainsi, les politiques ayant contribué à couvrir les coûts de la reproduction sociale sont aussi celles qui ont renforcé les inégalités et maintenu une classe laborieuse divisée et fragmentée, victime d'oppressions raciales et genrées »³³³.

Mais en même temps, ces politiques déplacèrent le terrain même des luttes contre ces inégalités et cette fragmentation, et les mêmes historiennes le soulignent quelques paragraphes plus loin : sous la pression du « mouvement des droits civiques, certains courants du mouvement des femmes et le mouvement des droits sociaux » qui aspiraient à « la dignité, une meilleure [protection sociale], l'indépendance » et rejetaient « beaucoup des aspects punitifs, humiliants, discriminatoires et autoritaires de l'aide sociale », ce qui se produisit ne fut pas une remise en cause du « compromis fordiste » mais l'élargissement de ses bases et de ses bénéficiaires : dans les années 1960 « la Great Society est allée plus loin que le New Deal en visant à inclure de nombreux groupes initialement exclus du compromis historique, en particulier les Afro-Américain.es, les Hispaniques et les femmes »³³⁴. De là bien sûr la division des stratégies de luttes, entre l'investissement du terrain de l'État-social qui devait être celui dont dépendait la vie sinon la survie d'une partie croissante des classes populaires pour accéder au logement, à l'éducation, à la santé voire à la nourriture ; le refus au moins verbal de ce qui était perçu comme une stratégie pour amortir les énergies révolutionnaires les plus radicales et « récupérer » la lutte de classe aux bénéfices et intérêts des puissances capitalistes ; ou encore l'idée d'une instrumentalisation tactique des conquêtes de droits et de capacités matérielles sur le terrain de l'État social-capitaliste pour gagner un rapport de forces plus favorable à des initiatives de transformation plus profondes des rapports sociaux. Les historiennes remarquent ici que « même les activistes les plus révolutionnaires des années 1960 et 1970 incorporèrent les préceptes de l'État-providence dans leurs mouvements, alors même qu'ils tentaient de les subvertir »³³⁵. Elles voient cette ambiguïté ou cette difficulté objective « particulièrement prononcée » au sein du Black Power (même si tous les exemples qu'elles en donnent ne sont pas également concluants – par exemple le fait que les « programmes de survie » des Black Panthers : « le petit déjeuner gratuit, les programmes extra-scolaires, les cliniques de santé et/ou les cours pour le General Educational Development »... « ressemblaient beaucoup aux initiatives anti-pauvreté de la Great Society ») : « De bien des façons, les Black Panthers illustrent la relation complexe et parfois contradictoire que les activistes radicaux et radicales entretiennent avec l'État-providence. Alors que le programme du parti insistait sur le fait que “le programme fédéral est responsable et obligé de donner à chaque homme un emploi ou un revenu garanti”, ses membres appelaient en même temps au renversement de l'État capitaliste »³³⁶. Elles voient enfin la même ambiguïté dans le mouvement Wages for Housework : « certaines féministes radicales inscrivent la lutte pour

³³² *ibidem*, p. 94 (se référant ici à Mariarosa Dalla Costa).

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibidem*, p. 96.

³³⁵ *Ibidem*, p. 98.

³³⁶ *Ibid.*

détruire le système salarial dans le cadre de l'aide sociale, appelant l'État à payer des salaires pour le travail domestique. Cette orientation contradictoire de l'aide sociale fédérale reflète l'impact ambigu de ce que le président Johnson appela une fois "le capitalisme responsable" »³³⁷.

J'ai déjà expliqué longuement pourquoi une lecture politique de la revendication du salaire ménager permettait sans doute d'y voir, pour les militantes du mouvement, tout autre chose qu'une aspiration à entrer dans le salariat tout en restant à la maison, c'est-à-dire à « améliorer » simplement, et donc renforcer, l'insertion organique de la condition domestique dans la structure régulatrice de l'État social. Il s'agissait au contraire de porter la contradiction interne dans l'État social-capitaliste, d'intensifier cette contradiction en mobilisant et en politisant les femmes sur le dos desquels avait au fond été scellé le compromis de classe. Réclamer l'amplification de la socialisation du travail reproductif, des crèches et des écoles, des maternités et des hôpitaux publics, des logements sociaux, des retraites dignes et des allocations sans contrepartie pour les chômeurs et chômeuses, c'était porter le conflit au cœur de l'État social capitaliste et de ses modes de rétribution en salaire indirect par les services sociaux et publics. Mais revendiquer un salaire pour le travail ménager était la condition des conditions, touchant au rapport social de production lui-même, à la transformation des individus en corps productifs et de ces derniers en marchandise-force de travail, à la surexploitation spécifique d'une force de travail à la fois usée à la corde et démonétisée, et aux contradictions d'une citoyenneté sociale qui avait refondée l'institution politique d'après-guerre sur la condition salariale. Federici en prendra pour preuve, après-coup, un argument *a contrario* : « Si le travail domestique n'est pas rémunéré, il n'y a aucune raison de créer des services sociaux pour alléger notre charge de travail³³⁸ ». L'abandon de la revendication du salaire ménager aura gravement affaibli à ses yeux le combat féministe en désarmant les revendications portant sur la socialisation des activités reproductives au moment où celle-ci commençait déjà à être mise en cause. Il cédait ainsi et comme par avance le terrain qu'occuperait bientôt, cette fois à une échelle globale, le vaste processus de *désocialisation* de l'investissement capitaliste en reproduction sociale, affectant aussi bien la reconstitution immédiate de la force de travail, que son renouvellement générationnel et la protection des « inactifs ». Quant à la socialisation de la reproduction dans la forme de l'État-social, elle n'était pas une fin en soi, mais une conquête stratégique ouvrant de nouveaux leviers d'organisation et d'action collective, en même temps qu'un relâchement de la pression exercée depuis des générations sur les modes de subjectivation des femmes des classes populaires et laborieuses.

2) Mais c'est là qu'il faut tenir compte d'une deuxième dimension, plus profonde, du compromis historique cristallisé dans la forme de l'État social : ce fut non seulement une recomposition de l'État comme agent de régulation et de socialisation de la reproduction, et partant, non plus comme une instance extérieure aux rapports sociaux mais comme l'agent même de leur propre reproduction ; ce fut par aussi (et dans un rapport à la fois interne et conflictuel avec le premier aspect) *une refondation de l'institution politique elle-même* (du « contrat social » si l'on veut, ou des conditions d'acceptation d'un certain ordre juridicopolitique), c'est-à-dire de refondation de ce que la modernité démocratique désigne par le concept de *citoyenneté*. C'est un point sur lequel Etienne Balibar a particulièrement insisté : voir par exemple « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », dans *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, Puf, 2010, en particulier pp. 140-149.

Ce dont il faut tenir compte alors, c'est d'abord de la refondation de l'institution politique sur le développement de ce qu'on a appelé une « citoyenneté sociale », incorporant dans les droits fondamentaux (ou tendant à le faire, au prix de luttes, et donc jamais de façon irréversibles), non seulement le droit du travail, mais les droits à l'éducation, à la culture, le

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Federici Silvia, *Point zéro : propagation de la révolution*, op. cit., pp. 90-91.

droit au logement, à l'accès à des soins médicaux, à des pensions d'invalidité et de retraite etc. : donc une série, non délimitable a priori, des *droits sociaux* tendant à être conçus comme inséparables des droits civiques et politiques, ne serait-ce que parce qu'ils sont indispensables à la possibilité d'exercer concrètement ces derniers. C'était une rupture avec les logiques prévalant au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, celles de la philanthropie caritative, religieuse, humanitaire, ou paternaliste et patronale, puis celles des assurances prises en charge à l'échelle d'une entreprise ou d'une branche industrielle – toutes plus ou moins disciplinaires et même « répressives », en tout cas coercitives. Ce qu'opérait la forme de l'État-social au prix de la dialectique instable que lui imposait la conflictualité de classe qui en formait le contenu proprement politique, c'est cette inscription du problème de la reproduction (y compris de la force de travail) dans un *champ de droits*, donc virtuellement universels (ce qui ne signifie pas qu'ils seront de fait universellement reconnus, mais que leur reconnaissance symbolique feront de ces déclarations de droit des armes pour les revendications de celles et ceux – des individus, mais aussi des groupes ou des communautés – qui en sont de fait exclu(es). Les porteurs de la force de travail le seraient sous la condition d'être en même temps reconnu comme porteurs ou sujets de « droits sociaux », incorporant l'accès à des droits au logement, à l'alimentation, aux soins médicaux, à des aides en cas d'accident du travail, de retraite, à la définition même de la citoyenneté comme citoyenneté sociale.

Mais corrélativement ce que montrent les luttes féministes comme d'autres luttes de cette séquence, c'est que cette notion même de *travail* devenait ou redevenait elle-même, plus ou moins qu'un axiome anthropologique, un signifiant flottant intensément litigieux. Balibar a particulièrement souligné ce point : l'institution politique se refondait dans une citoyenneté sociale dans l'exact mesure où assurance sociale, pension de chômage et de retraite, droit au logement, à la santé et à l'éducation, étaient eux-mêmes refondés dans une conception du *travail* comme toujours *socialement organisé*, conception à la fois fondamentale et instable, ou plastique, qui pouvait être étendue à toute activité socialement utile à la vie collective, et donc polémiquement élargissable aussi bien en direction du travail domestique que, par exemple, du travail intellectuel ou artistique. Par là le concept de travail était déjà décentré *par l'État-social lui-même* du rapport salarial censé valider la valeur de la force de travail sur un marché de l'emploi. Ou plutôt le signifiant de travail pouvait entrer dans des manèges rhétoriques et argumentatifs débordant constamment (et mettant donc en tension) la condition salariale comme norme de participation à la vie sociale.

Nous retrouvons-là bien sûr l'une des contradictions déjà longuement évoquée au début du semestre, entre les rapports sociaux de travail et le rapport salarial : nous avons vu comment le concept de reproduction a permis une manière de mettre en évidence cette contradiction, et de situer la « familialisation » du travail reproductif non rémunéré (entendons le jeu combiné de la *domestication* et de la *féminisation* de ce travail), au point aveugle des luttes ouvertes par la formation capitaliste entre socialisation et privatisation de la reproduction sociale (qui ne se réduit évidemment pas à l'alternative entre étatisation et gestion capitaliste, puisque l'État reste un État capitaliste, et que la gestion capitaliste de la reproduction a pris elle-même des formes socialisées qui lui sont propres). Familialisation de la reproduction prise en charge par le travail domestique, répétons-le, qui ne disparaît nullement dans le régime du « compromis fordiste » et de l'État social, qui se superpose, et se trouve elle-même redivisée par les deux tendances conflictuelles entre socialisation et privatisation de la reproduction. (Je reviendrai plus tard sur l'aimantation que ce jeu à trois têtes, familialisation, privatisation, socialisation, exerce sur un concept de reproduction reposé en termes de « protection »). Et ceci apparaît d'autant plus vivement que les années 1960 sont marquées dans les pays du Nord par une entrée (un retour) croissant des femmes sur le marché du travail, généralisant la situation d'avoir à combiner emploi salarié et travail domestique non salarié (la fameuse « double journée de travail »), et donc de cumuler les deux rapports d'exploitation correspondant. Du point de vue de la stratégie

globale de reproduction articulant reproduction domestique, reproduction socialisée, et reproduction « capitalisée » ou privatisée, il faudrait évidemment tenir compte ici de la part prise par la force de travail féminine dans les emplois des services sociaux et des services publics (éducation, services, soin, infirmier), en fonction de nouvelles hiérarchies professionnelles et salariales, et de précarisations inégales de l'emploi ; tout comme il faudrait tenir compte enfin du fait qu'au moment où s'engage la lutte du « salaire pour le travail ménager », certains dispositifs de l'État social commencent déjà d'être remis en cause, amorçant un processus de désocialisation/privatisation de la reproduction que l'offensive néolibérale à partir de la seconde moitié des années 1970 ne fera qu'accentuer.

Une autre contradiction interne à l'État-social et à sa dialectique politique, là aussi bien soulignée par Balibar, tient au périmètre « national » de l'État-social – qui viendra se heurter au développement de la migration de la force de travail, avant même l'intensification des luttes de décolonisation, et plus encore après leur fin et la réorganisation de l'ordre économique mondial à partir de la deuxième moitié des années 1970 – migration de la force de travail qui s'avèrera elle-même rapidement structurée par une fracture de genre. Compte tenu précisément de cette topographie élargie on peut se demander si la focalisation sur la condition salariale et le travail domestique dans l'horizon historique de l'État social « fordiste » n'a pas constitué un obstacle à la position du problème de la reproduction au sein d'une mutation de la division non seulement sociosexuelle mais sexuelle et internationale du travail. Les féministes européennes et nord-américaines mettaient à l'ordre du jour des années 1970 les conditions de leur assignation au foyer domestique et au travail à domicile non rémunéré ; les décennies suivantes y superposent les conditions d'arrachement des femmes du Sud global à leurs familles, et de féminisation massive de la main d'œuvre *migrante*, largement enrôlée dans les emplois salariés aussi bien publics que privés du travail reproductif que les féministes marxistes avaient mis en cause, mais aussi comme ouvrières agricoles, ou dans des prisons-usines telles les millions de *maquiladoras* essaimant depuis les années 1990 à la frontière nord du Mexique puis en Asie.

Mais alors s'ouvre ce que je proposais d'appeler pour commencer un « deuxième cycle de réhistoricisation de la condition domestique » moderne ou capitaliste : non plus sa réhistoricisation ce cycle court, ou relativement court, remontant à la première « révolution industrielle », dans laquelle on peut analyser la cristallisation de *l'institution familiale bourgeoise et ses déplacements ou transpositions* aux autres classes sociales, puis ses réimplantations dans le modèle fordiste et finalement dans l'État national-social des États du Nord entre les années 1930 et les années 1960, mais une historicisation dans un cycle long, remontant à la « première modernité » européocentrique où s'entrecroisent le développement des entreprises coloniales et ce processus de longue durée dont Marx a esquissé le profil sous le terme, détourné de Adam Smith, d'« accumulation soi-disant primitive du capital », liant le recodage de la différence sexuelle aux méthodes violentes de « séparation » des producteurs et productrices de leurs moyens de production et de reproduction de leurs conditions d'existence.

3) Deuxième cycle de réhistoricisation du rapport domestique : accumulation initiale, offensive néolibérale, mondialisation de l'exploitation du travail reproductif

(G. Sibertin-Blanc, séances des 9 et 16 novembre 2021)

En introduisant une première fois, au début du semestre, ce schéma de double historicisation, j'avais insisté sur la question de *l'articulation* de ces deux cycles. Au risque d'un certain schématisme, c'était suggérer une manière de problématiser la signification historico-politique du féminisme-marxiste et de ce qu'on appelle parfois la « première théorie de la reproduction sociale » ou la « première génération » de la *social reproduction theory*. L'idée directrice partirait du fait que les années 1970 marquent précisément un moment d'*embranchement d'un cycle historique dans l'autre*. Non pas que l'un se ferme simplement quand l'autre s'ouvre ou se rouvre ; mais on peut à tout le moins noter que coexistent dans cette séquence un premier vacillement de l'Etat social (conjuguant des forces de contestation interne, de revendications égalitaires ou émancipatrices, des facteurs de crise économique et monétaire, et un bouleversement du système capitaliste mondial provoqué par les luttes de décolonisation), et l'amorce de l'offensive néolibérale qui se déploiera implacablement au fil des décennies suivantes, en réactivant à large échelle ces « méthodes » que Marx attribuait précisément à la « préhistoire » du mode de production capitaliste, ces méthodes d'« accumulation primitive », d'expropriation et de privatisation de la terre, de déprédation extractiviste sur les ressources naturelles, humaines et culturelles, de migration forcée et de travail forcé. D'où la nécessité pour la critique féministe-marxiste, à ce moment-là, de se réinscrire dans un cycle historique au long cours, au sein duquel le compromis fordiste et l'institution domestique-familiale sur laquelle il s'est appuyé tendent à apparaître comme une parenthèse d'un petit siècle. (Cela tend même à étendre les « méthodes » d'accumulation primitive, non seulement en extension dans le temps et dans l'espace, mais intensivement au sein des méthodes d'exploitation de la force de travail salariée et jusqu'au cœur du compromis fordiste : le schème de l'extractivisme, de l'expropriation et de la déprédation tend à devenir le régime de base de l'exploitation de la force de travail elle-même, et non pas son contraire ou son alternative). Cela ouvre alors, au fil des années 1980-1990, une transformation de la pensée féministe-marxiste à la fois plus directement branchée sur la structure globale de la division sexuelle du travail, sur la question migratoire et la féminisation massive de la force de travail migrante à partir de ces décennies-là, mais parfois aussi, plus directement sensible aux ambivalences de structures domestiques (comme structures sociales, structures de rapports sociaux s'appuyant sur les liaisons parentéliques mais ne s'y réduisant pas) lorsqu'elles paraissent constituer des espaces et des forces de résistance et d'alternatives à la déprédation et l'exploitation capitalistes.

a/ L'accumulation initiale revisitée (Caliban et la sorcière)

Gardant encore un instant la trajectoire de Federici comme fil conducteur, moins pour exagérer sa valeur « représentative » que pour suivre l'itinéraire qu'elle a résumé comme un « passage progressif du “refus” des tâches ménagères à leur “valorisation”, parcours dont je reconnais maintenant qu'il participe d'une expérience collective³³⁹ », je me bornerai à deux ou trois brèves remarques :

1) On ne peut sous-estimer d'abord qu'il passe par son séjour prolongé sur le continent africain (en particulier au Nigeria), qui en fait une témoin directe des effets des politiques d'ajustement structurel orchestré par le FMI et la banque mondiale, et des opposition que ces

³³⁹ *Ibidem*, p. 9 (préface de 2011).

politiques rencontrent dans maintes luttes féministes communautaires pour protéger les terres de l'expropriation et de la conversion à l'agriculture commerciale, leurs écosystèmes de la déprédation extractiviste, et les femmes elles-mêmes du *double bind* entre la misère les forçant à quitter leur communauté pour migrer vers les bassins industriels ou, bien plus loin, dans les emplois de services, domestiques, d'aide à la personne et à l'enfance des métropoles du Sud et souvent du Nord (soit ce système de division international du travail reproductif qu'on analyse sous la notion parfois de « chaîne mondiale du *care* »), et le harcèlement des campagnes d'*empowerment* des ONG prétendant les sauver de la misère par leur insertion dans les circuits du micro-crédit – au moyen d'ailleurs, la chose a été souvent relevée, d'une adaptation ingénieuse et perverse d'une rhétorique de l'émancipation à une axiomatique libérale promouvant la liberté et l'autonomie individuelles, fragmentant les solidarités communautaires et isolant les femmes d'autant plus « émancipées » qu'elles se seront mises à la merci des organismes bancaires et des « développeurs de projet » auprès desquels elles se sont endettées.

2) Sur cette base, la réécriture de l'histoire de l'accumulation primitive de la première modernité coloniale eurocentrique entreprise dans *Caliban et la sorcière* (2004) peut être lue en deux sens. Elle place la séquence néolibérale contemporaine, elle-même diagnostiquée comme une ère de « nouvelles enclosures » et d'une destruction exponentielle des conditions de reproduction sociale (alimentaires, territoriales et résidentielles, communautaires), dans le cycle historique de longue durée des méthodes violentes, légales et illégales, économiques et « extra-économiques », déprédatrice et destructrice, pour « séparer » les producteurs de leurs moyens de production et de reproduction et les livrer à la traite, le travail forcé ou l'errance. En retour les luttes féministes communautaires ouvrent une complexification de la narration marxienne où cette « séparation » et les résistances auxquelles elle se heurte traversent les rapports des femmes aux moyens de production et de reproduction qu'elles contrôlaient ou négociaient conflictuellement, à leurs techniques et leurs savoirs, leurs formes de corporativité et de socialité.

Et si quelque chose se prépare ici, à long terme, concernant l'institution de la condition domestique et la féminisation de la condition domestique capitaliste, bien plus tard, au XIXe siècle, c'est en vertu d'un emboîtement la narration marxienne touchant les enclosures fermant et interdisant les « communs », l'instrumentalisation de l'endettement comme technique d'expropriation des terres et de privatisation de la propriété foncière, la transformation brutale des terres agricoles en pâtures pour les grands éleveurs, la chasse aux vagabonds et la répression des pauvres etc., au sein d'un processus d'« accumulation primitive de différence » sexuelle passant par l'expropriation des femmes de leur propre corps.

b/ Deuxième détour par Foucault (1972) : forme-salaire, forme-prison, forme-famille

Retendre alors le fil entre la théorie de l'accumulation primitive et le combat des années 1970 revient à reposer la question de la reconfiguration capitaliste de la condition domestique dans sa forme familiale-nucléaire, non plus simplement au sein d'un marché et d'un rapport de production capitalistes supposés constitués, mais au point d'embranchement des méthodes d'accumulation primitive sur un régime d'accumulation élargie – étant entendu qu'il n'y a plus lieu de penser cet embranchement comme une question de périodisation historique, ou de passage chronologique des unes (méthodes d'accumulation primitive) aux autres (méthodes d'exploitation et de reproduction d'une force de travail intégrée dans les rapports sociaux capitalistes), mais bien plutôt comme une articulation structurale, donc permanente. Aussi permanente, en fait, que la nécessité pour l'accumulation capitaliste, non seulement d'exploiter la force de travail salariée, mais de capter des « externalités » bon marché ou gratuite, en

« ressources » naturelles et énergétiques, en matières premières et en main d'œuvre, en savoirs et en savoirs-faires, par le pillage, la déprédation et l'extractivisme.

Y aurait-il lieu de situer l'implantation de la condition domestique moderne précisément à la jonction, au point d'interférence critique et de transaction entre accumulation primitive et accumulation élargie ? Notons du moins que s'engager dans cette direction hypothétique n'irait pas sans déplacement par rapport à la localisation de l'institution domestique capitaliste qu'appelait le premier cycle de réhistoricisation. Celui-ci attirait l'attention sur « l'invention de la ménagère prolétaire » à plein temps, et l'implantation de la norme familiale bourgeoise dans la classe ouvrière, comme un instrument de pouvoir organiquement lié à un mode de production capitaliste, en devenir et ouvert à toutes sortes de mutations, mais supposé donné et tendanciellement exclusif de tout autre mode de production « résiduel ». Et au fond le problème était alors la soumission du travail de reproduction aux impératifs de renouvellement et de qualification de la force de travail intégrée, incorporée au procès de production.

Le second cycle de réhistoricisation attire l'attention sur un tout autre problème, celui de la coexistence de différents modes de production, et des effets de la destruction des modes de production non-capitalistes sur une force de travail prolétarisée dont le problème n'est pas sa disponibilité sur un marché du travail supposé existant, ni sa qualification en fonction des conditions sociotechniques qui en rendent exploitable l'usage ou la « consommation productive, mais dont le problème est d'abord celui du *contrôle de sa mobilité* dès lors que la destruction du tissu social et territorial où elle s'incarnait la met en errance.

Cela devrait attirer l'attention sur un autre aspect de l'analyse marxienne, qui traverse le chapitre du Livre I du *Capital* consacré à la « loi de population du capital » (ou sa loi de « surpopulation relative ») et réapparaîtra dans les deux derniers chapitres, sur « l'accumulation soi-disant primitive », puis sur la colonisation. On a souvent lu la théorie marxienne de la « surpopulation relative » en régime capitaliste uniquement au pris du premier de ces chapitres (sur la « loi de population du capital »), qui donne lieu à une discussion critique de l'idée malthusienne de surpopulation. Mais le débat avec Malthus se prolonge en fait dans les deux derniers chapitres, pour la simple raison que ce que produisent les méthodes d'accumulation primitive, c'est déjà une surpopulation relative *par anticipation* ; c'est une surpopulation qui n'est pas déterminée par le chômage de masse, la déqualification de la force de travail produite par la « révolutionnarisation » permanente des techniques et procès de production, l'automatisation et le machinisme etc. ; c'est une surpopulation qui est produite par la déterritorialisation forcée, la séparation des individus et des communautés de leurs conditions matérielles de production et de reproduction, la destruction de la terre où ils vivent et des formes sociales, matérielles et symboliques dans lesquels ils se lient par leur manière d'habiter et de faire usage de leur terre.

Mais cela pourrait aussi provoquer une nouvelle fiction dialogique entre Federici et Foucault, en tout cas avec un autre Foucault que celui discuté dans *Caliban et la sorcière*, si l'on considère que son cours de 1972 *La Société primitive* s'est attardé précisément à cette jonction, pour y situer ces « technologies » de pouvoir spécifiques que regroupe alors la notion du « coercitif », préparant ce qu'il approfondira dans les années suivantes sous le concept de « discipline » ou de « pouvoir disciplinaire ». Celle-ci partait du constat que les « méthodes brutales » de « toute la force concentrée de la société » séparant des prolétaires sans feu ni lieu à leurs moyens de production, ne les jetaient pas sur un marché du travail « libre » *encore inexistant*, mais ne résolvaient pas davantage le problème des méthodes pour reconjuguer ce qui avait été séparé, à commencer par « fixer » la force de travail sur l'appareil productif en freinant des trajectoires migratoires que ni le dénuement, ni l'attrait d'un salaire de survie, ni l'interpellation idéologique ne suffisait à temporiser. La mobilité nouvelle requise de la force de travail devait être contradictoirement neutralisée par des techniques de « séquestration » de la main d'œuvre sur les nouveaux sites industriels, de moralisation, de médicalisation et de

criminalisation des conduites déviantes par rapport aux nouvelles normes de production et de reproduction des « corps productifs », et de répression des indisciplines ouvrières, conflits, marronnages et résistances à ces nouvelles méthodes d'« ajustement » de « l'accumulation des hommes » à « l'accumulation du capital » – c'est-à-dire de transformation d'une surpopulation relative en classe laborieuse *de manière à rendre matériellement possibles* la stabilisation d'un marché du travail, et la génération d'une institution salariale dont la coercition disciplinaire constitue un mécanisme interne.

(Rappelons que Marx faisait déjà de cette *immobilisation* de la force de travail une condition *sine qua non* pour que puisse se stabiliser un marché du travail sur des taux de rémunération exprimables dans une « loi de l'offre et de la demande », une loi qui, tant que le producteur peut regagner la campagne ou trouver une activité alternative à l'emploi salariée, « est à vau-l'eau ». Nous verrons pourquoi le point sera encore crucial pour Claude Meillassoux.)

Et c'était précisément pour Marx une donnée inhérente à la tendance du capitalisme à développer une « surpopulation relative », comme un facteur inhérent au fonctionnement d'un *marché du travail* ; bien plus, comme un facteur déterminant de la constitution même d'un tel marché. L'un des enjeux critiques de cette loi tendancielle à la formation d'une surpopulation relative croissant, était alors de mettre en question la « loi de l'offre et de la demande de travail » mise au jour par l'économie politique classique. Elle permet en particulier de contester la valeur supposée intrinsèquement « régulatrice » du marché du travail sur la population ouvrière³⁴⁰. La thèse de Marx est qu'il revient au contraire à la surpopulation ouvrière (et à ses variations déterminées par le système complexe de contradictions entre développement de la productivité et conditions bornées de mise en valeur du capital social existant), de rendre possible la stabilisation entre certaines limites d'un taux d'exploitation, et, partant, le maintien de l'offre et la demande de travail « dans l'ornière convenable » : celle dans laquelle « les oscillations du salaire se meuvent entre les limites les plus favorables à l'exploitation »³⁴¹. C'est ce que, à ses yeux, montraient *a contrario* les situations coloniales où les producteurs directs ne sont pas encore fixés dans la condition de salariés séparés des moyens de production, et profitent dès qu'ils peuvent des possibilités encore existantes pour recouvrer une condition d'artisan ou de cultivateur indépendant, donnant ainsi à voir une « métamorphose incessante de salariés en producteurs libres travaillant pour leur compte et non pour enrichir le capital ». Aucune surpopulation industrielle, aucune « armée industrielle de réserve » ne permettant ici d'exercer une pression sur les travailleurs actifs, « non seulement le degré d'exploitation reste outrageusement bas, mais le salarié perd encore, avec la dépendance réelle, tout sentiment de sujétion vis-à-vis du capitaliste ». D'où l'instabilité chronique d'une sorte de classe ouvrière flottante, en composition et décomposition constantes, qui empêche la détermination d'un taux de salaire, et fait que « la loi de l'offre et la demande est à vau-l'eau »³⁴².

Commentant dans cette perspective les considérations d'Edward Wakefield sur les méthodes de « colonisation systématique » qui permettraient d'implanter dans les colonies anglaises la seule chose qui, une fois importés capitaux et moyens de production, manquât aux capitalistes pour réaliser leur œuvre... de capitalistes : des salariés, Marx observe que, la *Zwickmühle des Prozesses selbst* n'étant pas clôturée (« Le procès de production capitaliste reproduit donc de lui-même la séparation entre travailleur et conditions du travail. Il reproduit

³⁴⁰ Cf. *Le Capital*, Livre I, ch. XXV, *op. cit.*, p. 1152-1156. Cette critique a pour corrélat celle de la « théorie de la compensation », exposée dans le chapitre sur la grande industrie (*ibid.*, p. 967-977).

³⁴¹ *Ibid.*, p. 1229. On s'accordera de ce point de vue avec cette remarque d'Althusser : « chez Marx la loi (ou la tendance) n'est pas loi de la variation de grandeur des effets, mais loi de la production des effets eux-mêmes : elle détermine ces effets à partir des limites entre lesquelles ils peuvent varier, et qui ne dépendent pas de cette variation » comme leur « résultante moyenne » (*Lire le Capital, op. cit.*, p. 542-543).

³⁴² *Le Capital*, Livre I, 8^{ème} section, « La théorie moderne de la colonisation », *op. cit.*, p. 1230.

et éternise par là même les conditions qui forcent l'ouvrier à se vendre pour vivre, et mettent le capitaliste en état de l'acheter pour s'enrichir [...]. C'est la double ressource du processus lui-même (*die Zwickmühle des Prozesses selbst*), qui rejette toujours le premier sur le marché comme vendeur de sa force de travail, et transforme son produit toujours en moyen d'achat pour le second », *Le Capital*, Livre I, ch. XXIII, *op. cit.*, p. 1080), la surpopulation n'apparaît pas tant comme l'effet de son développement que comme la condition de possibilité de sa mise en place. Dès lors, si « la présence constante d'une surpopulation relative maintient la loi de l'offre et de la demande du travail, et partant le salaire, dans des limites conformes aux besoins du capital », là en revanche où toute population superflue fait défaut, l'intervention de l'État se révèle nécessaire pour contraindre les individus à entrer dans le rapport salarial. Il intervient soit directement, par la violence du pouvoir répressif et/ou par la voie légale de la fixation des salaires, soit indirectement, en déterminant par exemple, suivant l'une des mesures préconisées par Wakefield (et mise en œuvre dans certaines colonies britanniques), les conditions d'accès individuel à la propriété privée moyennant l'établissement artificiel d'un prix du sol qui oblige à entrer préalablement dans la condition de travailleur salarié... pour ne plus en sortir, du moins pas « avant que d'autres soient venus prendre leur place au marché du travail »³⁴³. En fait, cette situation illustre sur un cas particulier un phénomène qui traverse plus généralement tout le processus de l'accumulation primitive du capital, et que le processus de l'accumulation proprement dite, l'histoire du système capitaliste lui-même, retrouve comme tendance immanente, c'est-à-dire réactive et reproduit sur ses propres bases. Il faut dire en ce sens que le capitalisme n'en a jamais terminé avec son accumulation « primitive » (c'était déjà l'une des conséquences auxquelles conduisaient les analyses de Rosa Luxembourg sur l'impérialisme), et qu'il en reproduit les conditions dans le mouvement même où il se reproduit lui-même, sur des bases de production et de circulation sans cesse élargies.

Quelles interrogations en tirera pour sa part Foucault dans son cours de 1972 ? Notamment un questionnement du rapport entre la réinstitution spécifique capitaliste de la forme-salaire et, non pas la forme-famille, mais la naissance, au même moment, de la « forme-prison ». Il en pointe l'étrange « homologie », pour suggérer de voir dans le salaire et la prison, dans la généralisation du rapport salarial dans la production économique et la généralisation de l'enfermement carcéral dans l'administration pénale des peines, deux développements symétriques d'une technique de constitution matérielle d'un temps social nécessaire à la mesure d'une quantité de travail abstrait, et de séquestration de la main d'œuvre dans une discipline temporelle qui conditionne simultanément sa convertibilité en force de travail achetable comme marchandise.

À situer la « condition domestique » dans cette polarité, la *forme-famille* paraît devoir osciller entre prison et salaire. Elle devient l'une à perpétuité en s'imposant comme une nature et un destin – deux raisons d'être qui abolissent le temps comptable³⁴⁴. Elle rencontre dans l'autre l'image en miroir d'un second marché du travail à la fois dénié (le contrat matrimonial en étant tour à tour l'aveu et l'alibi), camouflé (naturalisant un travail désalarisé en permanence), et contesté par le moyen que donne le salaire lui-même de s'en évader, au moins à mi-temps, quitte à en faire entrer d'autres à notre « place », pour effectuer les travaux ménagers et d'élevage (rendant du même coup ce second marché du travail reproductif explicite). Quand les femmes du Nord entrent sur le marché du travail comme « substitués » d'autres travailleurs ou travailleuses, les femmes arrachées à leurs familles et leurs

³⁴³ *Ibid.*, p. 1233-1235.

³⁴⁴ Federici Silvia, *Point zéro : propagation de la révolution*, p. 157. Voir également Federici Silvia, Simonet Maud, Merteuil Morgane, Kuehni Morgane, *Travail gratuit et grèves féministes*, Genève/Paris, Entremonde, 2020, p. 38, 43. Revenant à distance sur le mouvement pour le salaire ménager, Federici a souligné qu'il était porté au fond par une *politique du temps*, et travers la critique du travail domestique faisant du foyer une prison, une libération du temps comme forme indéterminée des possibles.

communautés et migrant dans les villes du nord pour prendre soin des enfants et des aîné.es des premières, deviennent des *substituts de substituts* (étrangement la définition du « simulacre » que Foucault et Deleuze ont reprise de Klossowski pour pousser les paradoxes de la reproduction « platonicienne », de la *mimésis*).

Si l'on revient une dernière fois à l'itinéraire intellectuel et militant de Federici, reste encore à souligner une implication fondamentale de cette tentative de situer la condition domestique à l'interférence de l'accumulation primitive et de l'accumulation élargie : il faudrait alors souligner l'instabilité, et au fond *l'indécidabilité* de la place des rapports sociaux de reproduction domestique au sein du mode de production capitaliste. D'un côté, nous l'avons vu, la revendication du salaire ménager tendait à en faire un rapport de « subsumption réelle » des uns sous l'autre, incorporant le travail domestique aux mécanismes d'extraction de survaleur relative, c'est-à-dire en l'incluant dans l'augmentation de la productivité faisant baisser le coût salarial de la force de travail du mari. Mais Replacer au contraire les rapports sociaux domestiques dans l'histoire de formes sociales *non capitalistes*, donc d'autres modes de production, c'est raisonner différemment : si transfert de valeur gratuite il y a de la sphère domestique de reproduction vers la sphère capitaliste de production, ce ne peut plus être une valeur additionnel lisible dans le cadre strict de la théorie de la survaleur, mais seulement une composante supplémentaire extorquée en tant que *rente en travail* – ce qui reconduit à la proximité souvent discutée entre travail des femmes au foyer et corvée de servage. Mais la repolisation radicale à laquelle procède l'écriture federicienne de l'accumulation primitive renverse aussi bien la valeur de cette position liminaire du rapport domestique, tendue entre sa relégation à un rapport de reproduction subsumé sous le mode de production capitaliste, et un rapport de reproduction dont l'irréductibilité ou l'« exogénéité » implique, aura toujours impliquée qu'elle soit en même temps un rapport social de *production* autonome, un « embryon » de mode de production distinct comme base de communauté autre que celle du marché capitaliste et de son État. Lieu privilégié des réserves d'idéal, c'est alors au souvenir d'enfance qu'il est arrivé à Federici de confier cette unité incompressible de reproduction et de production, des travaux et des jours, du renouvellement de la vie et des liens de communauté³⁴⁵. Mais la question des cultures vivrières, les luttes pour l'accès à la terre comme base de subsistance et de communauté, la reconstruction d'agricultures de subsistance, non seulement dans les campagnes du Sud et du Nord mais dans les espaces urbains, les friches, les toits, les jardins communautaires, couvrant une fourniture alimentaire de centaines de millions de personnes, enfin les constructions des féminismes communautaires multipliées depuis les années 1990, lui donnent une caisse de résonance politique qui n'est pas simplement fait pas flatter l'imaginaire autonomiste, qui repose plutôt le problème, dans ces « luttes pour la reproduction », et comme base et horizon de cette résistance politique, de nouveaux *modes de production domestique*. C'est ici que Federici croise incidemment les analyses développées par l'anthropologue Claude Meillassoux trois décennies plus tôt³⁴⁶, dont elle se démarque de manière critique sans méconnaître cependant l'ambivalence qu'elles signalent dans sa propre position.

c/ L'interminable néo-archaïsme du capitalisme : accumulation initiale, néolibéralisme et nouvelle crise de reproduction

[Fin de séance non dactylographiée]

³⁴⁵ Federici Silvia, *Point zéro*, op. cit., préface.

³⁴⁶ Voir « Reproduction de la force de travail dans l'économie globale : la révolution féministe inachevée » (2009) et « Femmes, luttes pour la terre et mondialisation : une perspective internationale » (2004), trad. in *Point zéro : propagation de la révolution. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe* (2012), Donnamarie-Dontilly, Editions iXe, 2016, notamm. Pp. 155-156, 159, 161.

LES FÉMINICIDES DE CIUDAD JUAREZ COMME EXPRESSION PARADIGMATIQUE DE LA VIOLENCE NÉOLIBÉRALE

Par Anna Luz CASTIGLIONI

Dans *Pax neoliberalia*, Jules Falquet met en évidence l'effet d'appropriation des corps produit par l'articulation entre stratégies néolibérales d'exploitation de la force de travail et lignes d'oppression de genre et de race. Son analyse cherche à montrer dans quelle mesure cette dynamique d'appropriation – rapprochée du discours féministe latinoaméricain, matérialiste et décolonial, autour du corp-territoire et de l'extractivisme – constitue une condition nécessaire pour l'exploitation qui soutient le tournant actuel du capitalisme. Empruntant également à la lignée du féminisme marxiste, elle établit un lien structurel entre production et reproduction sociale, affirmant l'impossibilité de séparer ces deux dimensions pour une réflexion profonde autour des modes d'exploitation capitalistes et, en particulier, néolibéraux. Ainsi, l'un des présupposés de son analyse est l'élargissement du concept de travail impliqué par les réflexions féministes matérialistes qui mettent en avant le travail non salarié (domestique, affectif et sexuel) comme rendant possible la constitution du travail salarié tel qu'il existe dans le capitalisme contemporain. C'est cette même réflexion féministe qui a souligné comment ces activités non reconnues en termes de travail sont menées principalement par des femmes et des personnes racialisées. Or, l'exploitation néolibérale constitue une nouvelle manière de mettre au travail les femmes, les incluant dans le champ du travail salarié, sans que cette inclusion invalide pour autant le rôle qui leur a été historiquement assigné dans l'espace domestique. Cette contradiction apparente ne saurait être clarifiée sans faire appel aux catégories de classe et de race, qui définissent en grande partie qui rentrera dans le contexte du travail salarié et de quelle manière et qui restera reléguée au cadre domestique. Mais comment la redéfinition néolibérale du positionnement féminin dans le circuit de production capitaliste peut-elle tenir sans que ces mêmes femmes accèdent pour autant à la puissance d'agir qui leur a été historiquement ôtée ? Cette interrogation nous permet de rentrer dans le vif du sujet abordé par *Pax neoliberalia*. En effet, l'ouvrage se concentre sur l'usage néolibéral de la violence et sur sa réorganisation, montrant comment cette dernière répond à des exigences de définition de positionnements de classe et de genre, en même temps qu'elle réaffirme et renforce le processus de racialisation qui sous-tend la division du globe entre espaces de développement et « tiers monde ». Nous nous concentrerons ici sur le troisième chapitre de l'ouvrage, « Les féminicides de Ciudad Juarez et la recomposition de la violence »³⁴⁷, qui illustre comment, dans le contexte mexicain, la surexploitation néolibérale s'appuie directement sur le déploiement d'une violence extrême, qui cible tout particulièrement les femmes mais dont l'analyse ne peut s'arrêter qu'à la dimension de genre pour être véritablement exhaustive. S'il ne s'agit donc pas de nier la dimension misogyne des violence analysées, comment la mettre en évidence en parallèle des dynamiques d'exploitation qu'elle sert ? Est-il possible d'affirmer que la désignation d'un machisme « de troisième monde » constitue un outil de racialisation et stigmatisation sans que cette affirmation nie la présence matérielle de dynamiques sexistes sur le territoire ? Mais surtout, cette nouvelle disciplinarisation néolibérale des corps des femmes, se constitue-t-elle dans la continuité de la domestication capitaliste qui les avait reléguées au foyer en niant la reconnaissance de leur participation dans le processus de reproduction sociale ? Si cela est le cas, comment se résout dans ce processus la contradiction entre l'attribution du travail ménager

³⁴⁷ « Les féminicides de Ciudad Juarez et la recomposition de la violence », in J. Falquet, *Pax neoliberalia*, Paris, Éditions iXe, 2016, pp. 99-133. Article paru pour la première fois en 2014 sur la revue *Contretemps* sous le titre « Des assassinats de Ciudad Juarez au phénomène des féminicides : de nouvelles formes de violence contre les femmes ? ».

aux femmes dans l'économie capitaliste classique et leur réassignation au travail salarié dans l'économie néolibérale ? Qui sont les femmes concernées et de quelle manière le sont-elles ?

Pour répondre à ces questions, nous allons parcourir le texte de Falquet en nous concentrant d'abord sur la nécessité d'établir des catégories théoriques, politiques et juridiques qui rendent compte de la spécificité des violences sexistes. La question sera abordée rapidement pour être reprise de manière plus concrète au cours de l'écrit. Ensuite, nous nous concentrerons sur le contexte politique mexicain, en particulier celui de la frontière nord, afin d'affirmer avec Falquet une certaine continuité entre la « guerre sale » qui s'est déroulée dans le pays au cours des années 1970 et le contexte de déploiement des violences de Ciudad Juarez à partir des années 1990. Enfin, nous interrogerons la thèse de Falquet pour voir dans quelle mesure l'utilisation de cette violence en fonction de la production de conditions d'exploitation favorables à la logique néolibérale s'inscrit dans la continuité du processus de définition d'un espace féminin d'exploitation tel qu'il a été décrit par Silvia Federici³⁴⁸.

Dans cet article Jules Falquet pose davantage de questions qu'elle ne répond à celles que de nombreuses voix ont soulevé à partir des années 1990, à propos du cas de Ciudad Juarez. En effet, elle soulève le problème de la lecture du phénomène de multiplication des assassinats de femmes sur la frontière nord du Mexique et montre comment l'histoire de ce phénomène change selon le prisme adopté pour sa lecture. À partir de cela, elle refuse fermement la lecture des féminicides de Juarez qui se concentre exclusivement sur leur dimension misogynie, montrant que cette exclusivité cache l'importance des rapports de classe et de race qui se jouent dans le phénomène. De cette manière, elle ouvre une interrogation sur le concept de féminicide même, qui peut être élargie à l'ensemble des discours hégémoniques sur les violences sexistes et sexuelles : si l'identification des crimes de genre comme tels est nécessaire à la dénonciation de l'oppression patriarcale, elle demeure insuffisante et dévoile comment l'appel au patriarcat en tant que catégorie explicative risque de déboucher dans une explication déshistoricisante de phénomènes qui se déroulent et se développent en réalité sur un terrain traversé de part en part de rapports de pouvoir éminemment historiques. Lorsque l'on prend au sérieux le postulat de l'imbrication entre rapports de forces patriarcaux, capitalistes, et coloniaux ou postcoloniaux, il devient impossible d'accepter une définition des violences sexistes qui ne tient pas compte de cette imbrication et qui place au même niveau des formes de violence très diverses, allant de l'avortement sélectif de fœtus féminins, à la violence conjugale, aux violences systémiques se déployant de manière différente selon le contexte géopolitique dans lequel elles s'inscrivent et selon les caractéristiques des victimes ciblées. Des catégories juridiques et théoriques qui ne mettent en lumière que la dimension de genre de ces violences s'avèrent ainsi insuffisantes. Ou, en prenant le problème à l'envers, des catégories qui identifient la matrice sexiste et misogynie de la violence, sans pour autant différencier ses modes et contextes d'application ne sauraient rendre compte de ses déterminations de classe et de race et risqueraient de déshistoriciser le déploiement de dite violence. En d'autres mots, la question de la lecture des violences faites aux femmes appelle à une particularisation des catégories qui en rendent compte, mais dans une perspective matérialiste la définition de ces catégories ne peut se passer de les relier à d'autres rapports de domination, avec lesquelles la violence contre les femmes et les minorités sexuelles entretient un rapport d'implication nécessaire. Dans cette perspective, le texte de Falquet illustre la façon dont l'exploitation néolibérale repose sur une définition de genre, de race et de classe

³⁴⁸ Dans son ouvrage intitulé *Caliban et la sorcière*, Federici montre comment la chasse aux sorcières a contribué à la création d'un espace domestique fondamental à l'accumulation primitive ayant permis le déploiement du capitalisme. En effet, la définition d'un tel espace comme essentiellement féminin a permis de naturaliser le travail de reproduction de la force de travail mené par les femmes, écartant ainsi sa rétribution et le déshistoricisant pour que son exploitation n'apparaisse pas en tant que telle et pour qu'en même temps elle garantisse les conditions mêmes de l'accumulation primitive.

des groupes subalternisés exploités tout en ouvrant la question de la production de catégories comme celle de « féminicide sexuel systémique », empruntée à Julia Estela Monarrez Fregoso, qui dans le cadre des féminicides de Ciudad Juarez désigne l'assassinat de « femmes brunes de peau, ouvrières des zones franches ou étudiantes, retrouvées violées et atrocement torturées dans des mises en scène sordides »³⁴⁹. En explicitant le propos de Falquet il est possible d'affirmer que le manque de spécification en ce qui concerne les violences patriarcales soutient ces mêmes violences dans la mesure où il écarte leur analyse des fondements matériels qui les sous-tendent en produisant un discours atemporel et universalisant.

Ciudad Juarez constitue un contexte très spécifique en raison de son histoire et de son positionnement géographique. Il s'agit d'une ville frontalière, mais la frontière qu'elle occupe a la particularité de constituer la marge entre l'occident dit « développé » et l'Amérique Latine, constituée comme telle et largement exploitée par ce même occident. Ciudad Juarez sépare un pays dont le coût de la main d'œuvre est parmi les plus élevés du globe d'un pays où il est parmi les moins chers. Si le Mexique, en tant que pays frontalier, est emblématique de l'exploitation étatsunienne de tout le sud et le centre du continent, Ciudad Juarez peut être envisagée comme le centre névralgique de ce même processus d'exploitation. Or, la frontière nord du Mexique concentre en même temps des centres d'exploitation pour la production légale de marchandises, un couloir de passage de la drogue qui s'est constitué avec et par la naissance des plus importants cartels narcotrafiquants du pays, un lieu de tourisme et de divertissement largement lié à de nombreuses activités en marge de la loi, ainsi qu'un espace d'impunité exacerbant les dynamiques de corruption et de collusion avec le crime organisé qui traversent l'histoire récente de la politique mexicaine. Si le Mexique a un rôle clé dans la construction de l'hégémonie étatsunienne, cela ne se doit pas seulement au fait qu'il constitue un véritable réservoir de matières premières, mais aussi au coût extrêmement bas de sa main d'œuvre garanti par l'instabilité sociale et économique permanente qui est d'un côté ratifiée par l'absence de politiques garantissant un taux minimal de justice sociale et par l'établissement d'accords avec le nord facilitant la gestion néolibérale des ressources humaines et matérielles nécessaires à la production, de l'autre par l'impunité dont bénéficie le crime organisé, notamment le narcotrafic, qui par sa prolifération et omniprésence rend les conditions de vie des citoyen.e.s de plus en plus précaires.

Pour illustrer cela dans le détail Falquet se concentre sur le mandat du président Zedillo (1994 – 2000) qui voit l'entrée en vigueur de l'ALENA (accord de libre-échange nordaméricain dont les signataires sont le Mexique, le Canada et les Etats Unis) qui prévoit une réduction des frontières commerciales tout en maintenant les frontières politiques, dont le renforcement a été visible au cours des dernières années ; mais aussi l'apparition dans l'état du Chiapas (frontière sud du pays) de l'EZLN (armée zapatiste de libération nationale) et son opposition ferme à l'entrée en vigueur dudit accord en 1994 ; ainsi que la construction du pouvoir du PAN (Parti d'Action National) dans l'état du Chihuahua, où se situe précisément Ciudad Juarez.

Avant de reparcourir les grandes lignes de l'histoire politique nationale de la deuxième moitié du XX^e siècle, évoquons rapidement les éléments qui font de Ciudad Juarez un paradigme de la frontière en tant qu'espace d'exploitation et de développement néolibéraux. Comme le montre Falquet, la ville constitue en même temps un espace privilégié d'industrialisation et d'urbanisation spontanées en raison de la quantité de *maquilas* – usines d'assemblages avec une majorité de main d'œuvre féminine et souvent migrante – qu'elle accueille, de migration vers le nord, de trafic et contrebande, ainsi que de distraction masculine binationale (garantissant un accès facile et peu coûteux à la drogue, à l'alcool, mais aussi au jeu et à la prostitution). Épicentre du développement industriel aux portes des États Unis, la ville a vu une croissance démographique disproportionnée à partir de l'implémentation de politiques

³⁴⁹ J. Falquet, *op. cit.*, p. 110.

favorisant l'industrialisation pour l'exportation qui ont commencé avec les années 1970. Ayant acquis le statut de zone franche en 1865, Ciudad Juarez a vu se construire de nombreux espaces de divertissement illicite qui n'ont pas complètement disparu après la fin du statut de zone franche en 1905. Il est impératif de rajouter aux éléments contextuels fournis par Falquet le fait que les *maquilas* frontalières constituent dans la plupart des cas des EPZ (*Export Processing Zones*), zones économiques dans lesquelles le droit du travail n'est pas appliqué de la même manière que dans le reste du pays, voire pas appliqué du tout³⁵⁰, et qui donc favorisent la vulnérabilisation des travailleur.euse.s présents sur le territoire. En évoquant ce contexte de travail très particulier, qu'elle définit comme « la réplique macabre du foyer domestique en régime capitaliste », Tithi Bhattacharya souligne comment la féminisation de la force de travail que s'y opère contribue à créer l'image de ce que Leslie Salzinger appelle la « féminité productive », c'est-à-dire la définition de la travailleuse comme docile et habile et, en tant que telle, incarnant le type de travail requis pour la production destinée à l'exportation. Or, Bhattacharya affirme que plus qu'un renvoi nécessaire au sexe du travailleur ou de la travailleuse cette féminité productive constitue « une discipline des corps agressive, affectant les hommes et les femmes de différentes manières, dans le but de constituer une armée de réserve "dédiée aux maquilas" »³⁵¹. Il est donc évident que Ciudad Juarez constitue un espace de disciplinarisation des corps cherchant à produire le type de main d'œuvre dont le nord a besoin afin de se garantir un fort accroissement de production plus-value. Étant données ces conditions de travail, il n'est pas étonnant que la main d'œuvre en question soit constituée par les catégories les plus paupérisées de la population mexicaine, à savoir les femmes, les migrant.e.s venant du contexte rural, et les personnes racialisées.

Dans ce contexte, à partir de 1993 commencent à se multiplier les signalements d'assassinats de jeunes femmes, le plus souvent des travailleuses à la peau brune issues de la classe populaire, se produisant dans des contextes similaires et résultant en un nombre croissant de cadavres retrouvés dans le même type de cadre (au milieu du désert ou dans des terrains vagues) et portant les signes du même type de violence (tortures et viols). Tous ces crimes renvoient la même image morbide de corps de jeunes femmes mutilées, démembrées et soumis à des barbaries délibérées. La réponse des autorités se traduit dans la négligence de la police qui arrive jusqu'à mépriser les familles cherchant des disparues ou exigeant des enquêtes sérieuses sur le meurtre de proches. Méprisés et dans certains cas menacés, les proches des victimes forment des collectifs demandant justice qui, à l'aide du mouvement féministe mexicain et des organisations de sauvegarde des droits de l'homme, arrivent à attirer l'attention internationale sur le sujet. Suite à cette visibilité du phénomène sont réalisées des arrestations spectaculaires de suspects qui semblent avoir toutes les caractéristiques de bouc émissaires³⁵². Parallèlement des représentants des autorités minimisent le phénomène en blâmant les victimes dont ils donnent l'image de fugeuses ou prostituées³⁵³, ce qui constitue un moyen bien connu et retrouvable dans nombre de pays de faire porter les investigations éventuelles et le discours

³⁵⁰ Tithi Bhattacharya, « Comprendre les violences sexistes à l'époque du néolibéralisme », in F. Boggio Ewanjé-Epée, S. Magliani-Belkacem, M. Merteuil, F. Monferrand (dir.), *Pour un féminisme de la totalité*, Paris, Editions Amsterdam, 2017, pp. 155-188. Voir aussi ILO (International Labour Organization) news, « Export processing zones growing steadily » (https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_007997/lang--en/index.htm).

³⁵¹ *Ibid.*, p. 174.

³⁵² Falquet évoque le cas de deux conducteurs de bus qui montreront ensuite à la presse les signes corporels d'intimidations, mais elle évoque aussi le cas d'Abdel Latif Sharif dont l'avocate Irene Blanco reporte des menaces de mort envers son fils. (Source : entretien avec Lourdes Portillo, réalisatrice du documentaire *Señorita Extraviada*, consultable à l'adresse <http://archive.pov.org/senoritaextraviada/video/video-senoritaextraviada-btl-from-the-archives-with-filmmaker-lourdes/>).

³⁵³ Falquet rappelle en particulier les propos de Francisco Barrio (PAN), à l'époque gouverneur de l'état de Chihuahua.

publique davantage sur la victime que sur l'auteur du délit. L'auteure évoque finalement le fait que les chiffres qui rendent compte des féminicides sont difficiles à obtenir et sujets à caution et que, face à l'incapacité des autorités de Chihuahua et des autorités fédérales de rendre compte du phénomène par des données consolidées, les sources les plus fiables sur le sujet sont les recherches de collectifs, organisations et chercheurs indépendants. Les interprétations des féminicides de Ciudad Juarez sont diverses, mais aucune ne peut se passer de relever la dimension misogyne de ces crimes. Or, l'importance de l'analyse de Falquet réside dans la rehistoricisation qu'elle opère : critiquant toute lecture qui se concentre exclusivement sur la dimension genrée de ces violences, elle cherche à les réinscrire dans l'histoire politique du pays pour montrer qu'elles s'établissent dans la continuité de la « guerre sale » qui avait frappé le Mexique dans les années 1970. À partir de cette continuité, les féminicides de Ciudad Juarez rentrent dans l'ensemble des stratégies caractérisant la « guerre de basse intensité » en tant que mode de prévention politico-militaire d'insurrections diverses et, plus généralement, en tant que gestion idéologique de la population par la violence et par la terreur.

Jules Falquet rappelle donc au cours de son analyse le contexte politique très particulier du Mexique des années 1990. En effet, il s'agit précisément de la période d'ascension du PAN qui, construisant son pouvoir dans le nord du pays et en particulier dans l'état de Chihuahua, brisera l'hégémonie du PRI ayant duré 71 ans (1929-2000) avec l'élection de Vicente Fox à la présidence en 2000. Elle remarque l'inaction de figures d'autorité du PAN de Chihuahua³⁵⁴ vis-à-vis des féminicides qui se multiplient pour montrer le complexe réseau de corruption qui les entoure et les relie d'un côté à la consolidation de l'organisation narcotrafiquante du Cartel de Juarez, de l'autre aux groupes paramilitaires survécus à la fin de la « guerre sale »³⁵⁵ et à la hausse de la violence qui se produira au cours des années 2000 dans le cadre de la « guerre contre le narcotrafic » déclarée par le président Felipe Calderon (PAN, 2006-2012). Ainsi, à la suite de la journaliste de *El Paso Times* Diana Washington Valdez, Falquet montre comment nombre d'ex-policiers qui étaient actifs pendant la guerre sale – notamment au sein de la Brigada Blanca³⁵⁶ – et qui d'ailleurs souvent utilisaient le viol en groupe comme marqueur d'une fraternité les reliant aussi au crime organisé, auraient mis leur capacités de tortionnaires au service du Cartel de Juarez qui comptait parmi ses activités en sus du trafic la protection d'autres organisations et bandes opérant en marge de la légalité. Dans ce complexe réseau de collaboration entre cartels narcotrafiquants et police fédérale ou ex-policiers et ex-militaires se construit la militarisation du narcotrafic allant de pair avec la constitution par le gouvernement Zedillo de forces contre-insurrectionnelles conçues, de la même manière que pendant la période

³⁵⁴ Elle nomme en particulier Francisco Barrio Terrazas, gouverneur de Chihuahua entre 1992 et 1998, premier maire de Ciudad Juarez à avoir brisé le monopole PRIliste avec son élection en 1983, intégrant le cabinet légal du président Vicente Fox en 2000 pour s'investir dans le (faux) combat à la corruption. Francisco Molina Ruiz, engagé par Barrio au poste de chef de la sécurité à Mexico au cours du mandat de Fox, qu'en 1992 l'avait désigné procureur général de justice de l'état de Chihuahua, qui intégrera en 2007 (sous le président Calderon, PAN) la *Contraloría interna de la Procuraduría general de la República*, institution chargée d'évaluer la transparence des mesures prises par le cabinet présidentiel. Jorge Lopez Molinar, sous procureur de la région nord de Chihuahua au cours du mandat de Barrio (la même région où Amado Carrillo Fuentes est en train d'enraciner le cartel de Juarez), avocat d'extrême droite nommément critiqué par Amnesty International pour son inaction face aux féminicides.

³⁵⁵ La « *guerra sucia* » (guerre sale) constitue la période de répression politique et militaire entreprise afin de dissoudre les mouvements d'opposition à l'état mexicain, se multipliant et recevant un intérêt et une participation populaires croissants notamment dans la vague d'éveil politique populaire qui produit la mobilisation globale de 1968. Nombre de chercheurs considèrent qu'il s'agisse d'une guerre de basse intensité (conflit anti-insurrectionnel concentrant des moyens politiques, militaires et médiatiques ne pouvant pas être retranscrit dans les termes de la guerre « classique », caractérisé par sa forte présence dans toute l'Amérique Latine et par la formation militaire fournie par l'École des Amériques, aux États Unis), couverte par la collaboration entre médias et le pouvoir encore visible dans le pays.

³⁵⁶ Groupe paramilitaire fondé par ordre de la présidence au cours des années 1970 dans le but de combattre la ligue communiste du 23 septembre. (Falquet, *op. cit.*, p. 115).

de la guerre sale, pour faire face à la « menace » zapatiste qui se manifeste au Chiapas à partir de 1994³⁵⁷. Au sein du PAN aussi sont relevables des liens avec les groupes paramilitaires de la guerre sale (notamment l'organisation secrète El Yunque), mais Falquet y ajoute que des liens entre d'importants PANistes et narcotrafiquants se seraient tissés précisément autour de l'impunité des féminicides de Ciudad Juarez, relevant ainsi comment la rivalité entre PAN et PRI se traduit dans le conflit entre les organisations criminelles qui collaborent avec l'un ou l'autre parti.

Or l'intérêt mexicain dans la mise en œuvre d'une telle violence serait inexplicable s'il ne s'agissait pas d'un espace d'énorme production de plus-value, caractéristique consolidée par l'exceptionnalité que constitue la frontière nord. Le profil d'espace de surexploitation néolibérale dérégulée de Ciudad Juarez rend évidente la responsabilité partagée avec les États-Unis. Les *maquilas* produisent pour l'exportation vers le nord, la frontière est en très grande partie gérée par les États-Unis, et les capitalistes transnationaux qui tirent profit de l'économie frontalière s'organisent pour abaisser davantage le prix de la main d'œuvre, majoritairement féminine. C'est à partir de tous ces éléments qu'Alicia Schmidt Camacho, citée par Falquet, montre qu'il s'agit là d'une dénationalisation de l'espace, impulsée par des acteurs politiques et économiques en grande partie étrangers avec la connivence de la politique locale et fédérale, qui crée pour les femmes des conditions de non-citoyenneté. Dans sa perspective, les féminicides de Juarez constituent « le double fantôme visant à produire une population sans droits, féminisée, directement appropriable pour le travail et le service sur les marchés du travail tant légal qu'illégal »³⁵⁸.

À partir de tous ces éléments, Falquet peut mettre en avance sa thèse, radicale dans la rupture qu'elle opère vis-à-vis de la lecture médiatique et institutionnelle du phénomène qui le ramène à la misogynie « ordinaire » sans le rapprocher de dynamiques politiques, sociales et économiques plus complexes. Elle affirme que la catégorie visée par les féminicides n'est pas simplement celle des femmes, mais qu'il s'agit de femmes travailleuses de peau brune, souvent migrantes, et que c'est en remarquant cette typification des victimes qu'il est possible d'affirmer que les violences de Juarez ciblent spécifiquement un segment de la main d'œuvre indispensable à la réorganisation néolibérale de la production qui s'opère sur le territoire. Tout en refusant l'explication victimisante qui rendrait les hommes subjugués par leur propre misogynie, de façon presque irrationnelle, et les femmes des victimes-proies en raison d'une sorte de vulnérabilité intrinsèque, Jules Falquet pointe du doigt la réalité matérielle des dynamiques d'exploitation et de profit qui se jouent sur le territoire. De même, elle élargit la thèse de Rita Segato qui voit dans les féminicides de Juarez la manifestation d'une « violence expressive »³⁵⁹. Pour Segato les féminicides – inscrits dans le contexte d'entremêlement de questions et acteurs politiques, économiques, et criminels – constituent un message que les hommes de bandes criminelles s'envoient entre eux, affirmant et certifiant de cette manière leur appartenance à une communauté masculine fondée dans et par la violence (dynamique rapprochable de celle des viols collectifs que les ex-policiers affiliés du crime menaient pour attester leur « fraternité » et que nous évoquions plus haut). Sa thèse est intéressante parce que, en plus d'opérer le même rejet que Falquet de l'explication par la seule misogynie, elle nie dans un même mouvement le type d'explication courant au Mexique qui attribue tous les malheurs

³⁵⁷ Ainsi naissent les Zetas, groupe paramilitaire dont une partie des membres désertera en 1997 pour, après avoir soutenu différents cartels de la drogue, s'autonomiser en créant un nouvel modèle d'organisation criminelle introduisant la stratégie et la hiérarchie militaires dans les logiques organisationnelles mafieuses.

³⁵⁸ A. Schmidt Camacho, « Ciudadana X. Gender violence and the denationalization of women's rights in Ciudad Juarez, Mexico », cité in J. Falquet, *op. cit.*, p. 120.

³⁵⁹ Rita Laura Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013, (tr. Fr. *L'écriture sur le corps des femmes assassinées de Ciudad Juárez*, Paris, Payot, 2021).

du pays au narcotrafic sans en interroger la relation avec la politique institutionnelle et le contexte économique ou naturalisant cette même relation. Affirmant que la réduction des violences spécifiques à un territoire précis, investi de part en part par des relations de pouvoir vouées à l'extraction violente et démesurée de richesses, à la catégorie générique de « violences sexuelles » crée un écran de fumée qui oriente l'opinion publique vers la mauvaise direction, Segato pose elle aussi la question de la différenciation des catégories qui rendent compte des violences faites aux femmes, en appelant à la création d'une catégorie juridique pour les féminicides systémiques. Elle propose ainsi son interprétation des féminicides de Ciudad Juarez en termes de violence expressive en passant par un parallèle avec le viol : ayant analysé les récits de violences sexuelles produits par nombre de violeurs dans la prison de Brasilia au Brésil³⁶⁰, elle conçoit le viol comme une manière d'exproprier la victime du contrôle sur son « espace-corps » pour que l'agresseur s'approprie ce contrôle affirmant ainsi sa souveraineté³⁶¹, et par là elle met en avant le fait que le stade ultime d'expression de cette même souveraineté est constitué par l'exhibition publique de ce pouvoir de désubjectivation de l'autre. Ainsi, ce type de violence constituerait un « message », l'énonciation d'une capacité à anéantir la puissance d'agir d'autrui et, par la même, l'énonciation d'une puissance d'agir souveraine dont les deux plans de réception sont celui de la victime devant être « contenue » ou « réduite », et celui de l'ensemble des pairs de l'agresseur à qui ce dernier, par un rituel quasi sacrificiel, signifie sa capacité à entrer dans la fratrie des sujets viriles souverains. Dans un schéma similaire, les féminicides de Ciudad Juarez constitueraient un « message » affirmant que quelqu'un domine la ville, à la limite en est propriétaire, et que cette domination s'exerce par la violence. Affirmation de souveraineté et intimidation avec lesquelles les auteurs des crimes se dirigent à d'autres hommes : membres du crime organisé, amis et ennemis, proches et tuteurs de la victime, l'Etat, tous ces acteurs savent par le crime jusqu'à quel point le contrôle de son auteur sur le territoire est total, ils perçoivent un réseau d'alliances infaillible et voient le degré de violence dont il est capable. Or, Falquet part de cette thèse pour affirmer qu'il ne s'agit pas d'une communication se déroulant sur un plan exclusivement masculin, mais qu'à la déclaration de souveraineté explicitée par Segato s'ajoutent d'autres niveaux de signification. En ce sens, la violence féminicide s'adresse avant tout aux victimes, pour ensuite constituer un message intimidant adressé à toute personne ayant les mêmes caractéristiques de celles-ci : tout l'ensemble des travailleur.euse.s pauvres, migrant.e.s et brun.e.s est visé par cette violence, et l'intimidation se charge dans cette dynamique d'une valeur dissuasive dans la mesure où d'un côté elle oblige la population à se tourner vers la recherche des corps, des assassins, et de la punition de ces derniers, de l'autre elle les terrorise, paralysant une puissance d'agir qu'aurait pu autrement s'exprimer sur le terrain de la lutte pour la justice sociale et créant par la terreur la figure du travailleur parfait, docile et surexploitable. C'est cette thèse, articulée au détournement de l'attention publique des problématiques de race et de classe opéré par le récit médiatique de la « pure misogynie » (irrationnelle ou culturelle), qui permet à Jules Falquet d'affirmer que « la violence assassine contre les femmes est intimement rattachée à d'autres violences sociales, politiques et économiques, et que loin d'en être un regrettable effet collatéral elle en constitue véritablement l'amorce et, si l'on ose dire, le premier modèle »³⁶².

L'analyse de Falquet peut ainsi être rapproché du travail de Silvia Federici qui, dans *Caliban et la sorcière*³⁶³ montre comment, pour se constituer, le capitalisme a créé une nouvelle

³⁶⁰ Son analyse de ces témoignages est recueillie dans son livre *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/ Prometeo, 2003.

³⁶¹ « Le viol est l'acte allégorique par excellence de la définition schmittienne de la souveraineté : contrôle législateur sur un territoire et sur le corps de l'autre comme annexe à ce territoire », R. Segato, *op. cit.*, p. 20.

³⁶² J. Falquet, *op. cit.*, p.128.

³⁶³ S. Federici, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Genève, Entremonde, 2017.

« condition féminine » lui permettant d'exploiter gratuitement le travail féminin de reproduction sociale. Cela revient à montrer comment la production capitaliste est régie par la reproduction sociale, c'est-à-dire par l'ensemble de relations qui garantissent le maintien de la vie (alimentation et logement, mais aussi soins, éducation, sexualité et affectivité) et, par la même, la production de nouvelles générations de travailleurs. Or, cet ensemble d'éléments a été historiquement garanti par les femmes, plus précisément par leur travail au sein du foyer, ou de la sphère domestique. Ce travail n'a pourtant jamais reçu de rétribution, ni de reconnaissance en tant que tel, et c'est précisément son exploitation gratuite qui rend possible l'accumulation de plus-value qui sous-tend l'économie capitaliste. La richesse de *Caliban et la sorcière* réside dans le fait qu'en plus de souligner cela, le texte constitue une enquête historique sur le prix humain payé pour la constitution d'une sphère domestique essentiellement féminine. Pour exproprier leur savoir médical et leurs espaces communautaires, leur ôter toute autonomie, et les assigner à un domaine spécifique et prédéfini, le capital a dû entreprendre une véritable guerre contre les femmes, dont l'expression la plus évidente a été la chasse aux sorcières. Federici retrace l'histoire de cette guerre, tout en soulignant le contexte de privatisation et d'expropriation généralisées dans lequel elle a été menée. Là aussi, il s'agissait de terroriser les femmes par la persécution, afin de produire une nouvelle féminité docile et vulnérable, donc obéissante et exploitable.

La réorganisation de la production propre au tournant néolibéral du capitalisme semble reprendre nombre d'éléments d'oppression qui avaient été déployés au cours de sa première phase d'accumulation. La guerre contre les subalternes est aujourd'hui principalement menée dans les pays du Sud, et se recouvre de la rhétorique du développement. Ainsi, Silvia Federici parle dans *Une guerre mondiale contre les femmes*³⁶⁴ d'une nouvelle résurgence de la chasse aux sorcières, visible notamment dans le continent africain. Mais elle se penche aussi sur le féminicide et, plus largement, sur l'ensemble des violences faites aux femmes dans le contexte de la mondialisation néolibérale. Elle montre comment dans ce contexte la finalité du contrôle violent n'est plus tant de reléguer les femmes dans le domaine domestique, que plutôt d'exploiter leur force de travail au sein du circuit productif tout en attaquant leur capacité de maintenir la cohésion communautaire et de défendre une conception non commerciale de la sécurité et de la richesse. Parallèlement à une vaste privatisation et expropriation de terres collectives des régions du Sud global, cette nouvelle intégration féminine au circuit productif s'affirme en privant les femmes de leur autonomie, en définissant de manière extrinsèque l'espace qu'elles doivent occuper. L'intégration féminine dans le marché du travail se révèle être nécessairement violente : au nord comme au sud elle produit une double charge ajoutant au travail domestique le travail salarié ; mais dans le sud elle constitue une nouvelle population sans droits, un « espace de non-citoyenneté » sur le modèle de celui que Schmidt Camacho voit se construire à Ciudad Juarez, dont le mode d'affirmation est la violence brutale. Cette ville est emblématique de la nouvelle rationalité néolibérale et de son rapport avec les femmes : la réalité des *maquilas* montre la façon dont le capital s'appuie sur les formes historiques d'oppression des femmes qu'il a lui-même créées, et qui rendent autant difficile leur intégration dans le circuit productif, pour fonder sur leur exclusion historique leur exploitation, de sorte qu'elles payent cette intégration par une nouvelle exclusion, cette fois-ci du domaine des droits du travail et à Ciudad Juarez du droit à la vie, domaine que par ailleurs le néolibéralisme cherche à démanteler dans sa totalité et pour toute la population.

³⁶⁴ S. Federici, *Une guerre mondiale contre les femmes. Des chasses aux sorcières au féminicide*, Paris, La fabrique, 2021.

PATRIARCAT : DES BORDS AU CENTRE. DISCIPLINEMENT, TERRITORIALITÉ ET CRUAUTÉ DANS LA PHASE APOCALYPTIQUE DU CAPITAL

Par Rita SEGATO

Traduit de l'espagnol par Carolina RUIZ SANTOS et Verónica MANAVELLA

Introduction

Rita Laura Segato est une anthropologue et activiste argentine-brésilienne. Professeure émérite à l'Université de Brasilia, elle a largement contribué à l'étude des questions de genre, colonialisme, racisme et violence sous une perspective décoloniale et féministe.

L'article que nous avons traduit est extrait du recueil de textes et conférences publié à Madrid aux éditions « Traficantes de Sueños » en 2016 sous le titre *La guerra contra las mujeres* (« La guerre contre les femmes »). Les articles qui le composent sont parus entre 2006 et 2016 et constituent une cartographie du pouvoir « dans sa forme fondatrice et permanente, le patriarcat »³⁶⁵. L'analyse de Segato porte sur la façon dont le pouvoir, constitutivement genré, préconise un *projet historique* du capital à l'époque moderne, époque marquée par le contrôle que l'Etat moderne exerce sur la vie et sur les corps, notamment les corps féminisés. Segato interroge le caractère primaire et la persistance de la structure patriarcale, dont il sera question de déconstruire dans cet ouvrage.

Dans le chapitre traduit, « Patriarcat : Des bords au centre. Disciplinalement, territorialité et cruauté dans la phase apocalyptique du capital », le troisième chapitre du recueil, l'auteur identifie l'incidence d'une structure patriarcale qui précède l'époque coloniale, propre au monde-village et aux peuples originaires. Ce *patriarcat de faible intensité* a été repris et intensifié par la colonisation européenne. C'est dans cette phase précoloniale que la femme a été reléguée à la sphère privée. Cependant, le monde-village est un monde duel où autant la sphère privée que publique sont des termes ontologiquement complets et commutatifs. En revanche, le monde colonial institue un binarisme hiérarchique où la femme est destituée de sa plénitude ontologique et confinée dans l'espace domestique, qui est, à son tour, dépolitisé et assujéti à l'impératif masculin patriarcal. La domesticité porte ainsi la marque de la dévalorisation et de l'exclusion. Le chemin proposé par Segato dans ce chapitre est celui de la « domestication de la politique », de son « humanisation » dans l'enclave domestique, d'une « domesticité politisée », celui du retour aux relations de réciprocité propres aux sociabilités féminines dans le monde précolonial. La thèse majeure défendue dans ce chapitre, c'est que « le domestique n'a rien de privé ou d'intime ».

Sauf mention contraire, toutes les notes sont des traductrices.

Chapitre 3. Patriarcat : Des bords au centre. Disciplinalement³⁶⁶, territorialité et cruauté dans la phase apocalyptique du capital

L'HISTOIRE LA SPHÈRE PUBLIQUE EST L'HISTOIRE DU PATRIARCAT

L'intervention coloniale, du passé et du présent, dans ce qui a été nommé le « monde-village » (Segato, 2015a et b) a fini par *minoriser* tout ce qui est en rapport avec les femmes. Le terme *minorisation* fait référence à la représentation et à la position des femmes dans la

³⁶⁵ Segato, Rita, « Introducción », *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

³⁶⁶ *Disciplinamiento* : l'action ou le mécanisme de discipliner.

pensée sociale ; minoriser se réfère ici au fait de traiter la femme comme « mineur » ainsi qu'à limiter ses thèmes au champ de l'intime, du privé, et notamment au champ du particulier, comme « thème de minorités », et, par conséquence, comme un thème « minoritaire ». Les éléments qui déterminent la minorisation des femmes sont liés à la transition de la vie communale à la société moderne et, en Amérique Latine, au passage des peuples qui habitent les territoires nationaux de notre continent à la modernité coloniale. Ce passage fut d'abord impulsé par le processus de la conquête et de la colonisation conduit par la métropole ultramarine et plus tard par l'administration de l'Etat construit par les élites créoles. Ce processus peut être décrit comme *créolisation*.

L'expansion du front étatique-entrepreneur-médiatique-chrétien, qui s'amplifie aujourd'hui de façon vertigineuse, intervient la vie du monde-village, qui, au passage, intègre la massivité de la « citoyenneté » nationale. Ce passage à la colonialité³⁶⁷-modernité a un impact massif sur les relations interpersonnelles et sur l'organisation des relations de genre dans les sociétés régies par des patrons communautaires et collectivistes de cohabitation ou dans lesquelles on peut encore rencontrer un tissu communautaire, sinon indemne, au moins reconnaissable et vital.

Je défends l'idée que comprendre les transformations du « système de genre » et l'histoire de la structure patriarcale éclaire de façon indispensable la compréhension de la tournure sociale introduite par la modernité comme un tout. Si nous lisons adéquatement ce que signifia cette transition et la forme dont l'intervention raccommode et aggrave les hiérarchies préexistantes, nous comprendrons une grande quantité de phénomènes du présent qui affectent toute la société et qui sont loin de constituer seulement « le problème de la femme ».

En concordance avec cette proposition, j'insiste sur le fait que les féminismes, de même que les autres fronts de mouvement social, commettent un grand malentendu et politique et épistémologique ou, en d'autres mots, une erreur théorico-politique d'incalculables conséquences négatives en guettifiant³⁶⁸ leurs thèmes et en classifiant ce qu'ils entendent par « le problème de la femme », dans le champ de l'analyse ainsi que dans le champ de l'action. Comme j'ai déjà affirmé dans *Les structures élémentaires de la violence* (Segato 2003), c'est dans les « genres » que se travestit une structure subliminale de la relation entre positions marquées par un différentiel de prestige et de pouvoir. Ce verre hiérarchique et explosif se transpose et manifeste dans les premiers moments de notre vie, sous les formes, aujourd'hui malléables, du patriarcat familial, et plus tard se transpose à d'autres relations organisées de la même façon : les raciales, les coloniales, celles de la métropole et ses banlieues, entre autres. Dans ce sens, la première leçon de pouvoir et de subordination c'est le théâtre familial des relations de genre, mais, en tant que structure, la relation entre ses positions se réplique *ad infinitum*, et se revisite et répète dans les divers scénarios où un différentiel de pouvoir et de valeur sont présents.

Il existe un débat installé entre les féminismes de marque décoloniale au sujet de l'existence du patriarcat, c'est-à-dire, du genre en tant qu'inégalité, dans le monde pré-intervention coloniale. L'évidence incontestable d'une certaine forme de patriarcat ou de prééminence masculine dans l'ordre de statut de sociétés non intervenues par le processus colonial réside sur le fait que les mythes de l'origine d'une grande quantité de peuples, sinon

³⁶⁷ Traduction de *colonialidad*. « La “colonialidad” représente une grande variété de phénomènes qui englobent toute une série de phénomènes depuis le psychologique et existentiel jusqu'à l'économique et militaire, et qui ont une caractéristique commune: la détermination et domination d'un pour l'autre, d'une culture, une cosmovision, une philosophie une religiosité et un mode de vie pour d'autres du même type. Au sens économique et politique, la “colonialidad” est le réflexe de la domination du secteur extracteur, productif, commercial et financier des Etats et des secteurs “néo-colonisés” (“Sud”) de la part des pays industrialisés (“Nord”), ce qui mène à la dépendance et au “développement du sous-développement”, à la subalternité et marginalité des “néo-colonies” face à la domination des empires dominants. », dans <https://journals.openedition.org/polis/10164#tocto1n2>

³⁶⁸ *Guettificar*.

tous, incluant la propre Genèse judéo-chrétienne, incluent un épisode de fondation localisé dans le temps où est décrite la défaite et le disciplinement de la première femme ou du premier groupe de femmes. Cet épisode fondamental de toute histoire humaine, omniprésente dans les histoires mythiques des peuples, est une preuve de la priorité de la fixation du genre comme moule primordial de toutes les autres formes de domination, bien que pleinement historique, précisément parce qu'il apparaît raconté dans la forme compacte du récit du passé que sont les mythologies. D'autre part, c'est précisément la capture d'une masculinité à prérogatives déjà préalablement existantes par la masculinité blanche et barboteuse du monde du conquérant ce qui fait possible la propre conquête, puisque l'homme non-blanc, dans sa défaite militaire, finit par fonctionner comme pièce charnière entre les deux mondes, c'est-à-dire, comme colonisateur à la maison. Divisé par un conflit de loyautés entre son mandat de masculinité et sa connexion avec sa communauté et le réseau de parenté, il finit par émuler dans la maison l'agressivité viril du vainqueur et c'est lui qui va transférer la violence appropriatrice³⁶⁹ du monde qui arrive à l'intérieur des relations de son propre monde. Nous le voyons aujourd'hui même dans les attitudes de ce que j'ai nommé fondamentalisme des caciques ou caciquisme fondamentaliste. Les femmes, comme sujettes à un ancrage majeur, sujettes communautaires, ne sont pas vulnérables à cette capture, et leur conflit de loyauté existe, mais assume une autre forme : défendre loyalement les patrons d'existence de leur peuple sans abdiquer de leurs propres revendications comme femmes, ce n'est pas, en général, une tâche facile.

Le monde que le front colonial, et plus tard, le front colonial-étatique interviennent et envahissent est un monde où les genres occupent deux *espaces* différents de la vie sociale. En ce sens, comme on a dit plusieurs fois, la structure de ce monde est *duelle* et conduite par une réciprocité contraignante. La dualité est une des variantes du multiple, et entre les termes d'une dualité il y a des circulations et un changement de positions est possible. Dans un monde duel, les deux termes sont ontologiquement pléniers, complets, même s'ils peuvent maintenir une relation hiérarchique. Un terme n'englobe pas l'autre : l'espace public, habité par les hommes avec leurs tâches, la politique et l'intermédiation (les affaires, la parlementation³⁷⁰ et la guerre), n'englobe ni ne subsume l'espace domestique, habité par les femmes, les familles, et leurs pluralités de tâches et activités partagées.

Dans cette atmosphère collective et communautaire il n'y a pas d'englobement, il n'y a pas de sujet universel, homme avec un grand H catapulté par l'humanisme colonial-moderne à la position de Sujet Universel, ni énoncés de valeur générale capables de représenter tout le monde. Il n'y a pas, non plus, un *référant universel* de ce qu'on définit comme humain, ni un *équivalent universel* de la valeur qui permette de commercialiser l'habitat ou de faire négociable la niche territoriale et son paysage. Chaque nature est irréductible à l'autre.

Cette structure duelle est capturée et formatée par le binarisme colonial qui s'impose. La structure *binaire* est le résultat de la capture moderne de la dualité réciproque, mais hiérarchique, du monde-village. Dans le monde binarisé³⁷¹ de la modernité, l'autre de l'Un est destitué de sa plénitude ontologique et réduit à accomplir la fonction d'*alter*, de l'*autre* de l'Un, qui est le représentant et le référant de la totalité. Ce rôle d'*Autre* (féminin, non-blanc, colonial, marginal, sous-développé, déficitaire), comme l'ont montré Edward Said et une génération tout entière de théoriciens postcoloniaux, se constitue alors comme la condition de possibilité pour l'existence de l'*Un* (sujet universel, humain généralisable, avec *H*). Sa fiscalité, le don d'être qu'on extrait de lui, s'écoule vers *le centre*, plateforme du *sujet humain universel*, il le construit et l'alimente.

Décrit ici de façon compact, c'est ce procès d'émergence de la *sphère publique*, ou mieux dit, la forme dont, dans ce procès historique, ce qui était un *espace public* ou *le domaine*

³⁶⁹ *Violencia apropiadora.*

³⁷⁰ Segato forge le néologisme *parlamentación.*

³⁷¹ Traduction du terme *binarizado*, quelque chose a été convertie en binaire, elle est donc *binarisée.*

masculin dans le monde communautaire, a muté vers la *sphère publique* ou *domaine universel*. Comme on voit, l'histoire et la constitution de la sphère publique participent et s'entrecroisent avec l'histoire du propre patriarcat et sa mutation structurale à partir de la capture coloniale-moderne du monde-village. Vue de cette façon, l'histoire de la sphère publique ou la sphère étatique n'est autre chose que l'histoire du genre. Cette sphère publique, ou agora étatique, se transformera en locus d'énonciation de tout discours qui aspire à se revêtir de valeur politique. En d'autres mots, elle séquestre à partir de maintenant *la politique*, c'est-à-dire qu'elle aura le monopole de toute action et discours qui prétendent acquérir le prédicat et la valeur d'impact de la *politicit *³⁷².

En raison de son histoire, à laquelle je viens de me référer de façon condensée, le sujet naturel de cette *sphère publique*, héritière de l'*espace politique* des hommes dans la communauté, sera, par marque d'origine et de généalogie : 1) *masculin* ; 2) fils de la capture coloniale et, en conséquence, a) *blanc ou blanchi* ; b) *propriétaire* ; c) *lettré* ; et d) *pater-familias* (le décrire comme « hétérosexuel » n'est pas adéquat, vu que de la sexualité proprement dite du *patriarche* on connaît très peu). En conséquence, malgré ses attributs particuliers, tous les énoncés du sujet paradigmatique de la sphère publique seront considérés d'intérêt général et poss deront une valeur universelle. A partir de ce processus on peut affirmer que l'histoire des hommes, le processus historique de la masculinité, est l'ADN de l'Etat, et sa généalogie masculine se révèle quotidiennement.

Ce processus dévalue abruptement l'autre espace, le domestique, bond  jusqu'alors par une multiplicité de présences, scénario des activités de femmes et régi par celles-ci. A partir de ce moment se produit une chute brusque de l'espace domestique : avant subordonné en prestige mais ontologiquement complet en soi-même, il est maintenant d fenestr  et rang  dans un rôle résiduel de l'*autre* de la sphère publique : *dépourvu de politicit *, incapable d'énoncés de valeur universelle et d'intérêt général. *Marge*, véritable *reste* de la vie publique, il est immédiatement compris comme *privé* et *intime*. Pour s'exprimer, il devra pratiquer un travestissement de la présentation du je et un style distant pour respecter les exigences de la sphère publique, des règles d'étiquette de style masculin exigées pour *parler en public*. Au contraire, dans le monde-village, dans la communauté non-intervenue ou à peine intervenue par l'intrusion coloniale-moderne, *le domestique n'a rien de privé ou d'intime*.

On doit démonter, opposer, réorienter cette construction coloniale moderne de la valeur résiduelle du destin des femmes, parce que c'est de ce schéma binaire et *minorisateur* que dérivent non seulement les dommages qui affectent la vie des femmes, mais aussi que s'expriment les maux qui affectent la société contemporaine comme un tout. Les agressions que subit la femme dans les violences et abus quotidiens de la maison et dans les nouvelles formes informelles de la guerre sont le thermomètre qui permet de diagnostiquer les transitions historiques de la société comme un tout. C'est pour cette raison que nous devrions pouvoir réclamer la restitution de la plénitude ontologique des espaces de la vie féminine et la capacité et le droit des femmes de parler à l'intérêt général depuis leur partialité. On l'a essayé dans les années soixante-dix en disant « le personnel est politique », la consigne féministe de l'époque qui nous mena à lutter pour des lois et des politiques publiques sans réussir à arriver très loin dans ce sens (peut-être parce que, comme l'a noté Foucault très tôt, lutter pour que l' cil du panoptique nous atteigne jusqu'à la maison ou aspirer à avoir un avocat dans le coussin n'était pas la meilleure des idées, comme a résulté le modèle nord-américain). Peut-être, alors, ce chemin ne fut pas le plus intéressant ni celui qui donna les meilleurs résultats, parce que la structure expropriatrice et violente du genre ne c da jamais.

³⁷² Rita Laura Segato parle de *politicidad*. « L'historien Gabriel Salazar définit ce concept comme la modification des attitudes et relations à l'intérieur d'un champ populaire, traduites en actions, pressions et revendications des dits acteurs vers l'état, en faveur de changements économiques, sociaux et politiques, au-delà des institutions de représentation à pétition », <https://transformacionestructuraleschile.wordpress.com/politicidad-y-politizacion/>.

Tester, alors, un geste de méfiance en relation à la sphère publique, par sa descendance à peine dissimulée, et essayer de visualiser un nouveau passage qui soit capable de démonter l'*Un universel* qu'elle instaure et ensuite pluraliser les mondes paraît un chemin prometteur. C'est ainsi parce que l'enlèvement de tout ce que la structure de prestige basée dans un caractère unitaire de la sphère publique veut comme politique, avec sa capacité unique d'émettre tout ce qui peut aspirer à être d'intérêt général et de valeur universelle, sa manœuvre installatrice d'abstraction de centralité, de généralité et d'universalité, inhérente et imposée par l'auto-référent ancrage et naturalisation du sujet masculin, porte vers la mauvaise route des démocraties du présent dans notre continent, avec une déviation vers un dictature des majorités. Une démocratie qui n'ait pas comme déontologie irréductible la défense du pluralisme ne sera pas une démocratie, même si elle représente la volonté majoritaire. Pourquoi ? Parce que le pôle conducteur sera cette sphère, conçue à partir d'une structure binaire où les variétés de sujets différenciés et minorisés (les femmes, les personnes pratiquantes de modalités non normatives de la sexualité, les noirs, les indiens, les jeunes et les enfants, tout ce qui s'écarte de la norme incarnée par le sujet universel) deviennent des altérités et des anomalies de l'*Un* dans l'imagination collective, et doivent réaliser un effort de travestissement pour parler l'idiome de la politique, maintenant séquestrée par le champ étatique ; anomalies embarrassantes qui incarnent « le problème de l'*autre* », qui est et ne peut jamais arrêter d'être *le problème de la colonialité-modernité*.

DISCIPLINEMENT ET PÉDAGOGIE DE LA CRUAUTÉ : LE CARACTÈRE FONCTIONNEL DU PATRIARCAT COLONIAL MODERNE DE HAUTE INTENSITÉ AU REGARD DU PROJET HISTORIQUE DU CAPITAL DANS SA PHASE APOCALYPTIQUE

La privatisation, *minorisation* et transformation des assauts mortels contre les femmes en « problèmes d'intérêt particulier » ou en « questions des minorités » est une conséquence du transit du patriarcat de faible intensité de la partialité masculine dans le monde communautaire, au patriarcat colonial-moderne de haute intensité propre au domaine universel. L'effet de la minorisation est ressenti, par exemple, dans la manière dont les féminicides et les crimes homophobes ont une valeur résiduelle et sont réduits au pur spectacle dans la pratique juridique et dans les normes médiatiques en Amérique Latine ; au même temps, les féministes, nous nous plions à les aborder comme des *questions particulières, compartimentées et du ghetto*. De cette façon nous ignorons le fait que ces violences aux « minorités » ne sont autre chose que le disciplinement que les forces patriarcales nous imposent à tous ceux qui habitons au marge de la politique. Il s'agit des crimes du patriarcat colonial moderne de haute intensité, contre tout ce qui lui déstabilise, contre tout ce qui paraît conspirer et défier son contrôle, contre tout ce qui glisse hors de son égide, contre les divers stratégies et tactiques quotidiennes avec lesquelles beaucoup d'entre nous, intentionnellement ou pas, nous échappons à la vigilance patriarcale et nous la désobéissons. Ainsi il expurge tout ce qui n'accorde pas de la reconnaissance à sa manière de structurer et discipliner la vie, à sa manière d'aménager et naturaliser un chemin d'asymétries et de dominations progressives.

En outre, et voici le noyau de mon argument, si nous observons les crimes contre les femmes qui marquent le présent et nous cherchons à comprendre ce qu'ils expriment, ce qu'ils disent et ce qu'ils provoquent, nous constatons leur forte connexion avec la phase historique que nous traversons en tant que société. De même que comprendre l'histoire du patriarcat, c'est comprendre l'histoire de la sphère publique et de l'Etat, de manière analogue et au centre de toutes ces questions, comprendre les diverses formes de la violence sexiste aujourd'hui c'est aussi comprendre ce que la société endure comme un tout.

Si nous devons construire une allégorie graphique, picturale, du monde actuel dans cette modernité avancée, l'allégorie serait décrite comme une pyramide inversée formée par les acrobates aux cirques, où les équilibristes se superposent en rangées jusqu'à constituer un édifice complet des personnes avec peine chevauchées, des pieds au-dessus des têtes, couche par couche, mais en bas, à la fondation, à la base même de la pyramide, soutenant l'édifice tout entier, gît un corps de femme. Je visualise souvent cette structure, car elle me semble la seule chose capable d'expliquer pourquoi il reste toujours si difficile, bien qu'il paraisse à première vue si facile, de retirer la femme de la position de subordination où elle se trouve, punie, subjuguée, battue ; d'empêcher qu'elle continue à être violée, trafiquée, exploitée par la traite, chosifiée et démembrée par l'œil médiatique. Ce ne serait pas une tâche difficile ; quelques actions suffiraient, quelques mesures, des interventions ponctuelles et pas si compliquées. Mais pour une raison ou une autre, ce n'est pas possible. Il semble impossible. Il y a jamais eu autant des lois, il n'y a jamais eu autant des cours sur le droit des hommes pour les corps de sécurité, il n'y a jamais eu autant de la littérature sur les droits de la femme, il n'y a jamais eu autant des prix et de la reconnaissance aux actions dans ce champs, et pourtant les femmes continuent à mourir, notre vulnérabilité à l'agression mortelle et à la torture létale n'ont jamais existé comme dans les guerres informelles contemporaines ; notre corps n'a jamais été aussi contrôlé ou médiatiquement intervenu, à la recherche du bonheur obligatoire ou de l'adaptation au modèle coercitif de beauté ; jamais l'encercllement de la vigilance a été si serré sur l'avortement ; symptomatiquement, l'avortement n'a jamais été un sujet de débat si houleux qu'aujourd'hui, dans la modernité avancée

Quand on réfléchit à ce sujet sous cette perspective, quand on suspecte que sa victimisation remplit la fonction d'assurer le festin où le pouvoir fraternise et exhibe sa souveraineté, discrétion et arbitre, on comprend que quelque chose d'important doit dépendre, s'appuyer, dans la destruction constamment renouvelée du corps féminin, dans le spectacle de sa subjugation, dans sa subordination. Quelque chose de central, d'essentiel, de fondateur du « système » doit certainement dépendre du fait que la femme ne sorte pas de ce rôle, de cette fonction. Démanteler la minorisation de la question de la femme équivaut à accepter que, si l'on comprenait les formes de cruauté misogyne du présent, nous comprendrions non seulement ce que nous arrive à nous, les femmes, et à tous ceux qui se placent dans la position féminine, dissidente et *autre* que le patriarcat, mais aussi ce qui lui arrive à la société tout entière. Les indices montrent qu'il s'agit d'un édifice dont le matériel est conformé par l'amalgame des corporations et de l'Etat ; par des alliances de toute sorte entre des acteurs corporatifs, licites et illicites ou les deux à la fois, et des agents du gouvernement ; par des raisons évoquées comme des « raisons d'État » et qui sont, en fait, des « raisons d'entreprise ». Pour y réfléchir, j'en suis sûre, nous devons retirer la question de la femme du ghetto, le penser entremêlé, en tant que fondation et pédagogie primaire de toutes les autres formes de pouvoir et subordination : raciale, impériale, coloniale, des relations entre le centre et la périphérie, de l'eurocentrisme avec d'autres civilisation, des relations de classe.

Dans un monde où, en 2015, 1 % des habitants a concentré dans ses mains plus de richesse que les 99 % restants ; où 62 personnes détiennent la même richesse que la moitié la plus pauvre de la planète, et au rythme accéléré de concentration³⁷³ ; où 1 % de la population des États-Unis détient la totalité du sol exploitable de cet immense pays ; où à peine neuf familles sont propriétaires de toute l'extension de la côte maritime chilienne... L'on constate que le corrélat du financement du capital est la plus contondante des formes de propriété : le

³⁷³ (Note de l'auteure) : [Selon OXFAM, en 2019, 288 personnes détenaient la même richesse que la moitié la plus pauvre ; 177 personnes en 2012 ; 92 en 2013 ; 80 en 2014 et 62 en 2015. Voir OXFAM, « 62 personas poseen la misma riqueza que la mitad de la población mundial », 18 janvier 2016 ; disponible en ligne.]

stockage, la concentration de la terre dans quelques mains, le *néo-rentiérisme*³⁷⁴ et la *patrimonialisation*³⁷⁵ croissante de la gestion publique. Un scénario de telles caractéristiques indique que nous ne pouvons plus parler de simple inégalité, comme nous le faisons dans les années 1970, il est question aujourd'hui de *dueñidad*³⁷⁶ ou seigneurie — *lordship*.

Seigneurie a ici le sens précis où un petit groupe de propriétaires détient la vie et la mort sur la planète. Ce sont des sujets discrétionnaires et arbitraires au pouvoir des magnitudes inédites, qui rendent fictif tout idéal de démocratie et de république. Dans le sens réel de la seigneurie, les maîtres de la richesse, grâce à leur pouvoir d'achat et à la liberté de circulation *offshore* de leur revenu, leurs manœuvres corporatives, aujourd'hui complètement dérégulées, sont immunes à toute tentative de contrôle institutionnel. Cette immunité du pouvoir économique inaugure une phase apocalyptique, complètement anomique du capital, et nous renvoie à l'étape finale, décomposée et maintenant transitionnelle du Moyen Âge, où les seigneuries s'étaient incommensurablement majeurs mais également régis par un mode d'exercice du pouvoir de type féodal, manifesté comme cruauté exemplaire sur les corps, à la façon dont Foucault l'a décrit.

La seigneurie en Amérique Latine se manifeste sous la forme d'une administration *mafieuse* et *gangster* des affaires, de la politique et de la justice, mais cela ne doit en aucune façon se considérer sans rapport à l'ordre global et géopolitique imposé à nos affaires internes. *Le crime et l'accumulation du capital par des moyens illégaux n'est plus exceptionnelle mais structurelle et structurante de la politique et de l'économie.*

Dans ce nouveau monde, la notion d'un ordre du discours prévu par la *colonialité du pouvoir*³⁷⁷ devient pratiquement insuffisant. De ce patron émerge, nue et crue, la pratique du balayage des peuples des territoires d'occupation traditionnelle ou ancestrale. À partir de la colonialité, un retour à la *conquistualité*³⁷⁸ est consommé, sans les amarres et les interpellations

³⁷⁴ Le « rentiérisme » est défini comme un modèle économique où la rente, notamment des ressources naturelles (pétrole, mines) est l'une des principales sources de revenu. Le concept d'Etat rentier est un phénomène propre aux pays en développement. Voir : Gonzales Oquedo, Luis J. (2007). « Rentierismo y construcción de problemas de en Ciencia Política », thèse de Máster, Universidad Internacional de Andalucía, Huelva, España. Disponible en ligne : <https://www.aacademica.org/luis.j.gonzalez.oquendo/15.pdf>

³⁷⁵ « Patrimonialisation » : « ...processus volontaire d'incorporation des valeurs sociales, contenues dans un espace-temps dans une société particulière, qui fait partie des processus (...) à la base de la relation entre territoire et culture. L'appropriation et valorisation en tant qu'action sélective, individuelle ou collective, s'exprime dans des actions concrètes qui permettent de construire des références identitaires durables. » Dr. Bustos Cara, Roberto, « Patrimonialización de valores territoriales. Turismo, sistemas productivos y desarrollo local », Aportes y Transferencias, vol. 2, no. 8, 2004, Universidad Nacional de Mar del Plata. Disponible en ligne : <http://nulan.mdp.edu.ar/287/1/Apo2004a8v2pp11-24.pdf>

³⁷⁶ Terme qui dérive du *dueño*, « maître ». Défini comme « puissance », « seigneurie sur les corps, les choses, les biens et la terre », ce terme désigne une « nouvelle forme de seigneurie résultant de l'accélération, de la concentration et de l'expansion de la sphère de contrôle de la vie décrite comme « para-étatique ». Possibilité d'une existence sans grammaire institutionnelle, ou d'une faille institutionnelle incontournable face aux niveaux de concentration de la richesse sans précédents. » Berjón, Manolo et Cadenas, Miguel Ángel, « « Dueñidad » : rescatando del olvido los sucesos del lote 95 », Servindi - Servicios de Comunicación Intercultural, 4 septembre 2020. Disponible en ligne : <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/04/09/2020/duenidad-rescatando-del-olvido-los-sucesos-del-lote-95>

³⁷⁷ Concept introduit par Aníbal Quijano dans « Colonialidad y Modernidad/Racionalidad », *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, 1992, Lima. Voir aussi Quijano, Aníbal, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 3, no. 51, 2007, p. 111-118. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>

³⁷⁸ À propos de la notion de *conquistualité* (du *conquista*, « conquête »), Rita Segato précise : « Il n'est pas question de la colonialité mais de *conquistualité*. Nous sommes dans une époque différente. Elle était comment la conquête ? La conquête était mafieuse, c'était une série de bandes avec très peu de normative, très peu contenus ou régulés par les lois des Indes, qui ont pris par assaut les territoires, ont tué les gens et pris leurs terres. Il y a beaucoup de processus similaires du Mexique au Tierra del Fuego au moment de la colonialité. Puis est venu le temps où nous avons eu l'illusion du capital en règle, plus ou moins, bien sûr oppressif ; l'illusion de la lutte des classes. Mais tout cela, plus au moins dans le cadre de la loi. Aujourd'hui, l'accumulation passe par le crime, non

que la présence de l'Église catholique, au moins dans une certaine mesure, a jadis imposé à l'avidité coloniale (Gott, 2002). Dans notre continent, en Amérique Latine, les formes extrêmes de cruauté qui s'étendent du Mexique, Amérique Centrale et Colombie jusqu'au sud, leur atmosphère dramatique, chaotique et de plus en plus violente peuvent être attribuées à l'idée que dans nos paysages, la Conquête n'a jamais été achevée, n'a jamais été consommée, et qu'elle est un processus continu encore en cours.

À l'égard de ce contexte historique, la compassion, l'empathie, les relations, l'enracinement local et communautaire et toute dévotion aux formes du sacré capables de soutenir un réseau collectif solide opèrent en *dysfonctionnement avec le projet historique du capital*, qui déracine, globalise les marchés, déchire et démêle le tissu communautaire là où il existe encore, s'acharne sur les lambeaux de la résistance, invalide les marques spéciales et points de référence du type traditionnel et sacré qui entravent la capture des territoires par le référent universel monétaire et mercantile, impose la transformation des *oikonomies* de production domestique et des circuits de commercialisation locale et régionale dans une économie globale unique, introduit la consommation comme objectif antagonique par excellence, objectif disruptif par rapport aux formes de bonheur relationnelles et régies par la réciprocité de la vie communautaire. Dans cette phase extrême et apocalyptique où piller, déplacer, déraciner, asservir et exploiter au maximum sont la voie de l'accumulation, c'est-à-dire, le but qui oriente le projet historique du capital, il s'avère crucialement instrumental de réduire l'empathie humaine et entraîner les personnes pour qu'elles arrivent à exécuter, tolérer et coexister quotidiennement avec des manifestations de cruauté. C'est sûrement pour cela que l'une des stratégies centrales des guerres contemporaines, guerres menées non plus entre des États, mais d'un haut degré d'informalité, en Amérique Latine et au Moyen-Orient, c'est la stratégie de la profanation (Segato, 2014 ; Kaldor, 2012). Ce n'est pas sans raison que les experts discutent aujourd'hui d'une « féminisation de la guerre ». Il y existe d'innombrables preuves dans des documents humains de tout type et provenance que c'est la position féminine celle qui conserve, incarne et représente l'enracinement territorial, le sacré, l'interconnectivité et la communauté.

Chili et Qatar nous offrent deux modèles qui exposent les tendances de la phase présente - apocalyptique – du projet historique du capital. Chili, avec l'application orthodoxe de la recette de Milton Friedman, qui conduit au régime social régi par le marché. La tristesse imprégnant la société chilienne est fréquemment associée par les gens eux-mêmes à l'effet de la *précarité* que ce modèle insuffle à la vie, dans le sens du terme précarité où ceci est dissocié de l'idée de pauvreté ou manque, mais qui signifie, plus précisément, *précarité de la vie relationnelle*, destruction de la solidité et stabilité des relations qui enrachent, localisent et nourrissent les affects et le quotidien. L'expérience d'intempérie et de vulnérabilité s'empare ainsi d'une nation. Qatar, par ailleurs, incarne le phénomène d'un gouvernement de propriétaires et l'extension territoriale de la nation se confond avec l'idée d'un immeuble. L'abstraction étatique est inexistante et l'État est nettement, littéralement patrimonial : un État de détenteurs. En Amérique Latine, le patrimonialisme constitutif des républiques créoles est menacé de *qatarisation*. La reprimarisation de la production, l'exploration méga-minière, l'agriculture et le tourisme extractivistes sont les corrélats d'un régime absolutiste du marché de la fusion du pouvoir politique avec la seigneurie, d'où l'agression extrême à l'être humain et à son environnement, ne laissant aucune trace. Intempérie progressive de la vie,

pas le crime des actualités policières aux bords des journaux. Le crime, c'est l'accumulation, c'est du capital. Ce moment, où tant le capital que la politique dépendent fortement des caisses des campagnes électorales dont les sources ne peuvent pas vraiment être tracées. » Rita Segato pour Nodal Cultura, 31 décembre 2015. Disponible en ligne : <https://www.nodalcultura.am/2015/12/entrevista-exclusiva-a-rita-segato-antropologa-argentina-residente-en-brasil-la-dominacion-patriarcal-es-hoy-un-termometro-para-diagnosticar-la-escena-historica-en-su-totalidad/>

commercialisation partout et réserve de sécurité exclusive aux propriétaires et contrôleurs des mécanismes de l'État. Radicalisation du déracinement, ethnocide, génocide et *conquistualité*.

Cette scène est liée à l'exercice de l'indifférence face à la cruauté, répétée et entraînée, vicieusement et en toute impunité, sur le corps de la femme et des jeunes, comme en Ayotzinapa – corps ne représentant pas l'antagoniste belliqueux, les sujets ne correspondant pas au soldat de la corporation armée ennemie. La terreur d'État des dictatures a cédé la place à la terreur diffuse qui plonge ses racines dans la société. J'ai affirmé que les *nouvelles formes de guerre*, dans notre continent, sont des guerres répressives ou guerres mafieuses, ou plus précisément une combinaison des deux à la fois, comme un coup qui nous arrive depuis un autre endroit, depuis une Deuxième Réalité (Segato, 2014). Je crois qu'il est de même possible de parler d'une nouvelle forme de la terreur associée à ce que j'ai appelé « intempérie » et qui n'est autre chose qu'un limbe légal, une expansion incontrôlable des formes para-étatiques de surveillance de la vie qui s'emparent de plus en plus de la population, spécialement de ceux qui sont en condition de vulnérabilité, qui habitent des espaces exclus. Cette terreur, c'est le constat, pour des nombreuses personnes, que le contrôle gouvernemental et la protection de l'État, ainsi que les lois républicaines sont, et peut-être ont toujours été, une fiction, un « système de croyances », à peine une foi pourvoyeuse d'une grammaire stable pour l'interaction sociale et pour la limitation de la conduite humaine. Il est possible que les dictatures soient finies une fois prêt le terrain pour les nouvelles formes de la terreur. Il ne s'agit plus d'une terreur d'État, mais d'un entraînement pour supporter l'existence insensible à la souffrance d'autrui, sans empathie, sans compassion, une vie qui passe par la jouissance renfermée du consommateur, au centre de l'individualisme productif et compétitif des sociétés qui ne sont, définitivement, plus relationnelles. Cela renvoie à la différence tracée par Hannah Arendt entre solitude et isolement, ce dernier étant une condition préalable au contrôle totalitaire.

J'ai longtemps défendu la séparation entre les féminicides intimes et les féminicides publics, belliqueux, dans une phase informelle des guerres. Aujourd'hui, l'enseignement de la guerre informelle, paraétatique, sous ses diverses formes, est entré dans les foyers, et le seuil de souffrance emphatique a été retiré. Au Guatemala, la guerre a laissé comme séquelle des ménages indigènes et paysans ultra-violents — attention : ce n'était pas l'inverse, comme le soutient une certaine pensée féministe eurocentrique. La violence sexuelle et féminicide ne s'est pas propagée des foyers à la guerre, mais l'inverse. De nos jours, comme le démontrent une série de cas à travers le continent, le crime intime en vient à prendre les caractéristiques du crime de guerre : l'ensemencement de la victime en plein air, dans les fossés, les décharges et les égouts, l'aspect spectaculaire des meurtres, également perpétrés dans des lieux publics. Et de même les exécutions sommaires, extrajudiciaires, aux mains d'agents de l'État, qui sans explication augmentent chaque jour en Amérique latine et surtout au Brésil, agressant la logique, la grammaire qui me permet d'avoir une attente stable de ma relation avec autrui, parlent de cette terreur diffuse.

En raison de tout cela nous pourrions soutenir que, si chaque époque a une personnalité modale, fonctionnelle à sa propre phase des relations économiques (hystérie pour la révolution industrielle, schizophrénie et son délire dans l'expression artistique du modernisme), la structure psychopathe se présente aujourd'hui comme la personnalité modale de cette époque. La personnalité psychopathe paraît être la structure de la personnalité la mieux équipée pour opérer de façon fonctionnelle dans l'ordre de la phase apocalyptique du capital. Le profil psychopathe, son inaptitude à transformer la décharge hormonale en émotion et en affect, son besoin d'intensifier constamment le stimulus pour atteindre son effet, sa structure définitivement non-relationnelle, sa peau insensible à sa propre douleur et, par conséquent, et plus encore, à la douleur d'autrui, son aliénation, son encapsulation, son déracinement de ses propres paysages et liens collectifs, sa relation instrumentale et chosifiée aux autres... Cela semble le minimum indispensable pour fonctionner adéquatement dans une économie poussée

à l'extrême par la déshumanisation et l'absence de limites à l'approche de la déprédation des corps et des territoires, qui ne laisse que des restes. Ainsi une *pédagogie de la cruauté* se présente comme le terreau de personnalités psychopathes appréciées par l'esprit de l'époque et fonctionnelles dans cette phase apocalyptique du capital.

L'étrange destin du film britannique *Orange mécanique* de 1971, basé sur le roman homonyme d'Anthony Burgess, à son tour écrit dans l'onde de choc du viol par des soldats américains subi par l'épouse de l'auteur à Londres pendant la Seconde Guerre mondiale, paraît confirmer ma thèse sur la réduction abrupte et fonctionnelle de l'empathie à notre époque. L'*Orange mécanique* de Stanley Kubrick, interprété mémorablement par Malcolm McDowell, est l'un des films les plus censurés dans l'histoire du cinéma dans plusieurs pays, même en Angleterre. Plusieurs scènes de coups, viols, meurtres et un féminicide s'y succèdent. Alex, le personnage principal, passe de l'absence totale d'empathie en tant qu'agresseur à un état d'empathie et vulnérabilité à la souffrance d'autrui, à travers un traitement psychiatrique expérimental, qui le transforme inévitablement en victime. Il n'y a pas de position intermédiaire entre la personnalité du victimaire et de la victime, l'avant et l'après de l'expérimentation « thérapeutique », c'est-à-dire que si la posture du victimaire est abandonnée, la seule alternative est de devenir vulnérable. Mais ce qui est le plus extraordinaire, c'est qu'aujourd'hui, 40 ans après sa première, et McDowell lui-même l'a reconnu (2009), l'effroi avec lequel le public a reçu cette œuvre a complètement disparu, laissant la place à la rigolade du public devant les scènes qui jadis étaient les plus atroces. Ceci est un indice net de la naturalisation de la personnalité psychopathe et de la violence, en particulier de la violence envers la femme, séquence centrale du film.

C'est un signe incontestable du processus du temps et du mode de vie imposé à l'âge du capitalisme tardif. À cette époque, la souffrance et l'agression imposées au corps des femmes, ainsi que la spectacularisation, la banalisation et la naturalisation de cette violence constituent la mesure de la détérioration de l'empathie dans un processus adaptatif et instrumental aux formes contemporaines d'exploitation de la vie.

L'HISTOIRE PAR NOTRE MAIN

En somme, comme je l'ai montré, la réduction du féminin est un épisode fondamental de l'histoire de l'espèce racontée dans une grande quantité de mythologies éparpillées sur toute la planète, ce qui l'installe comme pierre angulaire de la pyramide de dominations dans une temporalité phylogénétique, en même temps qu'elle constitue aussi la première leçon d'inégalité à l'échelle ontogénétique de l'émergence du sujet dans la vie familiale (Segato, 2003). Aujourd'hui, la cruauté misogyne, qui transforme la souffrance des corps féminins en un spectacle banal et quotidien, est la pédagogie qui habitue les masses à coexister avec l'arbitraire, avec la marge agrammaticale de la vie humaine, avec le caractère finalement fictif des institutions.

En revanche la question est « minorisée », reléguée à la lisière résiduelle de la grande politique, de la grande justice et de la sécurité, c'est-à-dire considérée comme marginale par rapport à tout ce qui est classé comme question d'Etat, parce que d'intérêt général et de valeur universelle. Cette classification, cette structure qui nous fait croire qu'il existe des thèmes centraux (l'économie et les finances, la politique et le gouvernement, la santé, l'éducation, la sécurité publique) et des questions dites par euphémisme « transversales » pour dissimuler leur confinement au rang de questions particulières, d'intérêt partiel, est ce que j'appelle la « minorisation », et elle est associée à la croyance moderne que tout ce qui concerne la question des relations entre les sexes relations de genre est classable à l'intérieur du domaine du privé et de l'intime.

Cette classification échoue aujourd'hui, elle est complètement erronée et n'a même pas de grande profondeur historique. Ce n'est rien d'autre que le résultat du processus de modernisation que les peuples ont traversé et de destruction de l'environnement communautaire dans lequel beaucoup de personnes de notre continent vivaient jusqu'à une époque relativement récente et dans lequel certaines vivent encore. Cela est en rapport avec la constitution d'États républicains aux soubassements fortement patrimonialistes, construits pour que les élites puissent administrer et décider du destin des ressources de la nation. L'histoire et la structure de cet Etat l'ont rendu appropriable par ceux qui détiennent les clefs de ses institutions. Et la destruction des communautés et de leurs logiques a destitué les formes de politicalité des espaces domestiques, et a intronisé les hommes comme opérateurs par excellence de toute politique, même si on peut avoir exceptionnellement des figures féminines au pouvoir. Ce qui s'est produit, c'est une masculinisation des institutions et une dépolitisation des liens qui émergent dans l'espace domestique, une *dé-domestication* de la vie et de toute politique.

Un canon lointain, dans une atmosphère raréfiée, s'est progressivement établi dans les espaces institutionnels, ainsi que la particularisation, la résidualisation, la « minorisation » de tout ce qui n'agissait pas dans le domaine de cette « vie publique », qui n'est pas conçue pour être accessible à tous. En effet, en raison de leur histoire coloniale, nos États n'entretiennent pas avec la société et les territoires qu'ils administrent la même relation que les États européens avec les leurs. Nos États et tous leurs opérateurs, une fois installés dans leurs compétences, ne peuvent que reproduire la relation distante et extérieure par rapport à *ce qui est administré, les gens et les territoires*. Il est très difficile de modifier ce rapport d'extériorité gestionnaire, incarnée par les hommes, puisqu'elle est la marque et la structure de la relation coloniale et de son héritage toujours présent dans l'architecture étatique.

En même temps que nous comprenons que le thème des femmes est le fondement et le support de toutes les autres formes d'oppression, nous percevons également que c'est un thermomètre qui nous permet de diagnostiquer ce qui arrive à une époque. Loin d'être un problème de « minorité », c'est la base de l'édifice de toutes les oppressions, là où tous les pouvoirs, même soit-disant « bien intentionnés » et récitant une idéologie progressiste, que ce soit ces gouvernements barricadés dans l'administration ou les *loggias* d'*illuminati* dans leurs cloîtres académiques, ont toujours pataugé dans l'histoire, montrant leur côté faible, leur incohérence. Par conséquent, pour d'innombrables raisons, *soit nous révisons le modèle patriarcal, soit l'histoire ne sortira pas de sa place* (précisons : personne ne sortira de la place, ni les hommes ni les femmes, ni eux ni nous).

Il suffit d'écouter attentivement le discours « progressiste » des représentants du *socialisme d'Etat* pour percevoir la hiérarchie consolidée et totalement erronée de ce qui importe le plus et le moins, de ce qu'ils supposent d'intérêt général et de valeur universelle, et de ce qu'ils relèguent comme minorisé et discrédité, transformé en particulier et secondaire, de gens moins importants comme nous, les femmes. Son échec réitéré et cyclique à conduire depuis l'Etat la tant attendue réorientation de l'histoire vers des sociétés plus bénignes montre qu'il y a une erreur fatale dans sa conception révolutionnaire, pour nous avoir toujours relégué à la position de non pensantes et avoir rendu notre voix inaudible. *Nous nous rendons compte alors que c'est de notre main que l'histoire devra marcher.*

Les exemples sont innombrables du fait que *c'est nous les femmes qui, par notre activisme, montrons la direction et faisons l'histoire, que c'est de notre main que l'histoire marche et a marché, laissant voir que c'est une erreur de nous écarter*. C'est le rôle que les Madres de Plaza de Mayo ont eu et ont toujours³⁷⁹, dont le geste stratégique a redonné la politique au rôle maternel et a été libérateur pour la société argentine dans son ensemble, puis a été reproduit par des femmes d'une grande variété de pays du monde dans leurs luttes pour

³⁷⁹ Les Mères de la Place de Mai de Buenos Aires.

divers types de revendications. Ce n'est pas pour nous, ce n'est pas partiel, ce n'est pas particulier, ce n'est pas de l'intimité, ce n'est pas privé, ce n'est pas d'une minorité, c'est une stratégie pleinement politique et un projet historique d'intérêt général et de valeur universelle, qui, en brisant la structure de minorisation, introduit précisément depuis sa marge une autre proposition et une autre politique. Il est de plus en plus démontré que les stratégies créées et mises en œuvre par les femmes sont celles qui fixent le cap et indiquent la voie à tous.

Les femmes (représentant ici la position féminine), sujets de leur propre histoire qui ont produit des savoir spécialisés, nous sommes la stabilité confiante de la vie quotidienne, gardiennes protectrices de l'enracinement, emblème de la communauté, responsables de la diversité génétique qui existe encore sur la planète, expertes de la vie relationnelle et de la gestion des liens d'intimité, idéales dans les pratiques non bureaucratisables de la vie, capables d'habiter la cachette sûre de l'espace domestique en lui donnant de la politicalité, dotées d'une imagination marginale et non disciplinée par la norme positive, habiles pour survivre.

C'est pourquoi la foi civique, en nous amenant à placer nos luttes les deux pieds sur le terrain de l'État, nous a conduit à ce *beco sem saída*, à cette impasse. Comme je l'ai soutenu, l'État est toujours patriarcal, ne peut pas ne pas l'être, parce que son histoire n'est autre chose que l'histoire du patriarcat. Il ne faut pas l'abandonner comme champ de revendications, mais il ne peut pas séquestrer entièrement toutes nos luttes ni monopoliser la politique. Il y a de la *vie intelligente* hors du champ étatique et il existe des institutions non étatiques. Ce sont les gens qui font l'histoire, avec leur imagination et leurs insurrections quotidiennes, avec leurs technologies de sociabilité, en construisant leurs propres mondes, sans avant-gardes vaniteuses et toujours finalement expropriatrices de la voix des peuples, en mettant l'accent sur les liens immédiats, avec la pratique rigoureuse de la réciprocité, comme elle l'a toujours été sur notre continent.

Parce que l'État, par sa structure patriarcale, capture beaucoup plus que nous ne sommes capables de le capturer. Il est conçu pour être approprié par les élites ou pour introniser de nouveaux segments de la société et les élitiser³⁸⁰ quand ils font partie du gouvernement. Et, surtout, pour maintenir la matrice binaire qui a établi qu'il existe des thèmes du sujet universel, toujours avec le H majuscule qui relie l'Humain à l'Homme, et des questions de domesticité partialisée, réduite, minorisée. C'est pourquoi je dis que le chemin doit être dehors, avec le corps dans la rue et avec la stratégie féminine, qui a toujours fait histoire, en dépit de son intense dévalorisation par la manœuvre que j'ai nommée ici *minorisatrice* et à laquelle souvent, sans nous en rendre compte, nous nous sommes pliées. Le corps dans la rue, comme celui des Mères sans cesser de l'être et depuis la position de mères, fait pression sur l'État, fait pression sur qui occupe les bureaux des entreprises qui administrent les biens de la nation.

Il faut refaire les formes de vie, reconstruire la communauté et des liens forts, proches, dans le style et avec les « technologies de sociabilité » que commandent les femmes dans leurs domaines, localement ancrés et consolidés par la densité symbolique d'un cosmos alternatif, dysfonctionnel au capital, propre aux peuples dans leur chemin politique, stratégique et intelligent, qui leur a permis de survivre tout au long des cinq cents ans de conquête continue. Nous devons faire la politique au jour le jour, en dehors de l'État : retisser le tissu communautaire, démolir les murs qui encapsulent les espaces domestiques et restaurer la politicalité du domestique propre à la vie communautaire. C'est de cette politicalité et de ces technologies de lien qu'émergera le format de l'action politique capable de réorienter l'histoire en direction d'un plus grand bonheur, orientée par la fin de la préhistoire patriarcale de l'humanité. C'est le tour de la politique des femmes.

Choisir le chemin relationnel, c'est opter pour le projet historique d'être communauté. C'est percevoir qu'aux trois préceptes de la Révolution française, égalité/liberté/fraternité, il en

³⁸⁰ Le terme utilisé est *elitizar*, convertir en élite.

manquait un quatrième, caractéristique des expériences de notre continent, avec sa proposition communale : la réciprocité, puisque la réciprocité enracine, localise et relie de manière concrète. L’ancrage et la centralité de la vie reliée sont une alternative dysfonctionnelle au monde qui s’oriente par les choses, et entravent le projet historique du capital avec son but fixé dans l’accumulation, et sa conséquence inévitable, la concentration.

Le chemin des affects et le chemin des choses constituent deux projets historiques orientés vers des objectifs de bonheur différents et incompatibles, et notre tâche en tant que professionnel.les de la parole est de doter d’une rhétorique de la valeur, d’un vocabulaire de défense du chemin reliant, des formes de bonheur communautaire, que l’on puisse opposer à la puissante rhétorique du projet des choses, méritocratique, productiviste, développementiste³⁸¹ et concentrateur. La stratégie désormais est féminine.

Bibliographie

Gott, Gil (2002), « Imperial Humanitarianism : History of an Arrested Dialectic », dans Berta Esperanza Hernández-Truyol (ed.), *Moral Imperialism : A Critical Anthology*, New York, New York University Press.

Kaldor, Mary (2012), *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Cambridge, Polity Press.

McDowell, Malcolm (2009), « Malcolm McDowell desgaja La Naranja Mecánica », *vadecine.es* ; disponible sur Internet

Segato, Rita Laura (2003), *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo.

_____ (2014), *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla, Pez en el árbol.

_____ (2015a), «Género y Colonialidad», en Rita Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo.

_____ (2015b), «El sexo y la norma», en Rita Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo.

³⁸¹ Traduction de *desarrollista*, « appartenant ou relatif au *desarrollismo* », c’est-à-dire « l’idéologie qui promeut le développement simplement économique comme objectif prioritaire », <https://dle.rae.es/desarrollismo?m=form>.

4) Détour par l'anthropologie marxiste : impérialisme et « mode de production domestique » (lecture de Claude Meillassoux)

(G. Sibertin-Blanc, séances des 23 et 30 novembre 2021)

Dans la seconde partie de *Femmes, grenier et capitaux* (1975), intitulée « L'exploitation de la communauté domestique : l'impérialisme comme mode de reproduction de la main-d'œuvre bon marché », Meillassoux reprit, et amplifia en synthétisant les travaux de maintes recherches d'autres anthropologues et historiens africanistes, l'envoi donné au début des années 1970 par l'économiste et sociologue sud-africain Harold Wolpe, dans ses travaux sur l'exploitation de la main d'œuvre migrante en Afrique du Sud et les soubassements socioéconomiques du régime de l'Apartheid³⁸². Et au fond, s'il fallait résumer d'un mot le sens du travail réalisé dans ce livre – le vecteur qui le dirige et le foyer virtuel qui le polarise – je dirais que c'est une réflexion sur les tendances du capitalisme contemporain, « impérialiste », à généraliser une structure d'Apartheid, non nécessaire comme régime juridico-politique ou forme d'Etat, mais comme structure sociale, économique et politique.

On peut reconstruire l'argumentation de Meillassoux sur une trajectoire inverse de celle suivie précédemment pour Federici, partant d'une refonte du problème de l'accumulation dite primitive pour parvenir à une autre discussion de la théorie marxienne du salaire elle aussi centrée, dans une voie affine mais différente de celle évoquée jusqu'à présent, sur la dualité de structure de l'exploitation capitaliste *impérialiste*.

L'horizon historique en est double. C'est, premièrement, l'abandon progressif de l'esclavage, et le recul plus progressif encore du travail forcé (« engagisme », « coolisme »...), soit des méthodes de renouvellement de la force de travail qui permettaient aux entrepreneurs capitalistes d'en faire assumer majoritairement le coût par l'État colonial, et dont le reflux les mettait en demeure, « pour obtenir la même main-d'œuvre, [d']offrir un salaire minimum susceptible de l'attirer dans le secteur d'emploi capitaliste. Le coût de la mobilisation de la force de travail tombait à la charge des entreprises³⁸³ ». C'est ensuite le développement, dès les années 1930 en Afrique australe et de façon exponentielle au fil des décolonisations, des migrations régionales puis continentales de la main d'œuvre embauchée dans les secteurs capitalistes industriels, miniers et d'agriculture commerciale, coexistant avec d'innombrables aires intercommunautaires vivant de leur cultures vivrières, non seulement quand les contraintes géographiques et les coûts d'accès freinaient l'appropriation des terres, mais partout où les pouvoirs coloniaux eux-mêmes puis les États postcoloniaux la limitaient sciemment. De la compréhension de l'enchaînement de ces deux processus, Meillassoux attendait une intelligibilité renouvelée de la dualité entre « secteur capitaliste » et « secteur traditionnel », dualité dans laquelle les économistes bourgeois, mais aussi les théoriciens (plus ou moins) marxistes de « l'échange inégal », voyaient le signe le plus patent du « sous-développement » orchestré par le système capitaliste global.

382 Wolpe Harold, « Capitalism and cheap labour-power in South Africa : from segregation to Apartheid » (1972), rééd. in William Beinart et Saul Dubow (dir.), *Segregation and Apartheid in twentieth-century South Africa*, Londres/New York, Routledge, 1995, pp. 60-90 ; « The theory of internal colonialism : the South African case », in Ivar Oxaal et al, *Beyond the Sociology of Development*, Londres, Routledge/Kegan Paul, 1975 (étude à laquelle Meillassoux eut accès avant sa publication, tandis qu'il préparait *Femmes, greniers et capitaux*).

383 Meillassoux Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, *op. cit.*, p. 140.

a) Les critiques de Meillassoux envers les économistes bourgeois et les marxistes du sous-développement

Prenons un moment pour examiner ce que Meillassoux reprochait aux uns comme aux autres. Il s'attaque ici à un « maillon fort » des analyses marxistes du sous-développement (ou comme disait André Günder Frank, du « développement du sous-développement ») en terme d'« échange inégal » (plutôt que de rapport d'exploitation), en la figure de Samir Amin :

« Pour Samir Amin (1970), l'explication est assez simple : si “à productivité égale” le travail est rémunéré à un taux plus faible dans les pays de la “périphérie”, c'est en raison d'un excédent croissant de main-d'œuvre organisé par des “moyens politiques” (p. 139, 145). La surpopulation relative (c'est-à-dire, à un moment donné, l'excédent de population par rapport aux capacités conjoncturelles d'emploi du capitalisme) serait due aussi, parfois, à des circonstances structurelles telle que la prédominance d'une agriculture latifundiaire – en Amérique latine – investissant peu mais important beaucoup, ou à la disparition de l'artisanat sans qu'il soit remplacé par l'industrie. L'ensemble de ces circonstances provoquant un “déséquilibre croissant entre l'offre et la demande de travail” » (Meillassoux, 1975, pp. 139-140).

Un premier problème tient ici à ce qu'on appelle « moyen “politiques”, extra-économiques », ceux que Samir Amin invoque pour rendre compte de la constitution de cet excédent croissant de main d'œuvre dans les pays de la périphérie, augmentant la surpopulation relative et faisant baisser le taux de salaire de la population exploitée. Meillassoux objecte sur ce premier point :

« les moyens de gestion mis en place par l'Etat capitaliste, y compris les appareils de coercition, de répression et de corruption, font partie de l'arsenal économique du capitalisme. Ils représentent un coût. Pendant la période coloniale, il est vrai que la main d'œuvre fut débusquée hors des campagnes plus souvent par le recrutement forcé que par l'expropriation, mais quel moyen est plus ou moins économique que l'autre ? L'avantage des méthodes contraignantes de recrutement pour les entrepreneurs coloniaux était de mettre à la charge de l'administration le coût presque intégral de la main-d'œuvre et de recevoir de ce fait une subvention déguisée, conformément à l'orientation générale de la politique impérialiste du moment. Après la disparition du travail forcé dans les colonies, il fallut, pour obtenir la même main-d'œuvre, offrir un salaire minimum susceptible d'attirer dans le secteur d'emploi capitaliste. Le coût de la mobilisation de la force de travail tombait à la charge des entreprises. Au lieu qu'il soit dépensé sous forme de frais administratifs et policiers, il était dépensé sous forme de salaires un peu plus élevés. Mais le développement du salariat ne supprime par les frais de répression indispensables à l'exploitation du travail, frais qu'assume toujours et partout l'Etat capitaliste, tant chez lui que dans les pays colonisés. Dans aucun cas on ne peut considérer le recours à ces moyens politiques comme extra-économique. Il ne fait qu'exprimer, en fonction de chaque conjoncture, un partage opportun des coûts et des tâches entre les entrepreneurs privés et l'Etat capitaliste pour assurer la mise en place des structures appropriées à l'exploitation du travail et à la réalisation du profit » (Meillassoux, 1975, p. 140).

Ce passage mériterait d'être comparé aux analyses foucaaldiennes du « coercitif » dans *La Société punitive*, mettant en évidence, non pas un « passage » linéaire des méthodes d'extorsion violente du travail forcé au régime civil du salariat comme base du droit du travail

dans un régime d'accumulation élargie, mais au contraire des techniques coercitives, « infra-répressives » inhérentes à la formation, la généralisation et la stabilisation de l'institution salariale. En même temps, réenvisagée du point de vue de Meillassoux, l'analyse foucauldienne de « l'étatisation » des techniques coercitives (de moralisation, de répression etc.) deviendrait lisible comme une analyse de l'incorporation de l'Etat dans les structures socioéconomiques de l'exploitation : non comme le supplément « extra-économique » d'un pouvoir « politique », mais comme un témoignage supplémentaire – avant même que l'Etat intervienne dans la législation sur la journée de travail et sur les normes de l'exploitation du travail *salarié* (sur la base d'un marché du travail supposé *déjà donné*) – du fait que « le développement du salariat ne supprime par les frais de répression indispensables à l'exploitation du travail, frais qu'assume toujours et partout l'Etat capitaliste, tant chez lui que dans les pays colonisés », et que le degré et les formes, coercitives, répressives ou autres de l'intervention étatique ne font « qu'exprimer, en fonction de chaque conjoncture, un partage opportun des coûts et des tâches entre les entrepreneurs privés et l'Etat capitaliste pour assurer la mise en place des structures appropriées à l'exploitation du travail et à la réalisation du profit » (Meillassoux, 1975, p. 140). En somme, la notion forgée par Foucault en 1972 a ceci d'intéressant que le « coercitif » ne peut être dit ni tout à fait « extra-économique » ni strictement « économique » : il est à la charnière des deux, et opère *l'immanentisation de l'Etat* dans les rapports de production, qui ne se stabilisent ni ne se reproduisent pas sans une efficace étatique toujours déjà opérante en eux, et indifférente à leur juridiction « privée ». C'est sur cette base (c'est-à-dire dès lors que l'Etat capitaliste (ses moyens de coercition, de répression, mais aussi d'allocation de ressources socialisées etc.) compte au sein de « l'arsenal économique du capitalisme ») que s'ouvrent les possibilités stratégiques alternatives d'agir sur l'Etat pour investir ou désinvestir de manière capitaliste le champ de la reproduction de la force de travail).

Le deuxième point de désaccord avec Samir Amin touche à l'utilisation qu'il fait de la loi de l'offre et de la demande de travail, et à la « surpopulation relative » comme facteur explicatif des bas salaires sur un marché du travail supposé « régulé » par cette « loi » :

« On sait depuis Marx que l'offre et la demande, lorsqu'elle joue, n'explique par le taux auquel se fixe le salaire sur la longue période, lorsque l'équilibre est atteint. Ce qui fixe ce taux, c'est le coût de la reproduction de la force de travail. Appliquée aux pays sous-développés, la loi de l'offre et de la demande n'a pratiquement aucune pertinence. Contrairement à ce que pense Amin, elle ne permet pas d'expliquer les bas salaires. A. G. Hopkins (1973 : 229), en ce qui concerne l'Afrique occidentale, affirme que le manque de main-d'œuvre y est chronique sans que le taux de rémunération du travail ne reflète cette situation. (...) Au cours [des] années pionnières de la colonisation, les théoriciens du développement avaient aussi découverts qu'il fallait baisser les salaires pour augmenter l'offre de travail, puisque les travailleurs, issus du secteur rural, retournaient chez eux dès qu'ils avaient amassé la somme qu'ils s'étaient fixée. Si tous ces exemples contradictoires ne s'accordent pas avec la loi de l'offre et de la demande, c'est parce que, comme Marx l'avait noté (1867, I, 3 : 208 etc.), lorsque “la masse de la terre est encore propriété du peuple [permettant à chacun de s'installer comme cultivateur ou artisan indépendant] la loi de l'offre et de la demande est à vau-l'eau”. En Afrique où cette situation domine encore, il faut donc trouver un autre principe d'explication aux bas salaires. » (Meillassoux, 1975, p. 142).

Nous retrouvons nos remarques précédentes concernant l'analyse marxienne de la surpopulation relative et son rôle dans la *constitution* d'un marché de l'offre et de la demande de travail. Nous avons vu l'éclairage que Marx trouvait dans les méthodes de « colonisation systématique » préconisées par Wakefield, confirmant à contrario l'impossibilité de stabiliser

un taux salarial stabilisable autour de l'estimation en valeur de la reproduction de la force de travail, tant que les travailleurs peuvent entrer et sortir incessamment de l'emploi salarié, et assurer leur reproduction dans d'autres « secteurs » que le secteur capitaliste, en recouvrant des rapports sociaux de production non déterminé par la loi de la valeur. Meillassoux, reprenant ces observations de Marx, en extrait la forme très particulière que revêt alors la *mobilité* de la force de travail. Mentionnant « les années pionnières de la colonisation » où la baisse des salaires fonctionnait comme un moyen de contrôler et de réduire la mobilité des travailleurs ebauchés dans le secteur industriel, mais enclin à retourner dans leur communauté rurale d'origine dès qu'ils avaient amassé la somme suffisante pour quitter leur travail salarié, il attire donc l'attention sur le cas spécifique de migrations « tournantes », comme une configuration distincte de la migration *définitive*, conduisant à une fixation irréversible dans la région de production (celle que Marx prenait comme tendance paradigmatique sur le cas de l'exode rural européen), c'est-à-dire sur la séparation des producteurs, non seulement de leurs moyens de production, mais de la *terre* et de la *communauté* organisée par les rapports de la production vivrière (séparation consommée, en fait, par une tendance (qui est très loin d'être réalisée à l'échelle du globe) de l'urbanisation à éliminer les possibilités de cultures vivrières aux environs ou dans les villes même – tendance qui est loin d'être réalisée à l'échelle du globe, non seulement historiquement quand elle fut contrariée par les entrepreneurs capitalistes eux-mêmes en promouvant les jardins ouvriers, mais actuellement, si l'on se fie aux chiffres avancés par Silvia Federici, qui ne manque pas de souligner les conflits que cristallisent les tentatives de réoccupation vivrière de quartiers urbains, comme si « luttes urbaines » (M. Castells) et luttes « agraires » s'enchevêtraient à présent dans le même espace).

Le troisième grief de Meillassoux porte sur l'hypothèse de travail de Samir Amin, rapportant la différentielle de taux de rémunération à des secteurs de production supposés « à productivité égale » : ce qu'il faut pourtant expliquer (« la clé du problème »), souligne Meillassoux, « ce sont les conditions particulières de la production des éléments de la reproduction de la force de travail qui permettent de pratiquer ces bas salaires, alors que la productivité dans le secteur agricole de production de subsistances est plus basse que dans les pays développés » (Meillassoux, 1975, p. 142) : « en d'autres termes, quelles sont les conditions de la surexploitation du travail dans les pays colonisés » (*ibid.*).

Enfin, tous ces griefs convergent dans une critique d'ordre idéologique et politique : effaçant le problème de l'exploitation du travail (« et par conséquent de la lutte des classes ») « pour n'envisager le sous-développement qu'à travers les échanges », conduit à reconduire celui-ci qu'aux mécanismes du commerce international ; alors

« il se réglera entre Etats, comme les institutions internationales prétendent le régler [...]. La lutte des peuples exploités contre la misère et la domination passerait par l'intermédiaire indiscuté de leurs gouvernements. Elle se situerait justement sur le terrain du réformisme et du nationalisme. Il n'y aurait alors d'autres actions à mener pour les “révolutionnaires” qu'à “conseiller” ces gouvernements, *quel qu'en soit le régime*. L'“expert”, l'économiste – souvent étranger –, se trouverait ainsi investi de tous les moyens de la lutte politique. Si, par contre, le sous-développement provient d'une surexploitation du travail, l'action politique retombe aux mains des révolutionnaires de ces pays, débarrassés des tutelles de la coopération bien-pensante. En se situant au plan des échanges *internationaux*, les thèses d'Amin opposent des Etats dont les uns seraient les victimes des autres, mais non des classes. Le clivage économique pour Amin recoupe exactement les frontières nationales. Ces thèses sont en vérité tout à fait acceptables (et acceptées) par les bureaucraties au pouvoir et plus encore par les bourgeoisies locales à prétention nationale qui, si elles ne profitent pas à leur gré de l'exploitation coloniale, en sont néanmoins les complices » (Meillassoux, *ibidem*, p. 143).

Meillassoux propose donc un changement de terrain par rapport aux analystes de l'échange inégal, et crédite Christian Palloix (« A propos de l'échange inégal. Une critique de l'économie politique », *L'Homme et la société*, octobre-novembre 1970, pp. 5-34) d'en avoir indiqué au moins le vecteur : « Ce qu'il s'agit d'inventorier, ce sont les mécanismes qui conduisent à une sous-évaluation de la valeur de la force de travail dans les pays non industrialisés, sous-évaluation dont dépend, dans l'espace de circulation, la réalisation effective de l'inégalité des échanges » (*ibidem*, p. 27). Et Palloix de souligner que la valeur d'échange de la force de travail peut être « tenue pour nulle » par le secteur capitaliste d'exportation dans les pays sous-développés, « puisqu'il lui est possible de repousser le coût de reproduction et de formation aussi bien que le coût d'entretien sur le secteur traditionnel dont il use pour puiser la force de travail dont il a besoin » (*ibidem*, p. 30). Qu'est-ce qui limite cependant, aux yeux de Meillassoux, la perspective ainsi entrouverte ? Le fait que Palloix recourt, non plus à la différentielle de taux de salaire (comme Amin), mais à une différentielle de composition organique du capital, comme si le « secteur traditionnel » était caractérisable comme un secteur capitaliste à la composition organique simplement plus faible : il considère « l'échange inégal comme advenant entre branches capitalistes à composition organique du capital différente, donc comme étant le seul *effet d'un transfert de plus-value des unes, celles ayant la plus faible composition organique (c'est-à-dire celles employant proportionnellement le plus de main-d'œuvre) vers les autres.* Ni Palloix ni Amin ne considèrent le sous-développement comme résultant aussi et d'abord d'un *transfert entre secteurs économiques fonctionnant sur la base de rapports de production différents* [j.s.]. Leur raisonnement explique le transfert du profit, non la manière dont il est réalisé » (Meillassoux, 1975, p. 144).

Venons-en au noyau du problème, auquel Meillassoux donne la forme d'un « double paradoxe de l'économie agricole dans les pays exploités colonielement ». Je ne retiendrai ici que le premier, qui est le principal :

« Si la valeur de la force de travail repose sur le temps de travail socialement nécessaire à la production de l'ensemble des biens et en particulier des subsistances nécessaires à la reproduction physiologique et intellectuelle des travailleurs (donc de leur force de travail) ainsi qu'à la reproduction des futurs travailleurs, il s'ensuit que, *dans la sphère capitaliste*, une agriculture vivrière à basse productivité, comme celle qui existe dans les pays sous-développés, élèvera le coût de la force de travail puisqu'il faudra plus d'heures pour produire la subsistance nécessaire à l'entretien des travailleurs qu'à une agriculture de haute productivité. Or il se trouve que dans ces pays, pourtant, la force de travail provenant du secteur domestique, de même que les denrées produites par l'exploitation familiale, sont bon marché » (Meillassoux, FGC, p. 144).

Ce qui problématique ici, ce n'est rien moins que la possibilité de transcrire exhaustivement la reproduction de la force de travail dans les équivalences et les équations de la loi de la valeur. Annonçant son propre fil conducteur pour résoudre ce paradoxe, Meillassoux explique : « Il y a là un paradoxe qui ne peut se résoudre ni par le recours à la composition organique différentielle du capital, ni par la loi de l'offre et de la demande, ni même dans les strictes limites de l'analyse de la plus-value », précisément parce que ces trois explications supposeraient de se placer à *l'intérieur* d'une sphère capitaliste développée dont on comparerait simplement deux branches et les transferts de survaleur entre elles que permet leur inégalité. Meillassoux annonce alors son fil conducteur ainsi : un tel paradoxe ne peut s'éclairer que « dans la perspective d'une reconsidération des théories du salaire et de l'accumulation primitive » (cette dernière étant entendu au sens d'une accumulation qui « procède d'un transfert de valeur d'un mode de production à un autre »). La question du salaire sera abordée

au chapitre 2 (pp. 150-157), et prolongée au chapitre 7 (p. 179 et suiv.) par l'analyse du *dédoulement du marché du travail* ; la question de l'accumulation primitive (et de ses deux tendances : c'est une thèse fondamentale de Meillassoux, la *dualité de tendances de l'accumulation primitive ou de ses « méthodes »* : voir sur ce point les formulations synthétiques p. 147) sera examinée pour elle-même aux chapitres 3-6 (pp. 158 et suiv.). Meillassoux en annonce ainsi la thèse directrice :

« On sait que, dans les pays sous-développés, l'agriculture vivrière demeure presque entièrement en dehors de la sphère de la production du capitalisme, tout en étant directement ou indirectement en relation avec l'économie de marché par la fourniture de main-d'œuvre nourrie dans le secteur domestique, ou par celle de denrées d'exportation produites par des cultivateurs nourris sur leurs propres récoltes. Cette économie vivrière appartient donc à la *sphère de la circulation* du capitalisme, dans la mesure où elle l'approvisionne en force de travail et en denrées, alors qu'elle demeure en dehors de la *sphère de production* capitaliste puisque le capital ne s'y investit pas et que les rapports de production y sont de type domestique et non capitaliste. Les relations entre les deux secteurs, capitaliste et domestique, ne peuvent être considérées comme des relations entre deux branches du capitalisme comme il est suffisant de le faire pour expliquer l'échange inégal : le rapport est entre secteurs où dominent des rapports de production différents. *C'est par les rapports organiques qu'il établit entre économies capitalistes et domestiques que l'impérialisme met en jeu les moyens de reproduction d'une force de travail bon marché au profit du capital ; procès de reproduction qui est, dans sa phase actuelle, la cause essentielle du sous-développement en même temps que de la prospérité du secteur capitaliste. Socialement et politiquement, il est aussi à l'origine des divisions de la classe ouvrière internationale.* [j.s.]

Ce processus n'a jamais cessé jusqu'à présent d'accompagner le développement du capitalisme, et à ce à un rythme toujours plus rapide et avec une ampleur toujours croissante, de telle sorte qu'il doit être considéré, à l'égal des autres mécanismes de la reproduction capitaliste, comme inhérent à celui-ci » (Meillassoux, *ibidem*, pp. 145-146).

Meillassoux insère ici une réflexion d'ordre conceptuel touchant la *notion marxienne de « mode de production »*, en mettant à distance la perspective privilégiée par le marxisme classique consistant à en faire un instrument de périodisation d'époques sociales successives :

« C'est autre chose d'opposer des modes de production comme nous le faisons ici, par leur rencontre *contemporaine*, leur articulation ou la domination éventuelle de l'un par l'autre. Si, comme cette seconde partie tend à le montrer, la reproduction de la force de travail se fait jusque dans le système capitaliste, dans le cadre de rapports sociaux de type domestique, c'est-à-dire par l'insertion organique dans le mode de production capitaliste d'une hétérogénéité (alors que le mode de production domestique fonctionne sur la base de rapports homogènes), les modes de production successifs, dans la mesure où les uns contiennent organiquement (et non pas résiduellement) les éléments d'un autre, ne seraient pas homogènes et ne relèveraient pas de la même définition. Cette circonstance ne permet pas d'opposer comme exclusifs l'un de l'autre le capitalisme ou le féodalisme à l'économie domestique, les deux premiers étant dépendants des rapports domestiques pour leur reproduction. Leur confrontation ne pourrait être envisagée dans tous les cas comme aboutissant à la substitution de l'un par l'autre, mais aussi par leur transformation mutuelle ou la subordination de l'un – préservé, mais dans quelle mesure en tant que “mode de production” ? – par l'autre. » (Meillassoux, *ibidem*, p. 147)

Pour aller maintenant au plus court, ce que nous obtenons ici, c'est dans un questionnement diamétralement symétrique par rapport à celui que Federici développe à partir des années 1990. Réfléchissant sur les métamorphoses du capitalisme à son stade impérialiste dans la séquence allant des années 1870 aux années 1970, Meillassoux analyse un processus de soumission du mode de production domestique sous le mode de production capitaliste, et la dégradation du premier en un moyen de reproduction de la force de travail pour le second, déstabilisant et rendant à court ou moyen terme sa viabilité en tant que mode de production. Federici réfléchira au contraire à la façon dont les luttes pour la reproduction, à commencer par les luttes pour l'accès à la terre et le contrôle coopérative de la production alimentaire, peut prélude à la reconstitution de mode de production hétérogène, exogène et indépendant du mode de production capitaliste. De l'autonomie de la reproduction à l'autonomie de la production sociale.

b) Les deux tendances de « l'accumulation soi-disant primitive »

Qu'est-ce que Meillassoux reprochait au fond à ces différentes analyses, théories de l'échange inégal, théories économistes marxistes du sous-développement ? D'interpréter cette dualité sous des postulats d'homogénéité fixés par le mode de production capitaliste lui-même, quitte à maintenir la représentation évolutionniste conduisant de modes « pré-capitalistes » à ce dernier. Ce postulat d'homogénéité conduisait selon lui à dissoudre la question du sous-développement dans un problème de circulation du capital commercial, et les bas salaires dans le secteur capitaliste comme un transfert de valeur depuis un secteur traditionnel proto- ou déjà capitaliste, en vertu de la pression exercée par la surpopulation relative sur l'offre et la demande de travail (Amin), ou d'une différentielle de composition organique et de productivité entre les deux secteurs (Polloix). Cela avait à ses yeux deux conséquences dramatiques. 1) Cela revenait, d'abord, à vider le secteur dit « traditionnel » de toute substance anthropologique, sociale et politique propre, en le soumettant sans reste aux schémas d'analyse requis par les rapports sociaux capitalistes, et à s'interdire de comprendre comment la *formation sociale* capitaliste, loin d'être téléologiquement orientée vers l'homogénéité idéale d'un seul mode de production, ne cesse d'articuler contradictoirement différents modes de production hétérogènes. 2) Et cela avait pour corollaire *politique* de remettre dans les mains des États, des bourgeoisies nationales, et en fait aux anciennes puissances coloniales et leurs nouveaux organismes internationaux la charge de traiter le problème du sous-développement. Tournée ici encore contre Samir Amin, la critique de Meillassoux est sur ce point rédhibitoire. En effet si l'on efface le problème des méthodes d'exploitation de la force de travail (« et par conséquent de la lutte des classes » pour n'envisager le sous-développement qu'à travers les échanges », alors on sera immanquablement conduit à reconduire ce sous-développement aux mécanismes du commerce international ; alors

« il se réglera entre Etats, comme les institutions internationales prétendent le régler (...). La lutte des peuples exploités contre la misère et la domination passerait par l'intermédiaire indiscuté de leurs gouvernements. Elle se situerait justement sur le terrain du réformisme et du nationalisme. Il n'y aurait alors d'autres actions à mener pour les "révolutionnaires" qu'à "conseiller" ces gouvernements, *quel qu'en soit le régime*. L'"expert", l'économiste – souvent étranger –, se trouverait ainsi investi de tous les moyens de la lutte politique. Si, par contre, le sous-développement provient d'une surexploitation du travail, l'action politique retombe aux mains des révolutionnaires de ces pays, débarrassés des tutelles de la coopération bien-pensante. En se situant au plan des échanges *internationaux*, les thèses d'Amin opposent des Etats dont les uns seraient

les victimes des autres, mais non des classes. Le clivage économique pour Amin recoupe exactement les frontières nationales. Ces thèses sont en vérité tout à fait acceptables (et acceptées) par les bureaucraties au pouvoir et plus encore par les bourgeoisies locales à prétention nationale qui, si elles ne profitent pas à leur gré de l'exploitation coloniale, en sont néanmoins les complices » (Meillassoux, *ibidem*, p. 143).

Récuser ce postulat d'homogénéité impliquait alors de faire au moins deux choses. a/ Cela impliquait d'abord de décrire la structure des rapports de production et de reproduction de ce « secteur » lui permettant, non de survivre à l'état d'archaïsme résiduel ou de s'insérer bon an mal an dans le rapports de production et de circulation capitalistes, mais au contraire d'assurer une subsistance communautaire *et de surcroît* celle des travailleurs qui s'en éloignaient provisoirement pour un travail salarié ; b/ Et cela impliquait de remanier en conséquence la théorie de l'accumulation primitive qui, depuis Marx, associe le transfert de valeurs gratuites, terres, ressources naturelles et force de travail incorporées au capitalisme agraire et industriel, à la destruction plus ou moins rapide mais irréversible des sociétés « pré-capitalistes ».

Pour résumer le point central à cet égard : Marx avait tort de se donner comme axiome que « si la production a une forme capitaliste, la reproduction l'a aussi³⁸⁴ », pour cette raison que *le capitalisme n'a pas toujours et partout intérêt à séparer les producteurs de leurs conditions de production et de reproduction*, et peut à court ou moyen terme en trouver un à préserver au contraire leur *non-séparation*, c'est-à-dire à maintenir des rapports de production et de reproduction *non capitalistes*, voire à les réinstaurer dans des conditions qui interdisent d'y chercher les résidus anachroniques de modes « précapitalistes ». Partant, la main d'œuvre migrante n'est analysable ici sous aucun des deux facteurs articulés dans le concept marxien de surpopulation relative, ni comme populations prolétarisées par leur expropriation de leur terre et de leurs conditions matérielles et communautaires d'existence (travailleurs « nus » sans feu ni lieu), ni comme population « excédentaire » à celle que le taux d'exploitation et de productivité dans les stratégies d'investissement et désinvestissement capitalistes permettent de « consommer productivement » (armée industrielle de main d'œuvre).

On pourrait dire aussi bien que cette main d'œuvre migrante n'est pas intelligible dans les coordonnées du débat de Marx avec Malthus, si l'on considère la démographie « bioéconomique » de Malthus comme le témoin européen de l'embranchement historique d'un facteur sur l'autre (la prolétarianisation par expropriation, la précarisation par chômage structurel), et son idéologie répressive comme l'indice de classe de leur confusion théorique. En effet, Meillassoux situe la signification historique du malthusianisme à l'interférence de ces deux facteurs *hétérogènes* et aux distorsions qu'elle aggrave entre *deux secteurs de la reproduction* de la force de travail : d'un côté le rythme des expropriations des paysans par l'endettement et les faillites, les spoliations par violence privée ou étatique, légale et illégale, l'ethnocide et l'écocide dégradant les économies de subsistance et endémisant les périodes de disette voire de famine, et les guerres, qui assure pour le capitalisme le *renouvellement générationnel* de la main d'œuvre en attirant dans son orbite un flot croissant, comme écrivait Marx, de « travailleurs venant au monde tout frais » ; de l'autre côté, les conditions d'exploitation limitant les capacités d'intégration de cette force de travail qui, si elle dispense le capitalisme d'institutionnaliser la gestion de son renouvellement, le confronte au problème de son *entretien* (ce qui faut tout particulièrement avec les « 2^{èmes} générations » de migrants) – sauf à la laisser « à la misère, à la mort, à la charité ou [...] à de nouvelles migrations vers des terres plus lointaines encore où ces déracinés “sans feu ni lieu” espéraient retrouver les conditions de vie rurales » (« l'histoire du Royaume-Uni au XIX^e siècle »)³⁸⁵. (Profitons de l'occasion pour rappeler que Meillassoux écrit

³⁸⁴ Karl Marx, *Le Capital*, éd. J.-P. Lefebvre, Paris, Puf, 1993, p. 635.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 162.

au moment où la « question malthusienne » regagne une actualité brûlante parmi les démographes, sociologues et économistes officiant comme experts dans les hautes-administrations, les organismes internationaux, le Club de Rome. Il y reviendra lui-même à plusieurs reprises dans les années suivantes : Voir en particulier « La leçon de Malthus : le contrôle démographique par la faim », in Francis Gendreau et al, *Les Spectres de Malthus*, Paris, EDI, 1991, pp. 15-32.

Enfin, et au fond, la main d'œuvre migrante à laquelle s'attache Meillassoux reste inanalysable tant qu'est suivi le scénario conduisant d'une séparation des producteurs de leurs moyens de reproduction à une migration *définitive* sur les sites de production où le capitalisme et son État rencontrent, dans les termes économiques et institutionnels où ils peuvent le poser, les problèmes de l'entretien et du renouvellement de la force de travail exploitable, et les luttes dont ces problèmes deviennent aussitôt le terrain et l'enjeu. Tant que la migration reste périodique et *tournante*, la différence n'est pas de degré mais de structure : il faut comprendre ce qui la rend possible dans le mode de production et de reproduction des communautés d'appartenance, les moyens qu'aménage le capitalisme pour contenir sa « subsomption formelle », pour comprendre les intérêts que le second en tire, et les développements contradictoires de « préservation destructrice » que le premier en subit.

c) Éléments de structure du « mode de production domestique » selon Meillassoux

Bornons-nous à quelques traits seulement de ce MPD dont la première partie du livre de Meillassoux formalise la structure sociale, dialectisant des rapports de production et de reproduction dont les déséquilibres potentialisent l'espace normatif et institutionnel des pouvoirs qui les négocient ou les instrumentent. Ce mode de production de valeurs d'usages de subsistance dans un cadre multicommunautaire trouve d'abord une base matérielle contraignante : non une production vivrière quelconque, mais une agriculture céréalière impliquant une cyclicité marquée par la *discontinuité* des périodes de récoltes immédiatement consommables, séparées par les saisons mortes et les périodes de croissance, et nécessitant un surtravail non seulement pour subvenir aux besoins des improductifs (enfants, malades, personnes trop âgées pour le travail agricole), mais pour produire un excédent stockable, qui ne constitue pas un surproduit au sens strict mais un produit dont la consommation sera simplement ventilée sur la période de soudure. Point nodal, cette rythmicité n'est pas simplement l'effet d'une donnée agroécologique, mais la base d'une symbolisation élémentaire contrastant l'*antériorité* et la *postériorité*, qui s'inscrit dans le rapport de production sous la forme des avances (en semences, en travail agricole) et des restitutions, mais qui prélude aussi au discernement de places dissymétriques (aînés/puinés) et à leur distribution sur un axe temporel généalogique, base d'un système de dépendance mutuelle et de solidarité intergénérationnel polarisé par l'autorité reconnue aux anciens. Un deuxième trait constitutif de ce mode de production tient à la prédominance de l'énergie humaine dans la composition des forces productives, conférant une importance cruciale aux porteurs de la force de travail, à leur renouvellement par reproduction génésique et par intégration de nouveaux membres étrangers, et surtout à la distribution des nouveaux membres entre les communautés productives, par la manipulation des alliances matrimoniales entre les groupes locaux. Au rôle de régulateur économique dévolu aux aînés gestionnaires des stocks, se combine alors une autorité proprement politique : à l'administration du grenier et des avances en semences, l'administration des mariages et, par le truchement des règles d'assignation résidentielle des épouses et d'affiliation lignagère de leur progéniture, la distribution des futurs producteurs entre les différentes communautés domestiques appartenant à une même aire matrimoniale.

L'aptitude des rapports sociaux « domestiques » à organiser un surtravail, et à coordonner le travail agricole à une échelle communautaire, constitue pour Meillassoux deux facteurs-clé de leur exploitation par les autres modes de production, esclavagiste, féodal ou capitaliste. Ces deux facteurs expliquent aussi bien pourquoi Meillassoux juge fallacieux de considérer le MPD comme « pré-capitaliste » : il est aussi bien para-, exo-, endo-capitaliste et s'il y a lieu postcapitaliste – formation de base qui horizonne toute l'histoire : *tous* les autres modes de production « dépendants des rapports domestiques pour leur reproduction », « sur l'économie domestique se sont bâties toutes les autres » (*ibidem* p. 147). Si bien qu'en un sens ce mode et son réseau « organique » intercommunautaire « *n'existe plus*. Ses capacités à produire et à se reproduire de manière cohérente [...] sans exercer de ponction sur des formes subordonnées d'organisation sociale, l'ont voué à toutes les exploitations » ; et qu'en un autre sens, cependant, même « écrasée, pressurée, divisée, recensée, taxée, recrutée, *la communauté domestique*, quant à elle, vacille mais résiste cependant, car les rapports domestiques de production n'ont pas disparu complètement. Ils sous-tendent encore des millions de cellules productives insérées à divers degrés dans l'économie capitaliste, [et] commandent, dans les sociétés les plus avancées, les rapports familiaux, base étroite, mais essentielle, de la production de la vie et des forces de travail... » (*ibidem*, p. 135).

J'ajouterai simplement pour ma part – pour recirconscrire le champ d'opérativité de la catégorie de MPD à laquelle Meillassoux donne une universalité sans limite autre que sa propre dégradation structurale sous l'effet de sa subsumption sous d'autres modes de production – que cette aptitude des rapports sociaux « domestiques » à organiser un surtravail, et à coordonner le travail agricole à une échelle communautaire, marque aussi bien le point de division de *deux concepts anthropologiques* de MPD (celui de Christine Delphy mériterait une discussion à part) : celui que forge au même moment Marshall Sahlins accentuait au contraire une sous-exploitation délibérée des forces productives inhibant l'extraction d'un surtravail³⁸⁶. Cette divergence peut s'expliquer en partie par la différence des territoires anthropologiques privilégiés. Elle n'en serait pas moins significative pour l'idéaltype de Meillassoux si elle lui donnait l'occasion d'une confirmation négative. On pourrait reconsidérer dans cette perspective des formes sociales où l'inhibition du surtravail corrèle désinvestissement social, institutionnel et rituel du codage généalogique des transmissions, des appartenances lignagères, et de la symbolique de l'ancestralité (on se souviendra en effet que toutes les sociétés « domestiques » n'organisent pas les rapports entre germains en classes d'aînés et cadets, n'adossent pas l'autorité des aînés à la structure du lignage, n'ancestralisent pas leurs morts, ni ne divinisent les ancêtres – qu'innombrables sont même celles qui se désintéressent tout à fait de situer les individus dans une généalogie profonde, ou d'en tirer quelque conséquence statutaire ou normative, enfin et plus généralement de définir l'endoconsistance de leur forme de vie par une continuité transgénérationnelle de transmission et de d'héritage de valeurs, d'obligations, de principes d'identification symbolique etc.). On devrait évidemment aussi placer dans la perspective de l'histoire coloniale les sociétés domestiques qui, d'organiser un surtravail communautaire, se trouvèrent exposées à des formes d'exploitation que les sociétés « sous-productives » ne permettent pas. Pour ces dernières, il a fallu commencer par enseigner aux indigènes, parmi les articles de la foi nouvelle, les vertus du travail – cas de figure le plus général dans les Amériques indiennes ; souvent la force de conviction paraît avoir manqué, il a fallu les exterminer, ou orchestrer leur dépérissement à petit feu.

386 Sahlins Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance* (1972), Paris, Gallimard, 1976, chap. 2 et 3.

d) Migrations tournantes, dédoublement de la structure d'exploitation et du marché du travail

Revenons au voisinage avec le féminisme marxiste au même moment. Le fil conducteur de Meillassoux n'était pas la vacuolisation d'une sphère domestique dont le travail reproductif est économiquement exploité (elle fait baisser la valeur de la force de travail achetée contre salaire), idéologiquement dénié (son travail n'en est pas un) et politiquement instrumentalisé (pour diviser la classe ouvrière). Il était la préservation extériorisante d'un mode de production domestique hors du secteur capitaliste, permettant de comprendre l'intérêt de ce dernier pour une force de travail migrante, et l'impérialisme comme une transformation de la migration tournante en un rapport spécifique d'exploitation. S'ensuit un autre repérage de la *double structure* de l'exploitation capitaliste (et un autre fonctionnement de la sous-rémunération de la force de travail salariée), mais aussi une autre division interne de la classe ouvrière cimentée par une idéologie discriminatoire caractéristique.

La dualité de structure de l'exploitation instituée par le capitaliste impérialiste n'exprime pour Meillassoux ni la séparation producteurs/moyens de production (accumulation primitive) ni la séparation procès de production/reproduction (accumulation élargie). Elle passe au sein même de la sphère de la reproduction de la force de travail, entre sa reconstitution immédiate ou journalière (que rémunère l'employeur dans le secteur capitaliste), et les deux autres secteurs reproductifs, l'entretien des inactifs (enfants, vieillards, impotents et malades) et le renouvellement générationnel – tant que ceux-ci peuvent être assumés par la communauté domestique d'origine, et que l'absence des travailleurs partis pour une durée plus ou moins prolongée, et plus ou moins ajustée au rythme des cultures vivrières, peut être compensée par les ressources de la communauté. On peut bien dire que les capitalistes trouvent par là le moyen de payer la main d'œuvre embauchée en-deçà de sa valeur (sans en reporter la charge sur leur État), et c'est ainsi qu'entrepreneurs et administrateurs civils de l'État colonial y ont défini leur intérêt : Meillassoux cite sur ce point des extraits très éloquentes d'un rapport de 1947 de la Commission des salaires indigènes dans les mines de Rhodésie, puis d'un rapport du gouverneur de l'Ouganda de 1956, et déjà d'un théoricien de la colonisation britannique, Lord Hailey, en 1938 : « Les réserves sont utilisées comme "amortisseurs" en ce sens qu'elles satisfont les besoins des chômeurs, des malades, des vieux, *sans aucune charge pour l'État*. [...] il n'y a d'autre alternative à cela qu'une main d'œuvre permanente, installée dans les villes autour des mines et des usines et complètement séparée de la terre ; mais une telle main-d'œuvre aurait besoin de salaires plus élevés, de logements adéquats, d'écoles, de distractions et d'assurances sociales »³⁸⁷.

Seulement réfléchir en termes d'articulation de modes de production hétérogènes interdit de comprendre l'économie ainsi réalisée par le secteur capitaliste dans les termes de la seule loi de la valeur, comme une augmentation de survaleur par un moyen analogue à celui que fournit un gain de productivité. Pourquoi ? Parce que la part des frais de reproduction effacés dans le coût théorique auquel le travail migrant est rémunéré n'est pas objectivable comme un quantum de valeur non payé (mais qui devrait ou pourrait l'être). Partant, elle n'est pas plus intégrable dans la péréquation que permettent, du point de vue du capital et de ses « représentants », les formes socialisées de rétribution indirecte, c'est-à-dire l'ajustement au niveau du produit social d'ensemble des coûts de reproduction de manière à intégrer à titre « viager » le salarié (avec sa durée de vie « active » et « inactive », le coût des charges familiales, les périodes de maladie...) sans affecter le taux de rémunération auquel, pour un employeur et une force de travail quelconque, se déterminera le salaire horaire auquel l'un achète l'autre « à sa valeur »³⁸⁸.

387 Cité in Cl. Meillassoux, *ibidem*, p. 176-177.

388 Meillassoux Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, *op. cit.*, pp. 154-155.

[J'ouvre une parenthèse sur ce point technique que Meillassoux développe aux pages 151-155. Revenant d'abord sur les hypothèses de travail de Marx dans le cadre de ce qu'il appelle le « modèle d'un capitalisme *intégral* », Meillassoux souligne l'hétérogénéité des composantes de la reproduction de la force de travail qu'évoque tour à tour Marx dans le Livre I du *Capital* : la « reconstitution de la force de travail immédiate » (la « sustentation du travailleur pendant sa période d'emploi »), l'« *entretien* du travailleur en période d'inemploi (chômage, maladie, etc.) », le « remplacement du travailleur par l'entretien de sa progéniture » assurant le renouvellement générationnel de la force de travail. (A dessein cette énumération ne fait apparaître qu'un acteur masculin, auquel seul « sa progéniture » même peut être rapportée ; elle efface également toute mention d'une force de travail étrangère, dont l'apport est pourtant alternatif à cette production endo- (et étrangement andro-)génique de nouveaux travailleurs potentiels). Ce qu'il veut faire apparaître en premier lieu, c'est la complication que cette composition hétérogène de la reproduction de la force de travail induit dans l'analyse du salaire « théorique » (ou de ce que Marx appelle le « salaire ordinaire »), qui vient du fait que « des trois composantes de ce que devrait être le salaire théorique, une seule, la première, contribue à la reconstitution de la force de travail en tant que marchandise immédiatement disponible sur le marché, c'est-à-dire cette force de travail vendue par le travailleur capitaliste qui en réalise la valeur, au cours du contrat, par son application pour une durée limitée et mesurée en heures de travail, aux moyens de production dont il est propriétaire » (FGC, pp. 152-153). « Dans la pratique, en effet, le salaire horaire direct versé au travailleur ne paye que la force de travail fournie pendant la durée de travail », « indépendamment des charges de famille du travailleur, de ses périodes de chômage et de maladie, passées ou futures, indépendamment du fait qu'il ait été formé – physiquement ou intellectuellement – à l'intérieur ou à l'extérieur de la sphère capitaliste de production. Que l'ouvrier soit père de famille ou célibataire, malade ou non, chanceux ou non, immigré ou autochtone, d'origine rurale ou citadine, aucun de ces éléments n'est pris en considération dans le calcul du salaire effectivement payé... » (FGC, p. 153). « Pourvoir à l'entretien et à la reproduction de la force de travail soulève donc pour le capitalisme quelques contradictions qui ne peuvent être résolues à travers le seul versement du salaire horaire. Pour que se réalise la plus-value, en effet, le salaire doit être fondé sur la durée précise du temps de travail effectivement fourni par le travailleur. Mais, pour que s'accomplisse la reproduction, il faut que les revenus du travailleur couvrent ses besoins individuels *pendant sa vie tout entière* (de sa naissance à sa mort), indépendamment de la somme effective de force de travail fournie » (p. 154). Il faut que le travailleur salarié soit « réintégré à *titre viager* et non plus seulement "horaire" dans l'économie capitaliste » (p. 157). De là la nécessité d'une double « péréquation » pour que, « quelle que soit la durée de la vie active du travail, le coût de sa force de travail soit le même à tout moment et pour tous les employeurs », et « pour que le coût des charges familiales du salarié ne modifie pas le prix présent de sa force de travail » (p. 154). Meillassoux ajoute cette remarque très intéressante :

« La résolution de ce problème en soulève un autre : la provision pour la production de la force de travail en tant que *marchandise* future (l'élevage des enfants) devrait être logiquement un *investissement*, donc un élément du capital, alors que les revenus du salarié, qui lui viennent de sa rémunération du travail ne peuvent pas être constitués, en régime capitaliste, par du capital sans que le salarié devienne *ipso facto* un capitaliste. Il faut donc que la reproduction de la force de travail (et cela reste dans la logique de la remarque précédente) s'effectue, en dehors des normes de la production capitaliste, dans le cadre d'institutions telles que la famille, où se perpétuent des rapports

sociaux non capitalistes entre les membres, et qui ne se situent pas, juridiquement, dans la position économique d'une entreprise. C'est-à-dire que cette marchandise essentielle au fonctionnement de l'économie capitaliste, la force de travail, en même temps que cet agent social indispensable à la constitution des rapports de production capitaliste, le *travailleur libre*, échappent aux normes de la production capitaliste, bien que produits dans l'orbite et sous la domination capitalistes » (FGC, pp. 154-155).

Ici, Meillassoux suggère ce qu'il ne dit en fait jamais franchement : même dans le modèle du capitalisme *intégral*, la reproduction de la force de travail s'effectue hors des normes de la production capitalistes, sous d'autres rapports sociaux (« dans le cadre d'institutions telles que la famille » – *telles que...*, comme si c'était un exemple parmi d'autres...). Mais ce qui est original, c'est la raison qu'il en donne, non pas du point de vue d'une redescription du travail reproductif au sein de la cellule domestique, mais du point de vue d'une contradiction à laquelle se confronterait le capitalisme s'il incorporait toutes les composantes de la reproduction de la force de travail à ses rapports de production : si la reproduction domestique de la force de travail était placée dans la stricte continuité de la production sociale, si les rapports de reproduction étaient effectivement, comme le disait Marx, « de forme capitaliste » comme le sont les rapports sociaux de production, alors le salaire versé pour l'élevage des enfants comme force de travail future serait, non plus du salaire, mais du capital d'investissement, les parents des entrepreneurs investisseurs de capital. (N'est-ce pas ainsi que la rationalité néolibérale l'entend désormais ?).

Meillassoux montre alors comme la distinction entre salaire direct et salaire indirect permet de déplacer cette contradiction – et ce faisant il suggère (suggère seulement) l'articulation structurelle entre l'institution familiale domestique et institution de l'Etat social : « La classe bourgeoise surmonte ces contradictions et les tourne à son avantage par le moyen d'une distinction entre deux sortes de rémunérations : le salaire direct et le salaire indirect. Le premier est payé directement par l'employeur au salarié, sur la base du nombre d'heures de travail fournies par le salarié. Il couvre au moins, mais pas nécessairement plus, la sustentation du travail. Il assure la reconstitution de la force de travail. Par contre, le salaire indirect n'est pas payé dans le cadre de la relation contractuelle qui lie l'employeur au salarié, mais redistribué par un organisme socialisé. Il représente, partiellement ou totalement selon la tranche des salaires considérée, la fraction du produit social nécessaire à l'entretien et à la reproduction de la force de travail à l'échelle nationale » (FGC, p. 155). Par ce biais, « la fraction du produit social consacrée à la reproduction est convertie en un moyen non d'investissement, mais de consommation » (p. 155). « Ainsi, la péréquation de la fraction du produit social consacrée à la reproduction [ici au sens du renouvellement générationnel] de la force de travail s'accomplit au niveau du procès d'ensemble de la reproduction capitaliste et sous forme d'un revenu et non d'un investissement. Par là, le bénéficiaire de cette production de force de travail comme marchandise échappe au travailleur au profit de la classe capitaliste. (Ce procès d'ensemble se situe dans la pratique actuelle au niveau de l'Etat lorsque celui-ci cristallise sur le plan institutionnel l'aire historique du développement d'un capitalisme national) » (p. 156). Cette dernière remarque est cruciale : la socialisation de la reproduction par le truchement du salaire indirect ou socialisé est en même temps une étatisation de la reproduction (dans laquelle il faudrait alors inclure la transformation de la citoyenneté comme citoyenneté sociale, organisant autour de la condition salariale l'accès aux droits et services de l'Etat social ou « national-social », en fait « Etat capitaliste national-social ») ; de là en retour le fait que les luttes autour de la reproduction deviennent des luttes *dans l'Etat* (ce qui vaut aussi bien pour la condition des femmes au foyer, le droit à l'avortement, les luttes de

la jeunesse scolarisée et étudiante, dans les conditions d'accès et les modalités des soins médicaux et psychiatriques etc.).

Reste que cette analyse de Meillassoux comporte cependant un point *presque* aveugle : dans une note de bas de page, après avoir conclu que « c'est donc par le versement du salaire indirect, et non seulement par l'achat de la force de travail immédiate, que la reproduction de la force de travail s'accomplit et qu'elle est théoriquement payée à son coût » (« c'est également par ce biais que le travailleur salarié est réintégré à *titre viager* et non plus seulement "horaire" dans l'économie capitaliste »), il ajoute : « En vérité, du fait que cette reproduction se fait au sein de la famille où le travail domestique de l'épouse n'est pas généralement rétribué à sa valeur [sic !], elle se situe encore, dans la classe ouvrière en particulier, au-dessous de son coût » (FGC, p. 156, n. 8). Pour le dire de façon moins contournée : le travail domestique de l'épouse témoigne à lui seul que le capitalisme historique n'a jamais été conforme à son modèle théorique, qu'il n'y a jamais eu de « capitalisme *intégral* », parce que le prolétariat n'a jamais été pleinement « intégré », en raison de l'hétérogénéité incompressible – et constamment exploitée stratégiquement tant par les classes laborieuses que par les classes capitalistes – entre rapports sociaux de production et rapports domestiques de reproduction. L'axiome marxien posant que « si la production possède la forme capitaliste, il en est de même de la reproduction », est tout simplement faux, même aux maillons fort de son développement.

Pour redire autrement la même idée, en reprenant la catégorisation des trois composantes de la reproduction de la force de travail : non seulement *l'entretien* de la force de travail (des inactifs et de la surpopulation relative) et son *renouvellement* générationnel (par la reproduction génésique et l'élevage des enfants, et par l'immigration) ne sont pas inclus dans le salaire direct (mais entre dans les luttes autour de la socialisation de la reproduction dont l'Etat social constitue l'indice de matérialisation historique et les métamorphoses de la citoyenneté social la traduction politique), mais la *reconstitution* de la force de travail immédiate elle-même n'est pas objectivée sans reste dans la détermination de sa valeur – ce qui nous ramène à un argument de base du féminisme marxiste. Le développement de l'Etat social d'un côté, le développement de la famille nucléaire « bourgeoise » dans les classes laborieuses de l'autre, constituent les deux instruments corrélatifs permettant aux représentants du capital de résoudre la double contradiction à laquelle il se confronte. De là aussi l'ambivalence stratégique : lutte pour « défamilialiser » la reproduction par le développement des services sociaux et des services publics, c'est-à-dire par la socialisation croissante du revenu (problème en tout cas de financement de l'Etat social, en terme de répartition du produit social, qui *suppose* l'institution salariale loin de la mettre en cause) ; lutte au contraire pour soustraire la reproduction à l'Etat capitaliste « social-national », en extrayant le travail domestique de sa vacuolisation familialiste, c'est-à-dire en reconstruisant des espaces communautaires autonomes (le plus autonomes possibles) capables d'assurer leur subsistance et celle de leurs enfants à long terme. (Voir sur ce point la manière dont Silvia Federici décrit le déplacement de sa position entre les années 1970 et les années 1990).]

Reprenons le fil de la démonstration touchant la structure de double exploitation à l'œuvre dans l'englobement impérialiste du MPD. Pour mettre en évidence sa singularité, Meillassoux fait un détour par une hypothèse d'école diamétralement opposée, celle d'un capitaliste qui ferait travailler dans son entreprise ou sur ses terres des paysans assurant l'intégralité de leurs moyens de subsistance dans leur communauté domestique, et qui n'aurait ainsi ni salaire à leur verser ni investissement à faire dans le secteur agricole pour assurer

l'entretien et la reconstitution leur force de travail : bref un capitaliste sans investissement en capital variable, jouissant d'une *rente en travail*, mais d'aucune plus-value : « formule aberrante et d'apparence hypothétique » si elle n'était, corrige aussitôt Meillassoux, « exactement celle du travail forcé lorsque, par exemple, dans les plantations coloniales, les travailleurs, non payés, et leurs familles continuent à cultiver leurs terres situées à proximité de la plantation pour subvenir à leurs besoins alimentaires³⁸⁹ ».

La structure de l'exploitation impérialiste du mode de production domestique se présente alors comme une forme hybride où les travailleurs migrants, touchant un salaire, n'effectuent pas du travail forcé, cependant que le profit de leur employeur apparaît non plus comme une rente en travail gratuite mais comme une plus-value. « Qu'est devenue la rente ? » Elle subsiste dans la production des valeurs d'usage assurant en partie la subsistance du travailleur migrant (quand il a encore un accès régulier à un marché local alimenté par les communautés domestiques) ; elle se déplace aussi – ce qui achève de l'effacer de la comptabilité du patron colonial – sur le travail de la communauté domestique qui entre dans la reproduction de la force de travail du travailleur au moment où celui-ci la quitte. Cette production communautaire de valeurs d'usage n'est pas assimilable à du travail abstrait, « l'utilisation du temps comme mesure du travail ne s'y applique pas directement, ce qui permet sa perpétuation, même en système capitaliste, malgré sa faible productivité³⁹⁰. »

Cette distinction survaleur/rente peut paraître purement théorique puisque les deux s'amalgament indistinctement dans le profit du capitaliste, et que « le travailleur ne semble pas livrer séparément à son employeur un temps de travail gratuit et un temps de travail rémunéré : il ne livre qu'un temps de travail bon marché³⁹¹ ». Elle n'en a pas moins des implications sociales et politiques considérables pour les travailleurs migrants et leur communauté d'appartenance, parce que l'extraction de la rente en travail ne s'opèrent pas de la même façon que la plus-value (elle implique la migration tournante), et parce que la *réalisation* d'une telle rente en travail requiert, entre la zone d'émigration et le secteur salarié capitaliste, des constructions institutionnelles spécifiques, une intervention directe de l'État dans le rapport d'exploitation, et une idéologie discriminatoire organiquement logée dans la perpétuation/reproduction de la migration tournante.

e) Forme-réserve – et derechef forme-famille et forme-prison

Du côté de la zone d'émigration d'abord, la « préservation » du MPD par le capitalisme impérialiste qui exploite ses capacités communautaires de reproduction implique l'institutionnalisation de ce que les administrateurs coloniaux ont nommé des « réserves ». Les contraintes géographiques à l'implantation d'agricultures d'exportation ou de colonies de peuplement ont pu donner la commodité de voir dans les sociétés domestiques des « gisements naturels » de main d'œuvre ; mais ce n'est qu'un cas limite d'une stratégie politicoéconomique pour laquelle l'États coloniaux n'ont ménagé aucuns moyens législatifs, administratifs et répressifs – quitte à instrumentaliser la « protection » des « cultures tribales » et l'inaliénabilité de leurs territoires – pour *contenir* la privatisation des terres, l'essor du salariat, la monétarisation des échanges et la marchandisation des denrées de subsistance. Encore fallut-il s'assurer en retour que les travailleurs attirés par nécessité dans le secteur capitaliste ne s'y attardent pas au point de faire peser sur ce dernier le coût de leur entretien et de leur reproduction. C'est cette pulsation contradictoire entre « attraction » et « répulsion » qui réalise la double structure d'exploitation du travail des migrants dans un *dédoublement du marché du travail* lui-même, qui « divise organiquement le prolétariat en deux catégories selon la forme

389 *Ibidem*, p. 169.

390 *Ibidem*, p. 172.

391 *Ibidem*, p. 173.

d'exploitation à laquelle il est soumis celle des travailleurs *intégrés* ou stabilisés, qui se reproduisent intégralement dans le secteur capitaliste ; celle des travailleurs migrants qui ne s'y reproduisent » ou ne sont censés se reproduire « que partiellement³⁹² ». L'arsenal de techniques de précarisation matérielle, juridique, sociale et morale des conditions d'existence des travailleurs immigrés ; l'instabilité de l'emploi et la compression des salaires dans certains secteurs visant à en écarter les travailleurs « intégrés » ; la surdétermination raciste de la distinction entre salaires direct et indirect permettant de priver les travailleurs étrangers des allocations familiales, allocations chômage, prise en charge des maladies ou incapacités de travail ; la popularisation d'une xénophobie interne au prolétariat qui isole les immigrés au sein de leur propre classe et dissuade l'organisation et l'expression de toute revendication... : toutes les méthodes marchent de pair – « que ce soit dans les pays ouvertement racistes comme l'Afrique du Sud ou la Rhodésie, ou dans les pays européens » embaucheurs de main d'œuvre immigrée – pour perpétuer la migration tournante tout en délocalisant une large part du coût de reproduction assumée, hors du secteur capitaliste, par la communauté domestique – qui devient le cas échéant aussi une réserve externalisée de surpopulation relative comme « armée rurale de réserve », permettant à la société capitaliste de délocaliser son chômage.

La *forme-réserve* doit alors à son tour être située parmi les deux autres formes de reproduction déjà évoquées (dans notre fiction dialogique entre Federici et Foucault), *forme-famille* et *forme-prison*. On pourrait dire que la forme-réserve s'éloigne de l'une comme de l'autre tant que le MPD parvient à reproduire le réseau intercommunautaire dont il dépend ; mais aussi que forme-famille et forme-prison tendent à s'apparenter comme deux modalités dégradées de la forme-réserve elle-même, quand l'État colonial isole les communautés et organise leur séquestration par l'Apartheid comme en résidence surveillée, ou quand il les intègre en les fragmentant et en les reléguant à des fonctions de « reproduction rétrécie³⁹³ », qui font en retour de la famille une sorte de « réserve naturelle » nucléaire de main d'œuvre pour le marché capitaliste. Le travail domestique féminisé dans le huis-clos de l'institution familiale « bourgeoise » apparaît alors paradoxalement comme une forme liminaire d'exploitation de la force de travail immigrée, et l'assignation de la ménagère au foyer, comme une *limite inférieure de la migration*. Ce qui rejoint par un autre biais la leçon du féminisme marxiste, du moins lorsqu'il accentue l'hétérogénéité des rapports de reproduction domestique aux rapports sociaux de production : il n'y a jamais eu de « capitalisme intégral », parce que le prolétariat n'a jamais été complètement « intégré », parce que son entretien et *a fortiori* son renouvellement générationnel n'ont jamais trouvé d'équation intégralement marchande, ni dispensé le capitalisme de se procurer des simulacres idéologiques pour se représenter sa capacité à interioriser et « domestiquer » ses propres contraintes reproductives.

On serait alors tenté de faire correspondre à la forme-famille et à la forme-réserve deux opérations idéologiques nécessaires à la réalisation de tels rapports d'exploitation indirecte (vacuolisés « au-dedans » ou délocalisés « au dehors ») : la *naturalisation* (du féminin, et des attributions reproductives qui découlent de sa « nature ») et la *racisation* (de l'étranger et des attributions, naturellement culturelles ou culturellement naturelles, qui lui interdisent de « s'intégrer »). Mais poreuses comme elles l'ont toujours été, c'est leur dialectique qui importe dès lors que la famille s'est trouvée elle-même racialisée pour devenir racialisante, ou que le contrôle « biopolitique » ciblant les femmes et leurs corps, leurs capacités génésiques, leurs conduites et leurs « instincts », les encadrait dans des dispositifs de moralisation, d'éducation et de médicalisation pour les « blanchir³⁹⁴ », et faire ainsi des femmes elles-mêmes les blanchisseuses de la force de travail dont elles engendrent et élèvent les porteurs, et de la cellule familiale l'unité contradictoire d'une réserve naturelle, d'une matrice de socialisation, et d'une

392 *Ibidem*, p.181.

393 Sur la polarité reproduction élargie/reproduction rétrécie, voir *ibidem*, p. 147.

394 Cf. Dorlin Elsa, *La Matrice de la race*, Paris, La Découverte, 2005.

agence d'autochtonisation de la force de travail. Ceci fait non seulement du fémonationalisme une tendance inhérente à l'État national-social, mais du familialisme une pièce nodale de l'État social en même temps qu'un dispositif de grégariation de la subjectivité et d'intensification du sentiment d'être « bien de chez nous³⁹⁵ ». Et cette dialectique franchit un seuil décisif lorsque les travailleurs migrants deviennent massivement des travailleuses migrantes. Évoquant la féminisation de la force de travail migrante à l'échelle mondiale à partir des années 1980-1990, Silvia Federici y perçoit un événement anthropologique : « Les femmes sont en principe celles qui restent, non par manque d'initiative ou à cause du poids des traditions, mais parce que l'éducation qu'elles reçoivent les pousse à se sentir responsables de la reproduction de leur famille.³⁹⁶ » Cette donnée restait implicite dans l'analyse de Meillassoux en 1975 où cependant, l'essentiel de l'entretien et du renouvellement générationnel restant à la charge de communautés, le déséquilibre tendanciel du *sexe ratio* n'en signalait pas moins une des contradictions croissantes auxquelles le MPD est exposé : la division impérialiste du travail y était évidemment *aussi* une division sexuelle du travail entre modes de production hétérogènes. Il mentionne par exemple, en passant, une étude de Roland Waast analysant de façon détaillée les transformations provoquées dans l'Ouest malgache par l'émigration croissante des hommes vers les secteurs d'emplois salariés (règles de résidence et d'attribution des terres, contrôle surtout des cheptels de bœufs à l'importante fonction cérémonielle, monétarisation des dots et déploiement inédit de ses manèges tactiques), et plus spécifiquement une inversion radicale des positions d'autorité entre les femmes et les hommes, en particulier les jeunes migrants repoussés du secteur salarié et cherchant une terre, dont l'accès suppose désormais d'entrer dans le « groupe de dépendants » d'une femme³⁹⁷.

Mais le regard de l'anthropologue attirait l'attention sur une autre donnée qui complique toute transposition aux « communautés domestiques » d'une dialectique analogue fondée sur l'opposition des renouvellements génésique et migratoire des communautés. On saurait du moins difficilement faire correspondre à ces deux stratégies reproductives une opposition stricte entre reproduction endogène et reproduction exogène, tant que les étrangers sont eux-mêmes inclus au groupe par « adoption », « familialisation » et « affiliation », et qu'inversement l'alliance matrimoniale intègre la progéniture des femmes plus que les femmes elles-mêmes, qui restent sous quelque rapport des « étrangères » (et devront par exemple regagner leur communauté d'origine à la mort de leur mari).

³⁹⁵ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 120-124, 320-321.

³⁹⁶ Federici Silvia, *Point zéro : propagation de la révolution*, *op. cit.*, pp. 163-164.

³⁹⁷ Roland Waast, « Les Concubins de Soalala », *Cahiers du Centre d'études des coutumes*, Université de Madagascar, 1974, pp. 7-46, et pour ce dernier point en particulier pp. 14-15 et 33 et suiv.

QUATRIÈME DOMAINE

LA REPRODUCTION DANS SES LIMITES (alter-anthropologies, conditions domestiques et écologie des relations)

Orientations bibliographiques :

- Philippe ERIKSON, « De l’approvisionnement à l’approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques et Culture*, n° 9, 1984, pp. 105-140.
- Philippe DESCOLA, « Pourquoi les Indiens d’Amazonie n’ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l’objectivation », in Bruno Latour & Pierre Lemonnier (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L’intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994.
- Charles STÉPANOFF, « Des chiens et des hommes. Modes de vie partagés et coopération cynégétique », in Thierry Bedossa & Sarah Jeannin (dir.), *Comportement et bien-être du chien. Approche interdisciplinaire*, Paris, Educagri.
- Anne-Christine TAYLOR, « L’art d’infléchir les âmes. Les chants *anent* des Jivaro achuar comme techniques d’appareillage », *Terrain*, n° 68, 2017. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16291>.
- Luiz COSTA et Carlos FAUSTO, « The Enemy, the Unwilling Guest and the Jaguar Host », *L’Homme*, n° 231-232, 2019, pp. 195-226.
- Oiara BONILLA, *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*, Thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2007. Accessible en ligne sur Academia.edu.
- Carole PATEMAN, *Le Contrat sexuel* (1988), trad. Ch. Nordmann, Paris, La Découverte.
- Virginie MARIS, « Quelques pistes pour un dialogue fécond entre féminisme et écologie », *Multitudes*, 2009/1 (n° 36), pp. 178-184.
- Immanuel KANT, *Métaphysique des mœurs. La Doctrine du droit*.
- Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Kafka pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, chap. « Les composantes de l’expression ».
- Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pl. 10 « Devenir-animal, devenir-intense, devenir-imperceptible ».

Relance. Le capitalisme au stade néolibéral, crise de reproduction généralisée et féminisme pour les 99 %

(G. Sibertin-Blanc, séance du 7 décembre 2021)

Le fémonationalisme se retrouve amalgamé avec le féminisme libéral dans le 1 % que sépare la frontière antagonique tracée récemment par Cinzia Azzurrati, Tithi Batthacharya et Nancy Fraser dans le manifeste du *Féminisme pour les 99 %*³⁹⁸. Le processus de désinvestissement et de destruction des conditions de vie amorcée à la fin des années 1970 par les politiques néolibérales s’est accompagné sur le plan de la théorie critique d’un élargissement de la catégorie de reproduction, ouvrant l’espace de description de ses rapports sociaux caractéristiques, pluralisant les phénoménologies de ses pratiques et de ses expériences typiques, complexifiant la lecture des relations surdéterminées de subordination, d’oppression et d’exploitation qui les structurent³⁹⁹. Le *Manifeste* a porté ce mouvement à une extrémité remarquable, donnant à la catégorie de reproduction un maximum d’extension pour en faire le signifiant politique clé de la plus large alliance populaire anticapitaliste, seule à même de surmonter la disjonction à leur yeux stérile et paralysante « entre lutte de classe et luttes

³⁹⁸ Arruzza Cinzia, Bhattacharya Tithi, Fraser Nancy, *Féminisme pour les 99 %*. *Un manifeste*, Paris, La Découverte, 1999.

³⁹⁹ Sur certaines difficultés soulevées par cette extension notionnelle, voir la contribution d’Emmanuel Renault à ce dossier.

minoritaires ». La forme même du manifeste pourrait l'apprêter à une lecture inspirée d'Ernesto Laclau. L'efficacité analytique du concept de reproduction ne disparaît pas, mais reflue derrière son maniement « équivalentiel », enchaînant un continuum de luttes, de sites subjectifs et politiques, de conditions d'existence de référence, hétérogènes. La reproduction devient un « signifiant tendanciellement vide », symbolisant l'unité d'une cause commune et son horizon d'universalisation, traçant la frontière antagonique la séparant de son adversaire politique, contre-symbolisant le capitalisme à son stade néolibéral comme le « scandale universel » et le « crime notoire » attenté aux reproducteurs et reproductrices de tous les pays, du Sud et du Nord, des campagnes et des villes, des communautés autonomes et des travailleuses ménagères non rémunérées, des travailleuses migrantes du *care* et des salarié.es des services publics et de ce qui subsiste des institutions de l'État social – et à la « nature » elle-même comme reproductrice de base.

Mon propos n'est pas de débusquer une « logique populiste » implicite, mais d'entrouvrir alors une interrogation sur ce qui, dans le renversement d'un concept de reproduction qui avait focalisé la mise en lumière de l'exploitation d'une force de travail invisibilisée et de la domination qu'exerce le capital sur des fractions minorisées des classes laborieuses, en un nom partageable d'un projet contre-hégémonique, est laissé pour compte⁴⁰⁰. C'est peut-être au moment où la notion de reproduction se voit confiée un pouvoir maximal de totalisation qu'il peut être utile d'interroger les limites de ce qui est descriptible et analysable, mais aussi pratiquement mobilisable sous sa notion. Par exemple quand le *Manifeste* oppose « faire des personnes » à « faire du profit » (p. 40 sq, 47), on peut reconnaître le tranchant de la frontière antagonique ainsi tracée entre des « intérêts » devenus aux quatre coins de la planète violemment incompatibles, tout en se demandant si « faire des personnes » se conçoit et se pratique partout et toujours comme travail reproductif, ou dans quelle épistémologie ou quelle ontologie doit être conçu, non seulement le « travail », et la « reproduction », mais ce qui fait d'une personne une personne, pour ce que ce soit le cas⁴⁰¹. De même, quand Sylvia Federici soutient que le féminisme ne peut se définir hors de « la reconnaissance du travail reproductif » comme « tout à la fois le socle sur lequel est bâtie la société et l'aune à laquelle évaluer tous les modèles d'organisation sociale » (*Point zéro, op. cit.*, p. 219), un garde-fou critique élémentaire consisterait à se demander si ces catégories de reproduction et de travail reproductif sont ontologiquement neutres, et épistémologique non-situées, bref des universaux transculturels et transhistoriques permettant d'« évaluer tous les modèles d'organisation sociale ». Ou si elles sont des catégories ethnocentriques dont la généralisation ne pourrait tempérer sa prétention et sa violence épistémique, qu'en acceptant de se confronter à une approche comparative avec certaines formations sociales qui, sans prétendre au rang de « modèles d'organisation », n'en présentent pas moins des manières de penser leur raison d'être et leur viabilité dans d'autres langages que ceux de la reproduction et du travail reproductif.

⁴⁰⁰ Ce que Laclau a fini par associer à la notion bataillienne d'« hétérogène » – que Bataille lui-même avait d'ailleurs fini par féminiser (Sibertin-Blanc Guillaume « Fascisme et érotisation de l'hétérogène chez Georges Bataille : de la *Structure psychologique du fascisme* au *Bleu du ciel* », *La Deleuziana*, n° 7, 2018. URL : <http://www.ladeleuziana.org/2018/12/16/7-symptoms-of-literature/>).

⁴⁰¹ Les recherches sur la « *personhood* » occupent depuis quarante ans un vaste de champs de préoccupations de l'anthropologie disciplinaire. Pour une étude considérée comme pionnière, voir Maurice Leenhardt, *Do kamo. La personne et le mythe ans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947 ; ainsi que K. Read, « Morality and the concept of person among the Gahuku-Gama », *Oceania*, XXV, n° 4, 1955, pp. 233-282.

1) Reproduction, modes de relation et économie de l'altérité

(G. Sibertin-Blanc, séance des 7 et 14 décembre 2021)

a/ Un marxiste à la dérive dans les archipels ontologiques

Notre lecture croisée de Federici et Meillassoux nous a finalement ramené à l'un des problèmes fondateurs de la discipline anthropologique, celui des structures de la parenté. À l'interprétation lévi-straussienne de « l'échange des femmes » interdisant aux groupes locaux de s'*auto*-reproduire, Meillassoux superposa une « structure alimentaire de la parenté » incluant l'exogamie comme une de ses implications économicopolitiques. Depuis, une anthropologie héritière de Lévi-Strauss s'est engagée dans une radicalisation du problème que la formule « échangiste » de la réciprocité recelait et refoulait à la fois, en la réinterprétant comme un cas particulier d'un problème plus général *d'économies de l'altérité*, auxquelles les sociocosmologies du don et les « métaphysiques de la prédation » donnent leur maximum de magnitude⁴⁰². Rapt de femmes et d'enfants faisant de l'adoption le mécanisme idéal (sinon effectif) d'adjonction de nouveaux membres au groupe ; conditionnement de la fécondité et de la reproduction générique interne par l'interception de ressources symboliques étrangères ; capture de noms, de titres et de prestiges par l'homicide guerrier et le cannibalisme réel ou métaphorique ; prélèvement cynégétique camouflé par des rapports d'échange ou de don avec des esprits « maîtres du gibier » en charge du soin et du renouvellement des animaux chassés... : en ces cas l'échange ne s'oppose pas au don et au vol ; c'est l'échange, le vol et le don qui ensemble s'opposent à tout foyer interne d'autoreproduction, dont l'engendrement endogène des corps serait la formule biologicosociale, et le *stock* (suivant la thèse d'Alain Testart) la forme économique élémentaire. Suivant ce contraste, on échange *pour conjurer* le problème de la reproduction, de même qu'on capture, donne et contre-donne pour ne pas avoir à *se* reproduire, c'est-à-dire à produire du soi à partir de soi.

A titre heuristique empruntons à l'anthropologue Nastassja Martin la drôlatique leçon qu'elle a rapporté de son terrain chez les Gwich'in d'Alaska. Lors d'un conseil tribal où était mise en discussion – et accueillie avec enthousiasme par certains – la proposition émanant d'experts de l'ONG Yukon River Intertribal Watershed Council de renoncer à la chasse du renne pour l'élevage de bovins, qui libèrerait les Inuits de leur dépendance aux aléas des animaux migrateurs et leur garantirait la continuité alimentaire par la domestication et le contrôle reproductif des vaches, la jeune anthropologue, se risquant à partager sa perplexité sur les contraintes nouvelles qu'entraîneraient l'approvisionnement en fourrage et l'entretien d'un tel cheptel par -60 C° durant plus de la moitié de l'année, s'entendit rétorquer avec dédain et consternation : « Mais, c'est facile. Tu n'as qu'à les récolter à chaque fin d'été et en prendre d'autres l'année d'après !⁴⁰³ ». Il serait inexact de prêter aux chasseurs gwich'in une simple indifférence à la reproduction du gibier : comme maints collectifs « animistes » ou « perspectivistes » du continent américain, des régions circumpolaires ou de Sibérie, leur indifférence à ce sujet est strictement bordée par la non-indifférence envers d'*autres agents* qui en ont la charge, en l'espèce des esprits « maîtres du gibier », qui prennent soin des animaux (pour les humains) sauvages, c'est-à-dire les protègent comme un cheptel domestiqué. Le contrôle domesticatoire de la reproduction n'est pas ignoré ; il est *extériorisé*. La question de la reproduction n'est pas rencontrée comme un problème précisément dans la mesure où elle est rapportée à des agents extérieurs hétérogènes avec lesquels – là est le seul problème réel – les

⁴⁰² Voir Viveiros de Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2009, 3^{ème} partie ; Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 5^{ème} partie.

⁴⁰³ Martin Nastassja, *Les Âmes sauvages : face à l'occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016, p. 127

humains entretiennent des rapports d'échange, de dette et de don, de prédation et de cooptation, rapports de négociation diplomatique et non de reproduction endogène. Bref la question de la reproduction n'importe qu'indirectement, *pour autant qu'elle est englobée hiérarchiquement par une économie de l'altérité* qui fait de l'étranger une solution plutôt qu'un problème, de l'intériorité sociale le sédiment apprivoisé d'un rapport constitutif à un dehors, de la reproduction génésique et de la filiation homogénéique des corps l'effet d'alliances et de cooptations hétérogénétiques, et de l'entre-soi conjugalisé et familialisé, comme dirait Lévi-Strauss, « une limite inférieure de la prédation ».

Pour ouvrir cette interrogation aux limites, une manière utile peut être de prêter attention à l'équivocité de la notion de reproduction, qui vient du fait que nous recourons en fait sous un même mot plusieurs concepts différents, qu'aucun n'est autosuffisant, et que nous devons souvent en combiner plusieurs simultanément pour analyser les mêmes rapports sociaux. Nous avons vu au début du semestre, en suivant Balibar, que les philosophèmes grecs nous en donnent déjà plusieurs. Relisons ce passage de son article récent « Reproduction(s) : une généalogie », au moment où il se propose d'

« interroger la fonction des *passages* qui ont lieu d'un "sens" à un autre lorsque "reproduction" devient un concept biologique ou économique, ou lorsqu'un axiome ontologique est retraduit en critique de l'exploitation ayant une portée politique. À chaque fois, manifestement, une trace du déplacement est conservée. Il n'y a jamais métonymie sans métaphore. Dans notre culture intellectuelle, "reproduction" recouvre aujourd'hui *trois significations* distinctes et pourtant constamment superposées.

Il y a une *reproduction mimétique*, à l'œuvre dans les problématiques de la copie, de l'image, du modèle, de la représentation, du double ou du substitut⁴⁰⁴. Elle traverse l'histoire des rapports entre la connaissance, l'art et la technologie, depuis la critique platonicienne de l'imitation et la distinction aristotélicienne entre technique naturelle, qui suit un modèle interne, et technique humaine, qui suit un modèle externe, jusqu'à la question de la mutation qu'introduit en art la "reproductibilité technique" des œuvres selon Benjamin. Avec les réflexions de Freud sur *l'identification* comme ressort de l'agrégation psychique des masses, elle s'est aussi inscrite dans notre réflexion politique sur l'ambivalence des institutions et des révolutions⁴⁰⁵.

Il y a une *reproduction génétique*, à l'œuvre dans notre connaissance de la vie, où elle apparaît comme l'opérateur de la transmission héréditaire, de la permanence et de la variation des formes (donc des types spécifiques à une extrémité, des caractères individuels à l'autre, et de leur plus ou moins rigide subordination). Le point névralgique, dès lors qu'il s'agit de reproduction sexuée (ou de ses métaphores), c'est la *fécondation*, donc la nécessité d'une « rencontre » entre deux organismes dissymétriques qui entretiennent des rapports épisodiques ou permanents, fusionnels ou agonistiques, égalitaires ou hiérarchiques... L'institution de ces rapports devient pour les êtres humains le lieu d'une insertion du social qui, tout en le réorganisant, n'abolit jamais le vital et se trouve exposé à la complication du "non-rapport" sexuel.

⁴⁰⁴ Voir l'article « Bild » du *Vocabulaire Européen des Philosophies* dirigé par Barbara Cassin (Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004) pour l'histoire du paradigme en philosophie.

⁴⁰⁵ Dans l'essai de 1922, *Psychologie des masses et analyse du moi*, qui inaugure l'articulation de la psychanalyse et de la théorie politique à propos de l'armée, de l'Eglise et de leurs pathologies respectives, Freud ne reprend pas exactement à son compte la théorie de *l'imitation* (Gabriel Tarde), mais il construit le rapport d'identification sur la référence partagée des individus au *Vorbild* (« modèle ») inconscient que représente pour eux soit un « chef » ou « dirigeant », soit une « idée » ou « valeur » spirituelle. Ce rapport inscrit lui aussi une répétition au cœur du social. D'où la concurrence, la complémentarité potentielle avec la théorie marxiste de la reproduction, mais plus fondamentalement la perturbation qu'elle peut y introduire.

Enfin il y a une *reproduction* que je dirai *poiétique* (pour compléter la triade philosophique de la *mimèsis*, de la *genesis* et de la *poièsis*) et dont le modèle est le *travail* matériel ou culturel : la “formation” (*Bildung*) d’un objet plus ou moins durable, par application réitérée à une matière qui doit être continuellement renouvelée d’une activité technique spécialisée et de ses instruments, suivant un “plan” conscient ou transformé en habitude. Le critère de cette reproduction est *l’usage*, rapporté aux usagers par la médiation d’un système de *valeurs* (marchandes ou autres). Nos langues “européennes” tendent à rapporter à cette seule modalité de la reproduction l’idée de la *production*, mais peut-être un point de vue comparatif exigerait-il qu’on relativise ce privilège.

Ces trois significations ont ainsi un ou plusieurs *domaines* d’application privilégiés, évoluant au fil des temps, mais elles constituent en réalité des *schèmes de pensée* transversaux, “catégoriels”, qui sont exportables d’un domaine à l’autre. La conception que se fait Marx de la reproduction du capital enveloppe manifestement une combinaison des trois.

« Dans notre culture intellectuelle, “reproduction” recouvre aujourd’hui *trois significations* distinctes et pourtant constamment superposées... » ; « Nos langues “européennes” tendent à rapporter à cette seule modalité de la reproduction l’idée de la *production*, mais peut-être un point de vue comparatif exigerait-il qu’on relativise ce privilège... ». Peut-être, peut-être... Mais alors il faudrait pouvoir traduire dans ces langues européennes d’autres langues, et d’autres schèmes de pensée transversaux. Et il se pourrait alors que le point de vue comparatif permette, bien mieux que les seuls philosophèmes grecs, d’éclairer la question de savoir dans quelles conditions l’englobement du problème de la reproduction par une économie de l’altérité trouverait à s’inverser, laissant place à une forme d’identité qui définirait son économie par sa capacité à intérioriser ses conditions de reproduction, et ses extériorités et altérités relatives en fonction de cette capacité. Ils n’éclairent pas non plus la question subsidiaire des figures que prennent alors les *restes* « anéconomiques » de cette tendance intégrative.

J’emprunterai alors plus librement à la vaste synthèse comparative de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, en extrayant son final sur les « modes de relation », pour y chercher des schématismes pratiques que le concept marxiste de rapport social ne fournit pas lui-même, et qui y introduisent même des différenciations requises par l’analyse empirique et contraignantes pour l’étude des transformations historiques des rapports sociaux⁴⁰⁶. Ce choix comporte évidemment une bonne dose d’arbitraire ; je tâcherai de la réduire en prenant pour boussole une des rares occurrences à Marx dans ce livre, dans sa dernière partie, au moment d’exposer six « modes de relation » fondamentaux, que l’anthropologue flirtant avec Bourdieu définit comme des « schèmes intégrateurs de la pratique » stylisant les manières pratiques, perceptives, cognitives et affectives de se rapporter à des altérités humaines et non-humaines, mais jamais quelconques, toujours pré-catégorisées au contraire par des modes « ontologiques » d’identification et de différenciation des existants entre lesquels de telles relations peuvent s’établir. Entre modes d’identification et différenciation des existants (archipels ontologiques) et modes de relations activables entre eux (*éthos* ou styles sociocosmologiques), le rapport n’est pas de déduction ou de dérivation ; il est de compatibilités et d’incompatibilités variables, dont les variations dépendent du mode d’identification prévalent dans une région donnée de l’oecumène, et des combinaisons inégales de différents modes de relation au sein d’un même collectif. Des marxistes pas trop intransigeants pourraient s’autoriser à concevoir ces modes de relation comme une table du schématisme, distinguant six manières pour un rapport social de

⁴⁰⁶ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 5^{ème} partie.

se transformer en orientation pratique. De fait Marx y intervient à la place attendue, lorsqu'un schème relationnel de *production* est isolé, dont la description sera affinée par une série de contrastes avec d'autres : la *protection* et la *transmission* – avec lesquelles la production partage le fait de mettre en relation des entités de statuts ontologiques hiérarchiquement inégaux (mais aussi, me semble-t-il, une tendance à subordonner à une contrainte reproductive intériorisée tout rapport à l'altérité) ; mais aussi l'*échange*, la *prédation* et le *don* – trois relations regroupées au motif inverse de supposer des entités équistatutaires et équipotentes, ce qui les rend directement ou potentiellement réversibles.

Dans cet inventaire il y a des manques, dit aussitôt Descola, qui n'en sont pas : à qui s'étonnerait que la *domination* et l'*exploitation* n'y figurent pas, il répond qu'« elles se nichent dans les autres relations comme l'une de leurs composantes », l'une « est inhérente à la protection et à la transmission », l'autre « se manifeste dans les rapports de force établis à l'occasion de la maîtrise des conditions de la production ou de l'échange » ; et l'une et l'autre « affectent plus souvent l'apparence d'une relation d'échange de services derrière laquelle leur inégalité foncière se trouve en partie masquée : salaire contre travail, protection contre corvée ou prospérité contre sujétion » (Descola, 2005, chap. « Les formes de l'attachement »). Ne pourrait-on en dire autant d'une relation de *reproduction* : si elle manque également sous son nom, c'est qu'elle se compose de combinaisons variables des trois relations inéquistatutaires, de production, de protection, et de transmission. Elle n'en soulève pas moins des questions spécifiques, qui viennent d'abord du fait que c'est chacun de ces schèmes relationnels qui paraît induire un concept de reproduction spécifique. Un bref repérage formel suffira à l'indiquer.

b/ La reproduction par production (et ses simulacres)

Descola réfère la *relation de production* à un schéma hylémorphique, mais aussi aux théologies créationnistes : dans les deux cas l'agent, producteur ou créateur, est hiérarchiquement extérieur et supérieur à la « matière », plus ou moins réceptive ou résistante mais au fond inerte, à laquelle il impose sa forme, sur laquelle s'exerce son activité transformatrice, ou qu'il modèle à son image. Le concept de reproduction correspondant est la *mimésis*, l'unité de la production et de la reproduction est immédiate : produire *c'est reproduire*, c'est-à-dire répliquer une forme préexistante dans une matière, imiter un *exemplum* moral ou un chef d'œuvre d'art, copier un modèle supposé comme moule ontologique et comme étalon normatif jugeant la conformité de la copie à l'original qui en contient le principe d'identité. Ce schème peut configurer une activité artisanale mais n'en provient pas nécessairement. Dans la vannerie des Wayana du nord du Para, note Descola, la chaîne opératoire est conçue comme la transformation actualisante d'un corps d'esprit animal, légèrement dépotentialisé lorsque le panier se destine à un usage domestique ordinaire, puissamment potentialisé en revanche lorsque le parachèvement de ce « mimétisme ontologique permet à ces objets de fonctionner à leur tour comme des agents de transformation », comme en requièrent par exemple des rites de guérison⁴⁰⁷. Gilbert Simondon déjà soulignait que l'hylémorphisme provenait moins de la description technique d'une chaîne opératoire que d'une division du travail manuel/intellectuel, et d'un rapport de pouvoir liant une instance de commandement, qui s'arroge comme cause finale toute l'activité de détermination, à de simples exécutants de l'ordre reçu. De là sa grande plasticité qui le mit au service de cosmogénèses démiurgiques, des représentations de la génération naturelle ou de la *poiésis* artisanale, des attributions respectives des sexes dans la procréation ou d'un « procès de travail » quelconque rapporté à ses facteurs simples. Il n'en a pas moins un reste inassimilable, si l'on suit le traitement du *simulacre* que Foucault et Deleuze ont repris de Pierre Klossowski pour hyperboliser les paradoxes de la reproduction

⁴⁰⁷ Descola, 2005, p. 444. (Si l'on tient encore à parler ici de « production », on notera à tout le moins qu'il lui est essentiel que son résultat se dresse face au producteur comme une « puissance étrangère » : c'est sa visée même).

« platonicienne », en logeant au cœur de la forme du Même l'étrangeté la plus intense du jeu des doubles, des signes duplices, des contigüités troublant l'évaluation sélective des copies ressemblantes et dissemblantes, et des différences indiscernables exposant la mesure mimétique de toute identité reproductible à une démesure qu'elle déclenche elle-même et ne maîtrise pas⁴⁰⁸.

c/ La reproduction par protection (et ses sauvages)

Tournons-nous vers la relation de *protection*, qui induit à son tour une notion de reproduction distincte : non plus former une matière, imiter une Idée ou exécuter un savoir supposé, mais encadrer un processus vivant qui contient ses propres exigences physiques ou morales, en discriminant ses conditions favorables et défavorables, en aménageant les premières et en le mettant à l'abri des secondes, et en espaçant des milieux intérieur et extérieur pour lui aménager un lieu de viabilité.

Cherchant des structures élémentaires d'action, non sur la matière comme Leroi-Gourhan, mais sur le vivant, André-Georges Haudricourt en a proposé une combinatoire de traits oppositifs sur la base d'un contraste jugé typique entre cultures pastorales méditerranéennes et cultures horticoles asiatiques : protection par action directe ou indirecte, positive ou négative, et plus ou moins individualisée ou massifiée – ou idéalement les deux, *omnes et singulatim*, suivant l'adage que donnera Foucault, non au « traitement pastoral » de la nature et d'autrui suivant la formule anthropologicotechnique d'Haudricourt, mais à la conduite des ouailles dans la pastorale chrétienne. L'intensité quotidienne et analytique des soins, l'assujettissement intégral des brebis au pasteur et réciproquement du pasteur aux ouailles auxquelles il doit incessamment se dévouer corps et âme⁴⁰⁹, le réseau d'interdépendance et de servitude mutuelle qui les « individualise » sans passer par un codage statutaire ou généalogique de l'individualité, un art de conduire et de diriger qui ne prend pas la forme d'une pédagogie ni d'une rhétorique mais « qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence⁴¹⁰ »... : la plupart des traits prêtés par Foucault au pastorat chrétien sont connus par les anthropologues de la domestication sous le concept de surdomestication, générant une race écologiquement défailante, éthologiquement inapte à la survie autonome, immature et servile. Les autres traits proprement spirituels, la conduite vers le salut et le « gouvernement par la vérité », s'y ajoutent de surcroît, mais se laissent aisément incorporés au tableau de l'*homo christianis* comme espèce surdomestiquée. Plus près de Haudricourt Descola invoque quant à lui l'exemple du monde romain où,

« sous la houlette impérieuse mais protectrice du *pater familias*, se développe une petite cohorte d'êtres en tutelle : femmes, enfants, esclaves, troupeaux trouvent chacun dans

⁴⁰⁸ C'est Rancière qui, dans *Le Philosophe et ses pauvres*, a poussé le plus loin les paradoxes d'une pensée matérialiste de la reproduction lue en anamorphose de la philosophie platonicienne de la *mimésis* : dès lors que Marx voulut y situer aussi l'interruption de la reproduction par le feu de la révolution, l'effet inévitable fut de déclencher une prolifération incontrôlable de *simulacres* de révolutionnaires... Voir Sibertin-Blanc Guillaume, « De la coupure épistémologique à la coupure politique : Rancière lecteur de Marx 1973-1983 », *Période*, 2017. URL : <http://revueperiode.net/de-la-coupure-epistemologique-a-la-coupure-politique-ranciere-lecteur-de-marx-1973-1983/>.

⁴⁰⁹ Souvenons-nous de la description souvent citée des Nuer par Evans-Pritchard : « La vache est un parasite des Nuer, qui passent leur vie à assurer son bien-être » [E. Evans-Pritchard, *Les Nuer* (1940)]... Sur « l'autodomestication » à laquelle sont astreints les domesticateurs, voir Scott James C., *Homo domesticus* (2017), Paris, La Découverte.

⁴¹⁰ Foucault Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, pp. 168-169.

l'ordre et la sûreté relative de conditions d'existence garanties par l'autorité qui les coiffe les moyens de contribuer à la prospérité commune en réalisant leurs dispositions propres. [...] Deux des quatre livres des *Géorgiques* sont consacrés aux soins aux animaux, aux mesures à prendre afin de les prémunir contre les dangers, aux services qu'ils rendent, aux bienfaits qu'ils rapportent ; par leurs vertus et leur sens du devoir, les bœufs gras, les taureaux puissants, les fringants coursiers, les abeilles industrielles se conduisent comme des citoyens responsables sous la supervision éclairée de leur propriétaire, tout comme celui-ci s'épanouit dans ses terres de Campanie sous l'égide d'Auguste, défenseur de la force et de la prospérité de l'État. Que la soumission est douce sous la plume de Virgile — et presque tolérable la condition servile —, s'il ne faut qu'échanger un peu d'obéissance et beaucoup de travail contre la sécurité qu'un maître vous assure !⁴¹¹

Laisant de côté ces accents tocquevilliens, le rapport de reproduction enveloppé dans la relation protectrice domesticatoire ou pastorale consiste en tout cas à encadrer un processus vital ou moral en discriminant ses conditions positives et négatives, en aménageant les premières et en le mettant à l'abri du péril endogène ou exogène des secondes. De l'effet de reproduction, l'indice normatif ne se mesure plus à la ressemblance des copies à leur modèle, mais aux sélections qu'il réclame dans le sujet du soin comme dans le milieu d'extériorité dont il a besoin et auquel il est exposé simultanément. Le reste qui en résulte s'objective comme *sauvage* et *parasite*, la reproduction domesticatoire ou pastorale s'y figure les périls du dehors et les contagions du dedans qui la menacent⁴¹². La reproduction mimétique ou hylémorphique repose sur un *principe d'identité* ; la reproduction pastorale constitue un *milieu d'intériorité*, de « *care* » sélectif et mutualisant, de familiarité, un espace domestique de viabilité, une *domus*. Que l'un puisse se subordonner l'autre [pourrait nous conduire à revenir revenir, dans l'atmosphère du deuxième tiers du XIXe siècle, au surinvestissement nietzschéen du thème de « l'élevage », la *Züchtung* comme processus civilisationnel ou travail de la « culture ». Mais cela peut nous ramener aussi aux homologues des formes famille-prison-réserve que nous suggérons à partir de Foucault : précisément parce que travailleurs et moyens de production sont *séparés*, les conditions nouvelles de leur conjonction posent problème, par déficit (rupture de contrat, vagabondage, retour aux champs) comme par excès de contiguïté (déprédation populaire sur les matières premières et les marchandises nouvellement concentrées dans les stocks et entrepôts). La force de travail, pour devenir « consommable productivement », doit essentiellement être protégée, domestiquée, et pour ainsi dire stockée elle-même : non seulement protégée à terme de sa destruction par l'intensification de la surexploitation (quand l'épuisement de l'exode rural ne permettra plus d'en épargner le souci à la nouvelle classe dominante⁴¹³), mais d'abord *de ses porteurs eux-mêmes*, prompts à la dilapider inconsidérément dans une « dissipation » tant énergétique que morale. Lorsque l'investissement en reproduction de la force de travail deviendra effectivement une préoccupation des capitalistes, associant à un problème d'« accumulation des hommes » des technologies de savoir-pouvoir spécifiques, l'amplification des schèmes relationnels de type « protecteur » sera corrélative de celle des « menaces » que l'idéologie dominante répertoriera, classera, hiérarchisera, articulera dans des

⁴¹¹ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit.

⁴¹² Voir Hage Ghassan, *Le Loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?*, Marseille, Wildproject, 2017.

⁴¹³ l'exode rural, observait Marx, en épargna le souci durant quelques générations à la nouvelle classe capitaliste qui s'en inquiéta à peu près autant que de la « chute du soleil sur la terre », - une virtualité soit dit en passant à laquelle d'autres cosmologies nourrissent une intense responsabilité à l'égard de la terre, en lui donnant une effectivité analogue, mettons, à ce que serait pour « nous » la transformation d'un océan en décharge de déchets plastiques ou l'Amazonie en champ continental de soja. Cf. Albert Bruce, Kopenawa Davi, *La Chute du Ciel*, Paris, Plon, 2009.

étiologies savantes et des métaphores communes. Enfin quand dans *La Volonté de savoir* Foucault analyse le nouveau codage filiatif des corps forgé par la civilisation « bourgeoise », substituant à la symbolique dynastique du sang des généalogies aristocratiques une technologie médicale et morale de la sexualité, on peut y lire en filigrane la transformation de la famille comme vecteur de *transmission* généalogique (de titres, de privilèges, de statuts) à la famille comme cellule de consommation et de reproduction *à la fois protectrice et à protéger*⁴¹⁴. L'institution familiale nucléaire, la « famille bourgeoise », s'invente sous la dominance nouvelle de ce schème relationnel, comme le microcosme féminin à mettre à l'abri des périls externes – la brutalité de la civilisation mécanique, des virilités publiques et usinières, de l'agitation politique et de l'influence séditeuse propagée dans les cafés –, mais aussi des menaces qui sourdent du dedans – domesticités douteuses à surveiller, conduites maternelles et éducatives à encadrer, étiologies infantiles, familiales et sexuelles des « perversions » à soigner... Mais à l'autre extrémité du spectre de la naturalisation familiale, se trouve alors la naturalisation de « la nature » elle-même, emboîtant dans une forme patrimoniale le paradigme de la fécondité autoreproductrice, et donnant à la « forme-réserve » que Meillassoux trouvait chez les entrepreneurs et administrateurs coloniaux, son cadre narratif le plus englobant. C'est alors qu'émergent en effet, en même temps que les philosophies de la *wilderness* au XIX^e siècle, l'idée et la réalité des réserves naturelles, *enclosures* mettant à l'abri de sa détérioration anthropique une naturalité générique désormais chargée des vertus de régénération esthétique, spirituelle et morale des enfants d'une civilisation « matérialiste » industrielle et vénale, – non sans potentialiser aussitôt un conflit « cosmopolitique » avec les peuples habitants au voisinage de ces « réserves », jugés insuffisamment sauvages et naturels pour s'effacer dans la nature sauvage mise en réserve, ou mis en demeure de se convertir eux-mêmes à l'impératif de « protection de l'environnement », dont les langages écologiste ou patrimonial, hostiles à la déprédation extractiviste, n'en continuent pas moins le dépeuplement de leur cosmos par d'autres moyens, suivant une contradiction symétrique à celle évoquée précédemment pour le mode de production domestique de Meillassoux.

d/ La reproduction par transmission (et ses déchets)

La *transmission* induit à son tour un schème de reproduction qui contraste avec les deux précédents : perpétuation d'un lien par communication d'une substance physique ou morale, créatrice d'une *continuité* entre des entités éphémères et substituables. S'y rattache la prévalence d'un code généalogique réglant des rapports de dépendance non plus synchroniques (« L'enfant mineur n'est pas plus en mesure de refuser la protection de ses parents que le citoyen ne l'est de récuser celle de l'État ou les pandas celle de leurs défenseurs écologistes⁴¹⁵ ») mais diachroniques (transmission de droits et de devoirs des aînés aux puînés et des morts aux vivants). La protection renvoie au devenir-adulte des enfants (élevage, éducation), la transmission au devenir-mort des vivants (ancestralisation) ; la première réclame des soins, la seconde prescrit des obligations ; l'une appelle un traitement pastoral des hommes, l'autre un « ordre dogmatique » fondé sur l'autorité de la dette⁴¹⁶, – deux matrices relationnelles du « politique » (dans la dualité tutélaire et patriarcale de ses formes « despotiques »), mais aussi du sujet (et de sa « vulnérabilité » ou sa « détresse » constitutive). Meillassoux, on l'a vu, expliquait par le MPD l'attraction qu'exercent sur ses rapports de reproduction la symbolique

⁴¹⁴ Quitte à la sous-tendre d'un « méta-corps » restaurant la continuité de transmissions, non plus d'héritages (de statuts et de droits), mais d'hérédité (de « dispositions », « instincts », « penchants »). Voir Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard/Le Seuil/EHESS, 1999.

⁴¹⁵ Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 556.

⁴¹⁶ Legendre Pierre, *L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

de la transmission et l'autorité gérontocratique. Ce schème de transmission généalogique toutefois paraît moins dériver d'une structure économique particulière que définir lui-même la structuralité d'une économie quelconque, en stabilisant des séries de places distinctives alternativement occupées et vacantes, que des individus viennent occuper tour à tour en se substituant les uns aux autres pour devenir les « porteurs » de valeurs transférables suivant l'ordre prescrit par ces substitutions : valeurs matérielles ou juridicoéconomiques (legs), morales et juridicosymboliques (des droits, des dettes), spirituelle et métaphysique (une origine, un destin). Son reste spécifique est alors le *déchet, caput mortuum* des substitutions qui subsiste en excès sur les « places » disponibles, et partant ne transmet plus aucune valeur, mais qui s'accumule là où il ne devrait pas, faisant l'objet d'un stockage négatif. La forme-réserve, domestiquée ou naturalisée, y trouve sa propre image en miroir, dans la forme de la *décharge*.

Qu'à son tour le schème de la transmission puisse se subordonner au schéma de reproduction mimétique, la « philosophie spontanée » de la génétique contemporaine en donnerait un exemple éloquent, logeant dans le génome le principe créateur et formateur du vivant, le véhicule des transmissions héréditaires, l'instance d'un destin somatique⁴¹⁷. Mais cette combinaison renvoie aussi bien à la matrice d'un *imaginaire politique* spécifique. Analysant les bénéfices que tiraient les Athéniens classiques de la mythique de l'autochtonie, Nicole Loraux souligna la façon dont celle-ci, tout en acclimatant la valeur aristocratique du *génos* à l'idéologie démocratique, renversait la signification de l'axe temporel sur lequel toute génération devient l'envers d'une corruption, en faisant de la succession des générations l'épreuve d'une « purification » du principe d'identité des enfants d'Athéna. « À célébrer l'*aiôn* athénien et la transmission du même depuis l'origine autochtone jusqu'aux générations humaines du présent, on s'assure qu'il y aura une suite, on garantit la pérennité de la cité contre la loi du temps des hommes qui est, les Grecs le savent trop bien, que tout engendrement a son revers de mort. À exalter la pureté sans tache du *génos*, on comptabilise bien des gains sur le terrain de l'imaginaire politique : enracinement de la démocratie dans l'origine, certitude de participer à la cité la plus absolument conforme au modèle grec de la cité, exclusion de toute altérité – celle de l'étranger, refoulé en plein cœur des autres cités par la seule force de la parole, celle des femmes aussi, cette problématique moitié de l'humanité, installée parmi les citoyens parce qu'il faut bien que les pères se reproduisent.⁴¹⁸ » Le sort ainsi partagé par les femmes et les étrangers rejoue sur une nouvelle scène ce que soulignait déjà notre lecture croisée de Federici et Meillassoux, la polarité anthropologique fondamentale dans le mode de reproduction générationnel des collectivités, et du point de vue marxiste dans le renouvellement des « substituts » porteurs de la force de travail, par *reproduction génésique* et par *reproduction migratoire*. On remarquera surtout l'homologie troublante entre le propos de Loraux et une critique élémentaire adressée par les féministes marxistes à l'analyse, dans *Le Capital*, de la reproduction de la force de travail immédiate, celle que convertit en marchandise le salaire qui l'achète, et dont la valeur équivaut à la quantité de travail social inclus dans les marchandises dont la consommation permet sa reformation. Quelles que soient les raisons avancées de l'oblitération marxienne, dans cette chaîne de transmission par équivalence ou substitution de valeur, du fait que la marchandisation de biens et service de subsistance n'économise pas le travail pour les retransformer en valeur d'usage – que la marchandise qui « ne se rend pas toute seule au marché » n'arrive pas non plus toute seule dans l'assiette, et que le salaire permettant de l'acheter n'a pas plus la vertu de la cuire que de mettre au monde un enfant –, le détour par Loraux inclinerait à y indexer l'efficace d'un imaginaire politique de l'autochtonie mettant la théorie de la valeur à la place du mythe des *andres* nés de la terre, c'est-à-dire permettant à des

⁴¹⁷ Sur les alliages de platonisme des Formes, d'hylémorphisme aristotélicien et de théologie créationniste qui animent la génétique contemporaine, voir Kupiec Jean-Jacques et Sonigo Pierre, *Ni Dieu ni gène*, Paris, Le Seuil, 2000.

⁴¹⁸ Loraux Nicole, « Les bénéfices de l'autochtonie », *Le Genre humain*, n° 3-4, 1982, p. 253.

travailleurs, qui se reproduisent en consommant les marchandises produites par d'autres travailleurs, de s'engendrer eux-mêmes. Cherchant les voies de forçage de cet imaginaire politique de l'autochtonie dont les femmes sont forcloses, Loraux en trouvera une inaugurale dans *Lysistrata* d'Aristophane, par qui fit intrusion dans l'Histoire, sous sa forme comique, la première grève de reproduction des femmes, privant Athéniens et Spartiates de copulation tant qu'ils ne mettront pas un terme à leur guerre. [...]

Le semestre s'achevant, la suite du programme annoncé est différé à une année académique ultérieure.